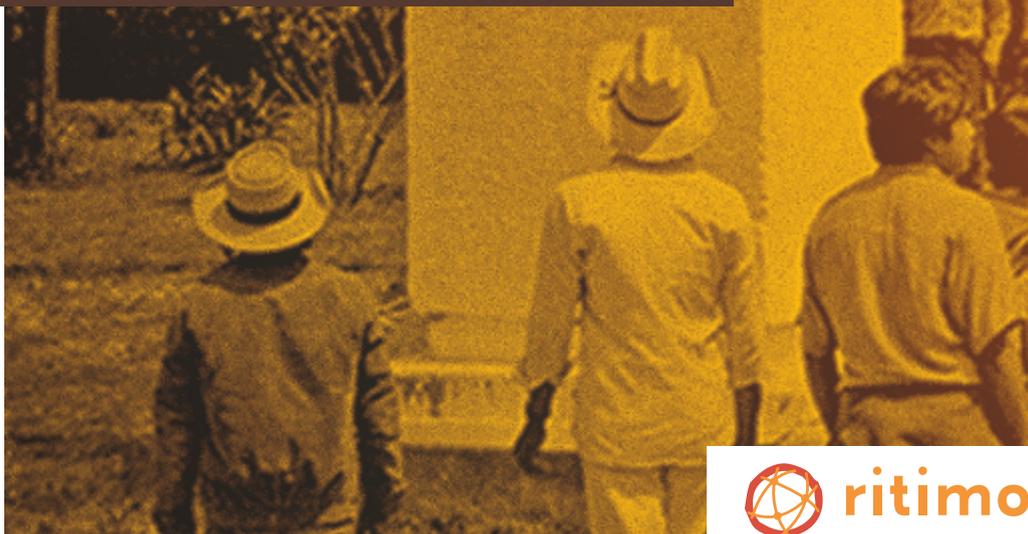


PASSERELLE

www.ritimo.org N°24 04/2023



Descolonizar! Conceptos, retos y horizontes políticos



ritimo

Descolonizar!
Conceptos, retos y
horizontes políticos

PASSERELLE

www.ritimo.org

La Colección Passerelle

La colección Passerelle nació en el marco de la Coredem (Comunidad de Sitios de Recursos Documentarios para una Democracia Mundial), un espacio para compartir conocimientos y prácticas para y por los actores del cambio. Tiene como objetivo poner en debate temas de actualidad, a través de análisis, propuestas y experiencias basados en trabajo de terreno y de investigación. Cada número dialoga, en un tema dado, con contribuciones de asociaciones, ONGs, movimientos sociales, medios de comunicación, sindicatos, investigadores, etc.

Todos los números están disponibles en la página: www.ritimo.org
Y se pueden descargar gratuitamente en el sitio: www.coredem.info

Ritimo, el editor

La asociación **Ritimo** es editora de la colección Passerelle. **Ritimo** es una red de información y documentación para la solidaridad internacional y el desarrollo sostenible. En 75 puntos en Francia, **Ritimo** acoge al público, difunde campañas ciudadanas y propone eventos y formaciones. **Ritimo** está comprometido con la producción y difusión de una información plural y crítica, que privilegia las fuentes asociativas, alternativas y autónomas.

Introducción

Decolonial, colonialidad, descolonizar... Sesenta años después de la segunda ola de independencias nacionales, la cuestión decolonial sigue siendo muy actual (y quizás ahora más). Desde hace unas décadas, militantes y universitarixs evidencian que en términos económicos y geopolíticos, las prácticas coloniales no han desaparecido: se han reorganizado y adaptado al contexto posindependencia.

La Francáfrica –las relaciones cordiales (y muy interesadas) entre Francia y sus antiguas colonias– no ha muerto, como lo demuestran las intervenciones militares francesas en el Sahel, o la supervivencia del franco CFA. Los acuerdos de libre mercado y la obligación del pago de las deudas –incluso las heredadas del periodo colonial– siguen respondiendo a los intereses de los antiguos colonizadores. En el campo de las ideas también, los trabajos de numerosxs investigadorxs como Samir Amin, Immanuel Wallenstein o Arturo Escobar proporcionan una crítica mordaz: el concepto de «desarrollo», al basarse en la misma línea de fractura entre antiguos países colonizadores y antiguos colonizados, acaso ¿no es una imposición de un tipo de organización socioeconómica capitalista, copiada del modelo europeo? En las representaciones en Francia de los países del Sur, del mismo modo, esta jerarquía proveniente de la colonización es evidente: las representaciones miserabilistas o el exotismo de lo que se denominó el «tercer mundo» tienen consecuencias hasta el día de hoy. De esta forma, no se puede descifrar el presente, sus líneas de fractura y sus resistencias, sin tener en cuenta la historia que vincula a los pueblos y a las diferentes regiones del mundo.

Fruto de esta descolonización incompleta del mundo, en su dimensión muy concreta pero también simbólica, la actualidad de la cuestión decolonial a nivel político sigue siendo candente, y particularmente en la importancia que han tomado las luchas antirracistas. Es llamativo que la cuestión de la migración (en realidad, las migraciones racializadas, es decir, no blancas) esté en el centro de los discursos

reaccionarios. En Europa con la «gestión de los flujos migratorios» a cargo de Frontex; en Estados Unidos con la promesa de la construcción de un muro en su frontera con México; pero también en Chile, donde durante el periodo electoral de finales del 2021 la cuestión migratoria era central en el discurso del candidato de extrema derecha... El carácter racista del doble estándar de la acogida de las personas refugiadas ucranianas, africanas o de Medio Oriente es aún más que evidente, y nos recuerda cruelmente las palabras de Aimé Césaire, en 1950, en su *Discurso sobre el colonialismo*¹:

«Sí, valdría la pena estudiar, clínicamente, con detalle, las formas de actuar de Hitler y del hitlerismo, y revelarle al muy distinguido, muy humanista, muy cristiano burgués del siglo XX, que lleva consigo un Hitler y que lo ignora, que Hitler lo habita, que Hitler es su demonio, que, si lo vitupera, es por falta de lógica, y que en el fondo lo que no le perdona a Hitler no es el crimen en sí, el crimen contra el hombre, no es la humillación del hombre en sí, sino el crimen contra el hombre blanco, es la humillación contra el hombre blanco, y el haber aplicado en Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora sólo concernían a los árabes de Argelia, a los coolies de la India y a los negros de África [...]».

Las crispaciones políticas alrededor de temas racistas son evidentes, y sus raíces coloniales apenas ocultadas: es el caso de la obsesión francesa con el *hiyab*, cuya historia se remonta a la colonización de Argelia. Por otro lado, los movimientos sociales que denuncian el racismo estructural fruto de estas relaciones coloniales se multiplican: *Black Lives Matter* en los Estados Unidos, *Réseau d'Entraide Vérité et Justice pour les victimes de crimes policiers* (Red de Apoyo mutuo Verdad y Justicia para las víctimas de crímenes policiales²) en Francia, el medio independiente Poder Migrante en España, los apoyos a la presidencia de Pedro Castillo en Perú frente a los ataques racistas por parte de la oligarquía blanca.

Los debates políticos alrededor de estas cuestiones han alcanzado niveles de tensión y de violencia alarmantes. Desde hace varios años, los nuevos movimientos antirracistas recurren a conceptos procedentes de la sociología: «personas racializadas», «racismo estructural» o también «colonialidad del poder» –términos que desafían profundamente ciertas concepciones y posturas. Paralelamente, algunos sectores intelectuales y políticos denuncian con fuerza el peligro que, según ellos, supondrían lxs «decoloniales», sus visiones «identitarias» o incluso «separatistas», lo cual vendría a ser una verdadera amenaza para la cohesión social, e incluso para la Nación en sí misma. Las universidades y el mundo asociativo son el blanco de

[1] Traducción al español disponible en línea: https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Filosofia_liberacion/Discurso_colonialismo-Aime_Cesaire.pdf

[2] NdF: a raíz del asesinato de Adama Traoré en un barrio popular de los afueras de París en el 2016, se han consolidado redes de apoyo mutuo entre familiares de las víctimas para denunciar el actuar racista de la policía francesa, y exigir que sean castigados dichos crímenes policiales y que se reforme la institución policial.

una especie de caza de brujas: especialmente elocuentes son el informe sobre el «islamo-izquierdismo»³ en la universidad francesa (a petición de la ministra de Educación Frédérique Vidal), la disolución del Colectivo contra la islamofobia en Francia en 2021, y la ley llamada «contra el separatismo»⁴ que apunta a todas las asociaciones que reciben financiamiento público.

Sin embargo, los términos de este debate acalorado –cuyas consecuencias son muy reales y a veces dramáticas– no son siempre bien comprendidas por el público en general. Muchos conceptos procedentes de la universidad y de las ciencias sociales aparecen fuera de contexto, o se usan en un sentido muy diferente en el debate público.

El presente número de la colección Passerelle pretende entonces esclarecer los debates, conceptos y estrategias concretas de lucha que sacuden el panorama nacional e internacional. En la primera parte, hemos buscado explicitar algunas nociones a menudo utilizadas para infundir miedo sin estar del todo definidas por sus detractorxs: colonialidad, racismo de Estado o sistémico, personas racializadas, interseccionalidad, punto de vista situado o «localización», pluriversalidad como alternativa a lo universal teórico y dominante... Comprender los contextos sociopolíticos en los que han surgido estos conceptos, cómo han circulado, cómo y por qué han sido reapropiados, cómo se han movilizado dentro de los distintos movimientos sociales, este es el objetivo de los primeros artículos de este número. La razón de ser de la colección Passerelle es ofrecer un espacio sereno para precisar los conceptos y los análisis, lejos de los excesos de ciertos debates mediáticos y políticos, que responden más bien a los mandatos de maximizar la audiencia, y no a la preocupación de dar claves para su entendimiento.

En la segunda parte nos centramos en las relaciones coloniales en Francia y en el mundo, enfocándonos en la «actualidad» del colonialismo: ¿qué ha generado en las relaciones sociales, y cómo sigue moldeando las sociedades hoy? Hay que tener en cuenta las huellas del pasado en la organización contemporánea del mundo para entender en qué medida las sociedades occidentales siguen beneficiándose de la herencia colonial; y cómo esta herencia influye, todavía hoy en día, en las visiones y los comportamientos de las personas involucradas, incluso en las visiones y los comportamientos de las personas que obran para la justicia social y en contra de las desigualdades. Desde las organizaciones de desarrollo y de solidaridad que reproducen a menudo las relaciones de poder coloniales, hasta nuestro modo de

[3] NdT: el «islamo-izquierdismo» es un neologismo movilizad por la extrema derecha francesa que asocia sectores de la izquierda radical con el «islam político». Aunque sin definición precisa, se utiliza este término con frecuencia en diversos medios y discursos políticos para designar una ‘amenaza’ al orden natural de la sociedad.

[4] NdT: esta ley, oficialmente diseñada para luchar contra el «islamismo radical», otorga a las autoridades públicas la autoridad para designar arbitrariamente quién respeta (o no) nociones tan difusas como «los valores de la República». Ha sido ampliamente rechazada por el sector asociativo como una maniobra legal para extender el control político sobre la sociedad civil organizada, y como un instrumento más de estigmatización de la población musulmana en Francia.

consumo alimenticio, pasando por el racismo medioambiental a escala global y la dimensión colonial de las industrias extractivistas; estas contribuciones proponen una mirada que relaciona la trayectoria histórica con el análisis crítico del presente. También demuestran que con la persistencia de la herencia del colonialismo, y los efectos de dominación que sigue reproduciendo (lo que Aníbal Quijano ha llamado colonialidad), la descolonización no ha culminado.

Finalmente, la tercera parte de este número propone líneas de reflexión y de acción para concluir la descolonización del mundo, en todos sus aspectos. Entre otras cosas, encontraremos las reivindicaciones a cerca de las reparaciones, la organización de espacios no mixtos, la autonomía de las lenguas indígenas, el derribo de monumentos coloniales en el espacio público. Algunas estrategias de lucha han sido fuertemente controvertidas: ¿por qué lxs militantes las usan, y con qué fin? ¿Sustituyen estos nuevos modos de activismo a otros más antiguos, como podría ser la lucha contra las deudas coloniales y los ajustes estructurales? Encontraremos también la crítica decolonial de diferentes movimientos sociales: ¿qué quiere decir «descolonizar el feminismo» o «descolonizar la ecología»? ¿De qué representaciones y de qué prácticas estamos hablando? ¿Qué puede significar descolonizar las artes y la cultura? Pero también encontraremos críticas hacia movimientos decoloniales. Las luchas antirracistas y anti/decoloniales no son homogéneas, y como cualquier espacio contestatario, los análisis y los horizontes políticos difieren. Las estrategias de la descolonización dependen de las diferentes lecturas de la historia y de las diversas definiciones de los conceptos. El objetivo de la colección Passerelle es hacer dialogar a estas diferentes – y hasta divergentes – perspectivas. Entonces, ¿cómo pensar el hecho decolonial para luchar con eficacia en contra del racismo, del eurocentrismo y del capitalismo?

Algunas precisiones son necesarias en cuanto a la coordinación y a la redacción de este número: nadie escapa de su lugar de enunciación, y se trata de explicitarlo aquí. Este número ha sido escrito por personas que se inscriben principalmente en el espacio francófono. Si en este sentido no se escapa a ciertas formas de eurocentrismo, el comité editorial ha optado por priorizar en este espacio a autorxs procedentes de migraciones poscoloniales o actuales. También encontraremos en este número varias contribuciones latinoamericanas, por el vivo interés que suscitan en la temática decolonial y el importante trabajo de muchxs pensadorxs latinoamericanxs en este campo. Así mismo, quisimos tener particularmente en cuenta la diversidad de los tipos de palabra, y a un cierto equilibrio entre investigadorxs y militantes. Si los debates alrededor de la cuestión decolonial nacieron en las ciencias sociales y en la universidad (no es casual que la universidad sea uno de los principales escenarios de estas reflexiones y de las cazas de brujas en Francia), no obstante, sería un error desvincular los análisis universitarios de las experiencias concretas, individuales y colectivas: las luchas existen antes de ser nombradas, y las idas y vueltas entre universidades y movimientos sociales son fundamentales. En resumen, insistir en anclar los conceptos y los análisis en las

experiencias y en las luchas concretas permite evitar –en cierta medida– el riesgo de «blanqueamiento» de los conceptos, y de su reapropiación por parte del statu quo, que los despolitiza. Al intentar separar la teoría de la práctica se corre el riesgo de vaciar los conceptos de su filo crítico y transformador.

Para la colección Passerelle, el objetivo es poder aportar algunos análisis y algunas reflexiones procedentes del trabajo de campo y de investigación, con el fin de fomentar la crítica social, los intercambios de ideas y la difusión de alternativas. En este sentido, este número pretende acompañar el desarrollo de una mirada crítica sobre nosotrxs mismxs, los colectivos y organizaciones a las que pertenece, y sobre las sociedades en las que habitamos.

Ritimo (el editor de la colección) apuesta por el lenguaje inclusivo en todas sus publicaciones (impresas y digitales) desde el año 2019. Entendemos que una lengua es ante todo un producto cultural, fruto de su historia social, económica y política. Por lo tanto, las reglas lingüísticas son el resultado de una determinada correlación de fuerzas (de clase, género, raza...) que pueden y deben ser cuestionadas. En este sentido, consideramos (al igual que otrxs) que sólo se puede pensar lo que tiene una palabra para significarlo; y que, al contrario, lo que no se nombra, no existe. En este sentido, hacer visible –desde la manera de escribir– la participación de las mujeres en la historia de sus pueblos, cuando han sido sistemáticamente invisibilizadas en la historia oficial, es importante para nosotrxs. Las representaciones y los imaginarios moldean nuestra realidad concreta; y si bien cambiar de forma de escribir no logrará la igualdad de género de por sí, desafiar nuestras formas de hablar, de pensar, de escribir y de concebir el mundo hacia la igualdad de género no puede ser totalmente en vano. Por ello que los artículos de este número de la colección Passerelle se esfuerzan en este sentido, escogiendo (entre muchas otras posibilidades de lenguaje inclusivo) el “x” para incluir a hombres, mujeres y personas que no se reconocen en ninguna de estas dos categorías de género.

Contenido

Introducción	5
PARTE I : DESCOLONIZAR? DEFINIR LOS CONCEPTOS, COMPRENDER LOS DESAFÍOS	13
Colonialidad y decolonialidad: manual de instrucción STÉPHANE DUFOIX	14
¿Qué son los «estudios decoloniales» latinoamericanos? CAPUCINE BOIDIN	21
Hacia un pluriversalismo transmoderno y decolonial FÁTIMA HURTADO LÓPEZ	26
El eurocentrismo, o el mito de la modernidad capitalista como horizonte único SEBASTIÁN LEÓN	35
Racización, racialización: emergencias, resistencias y apropiaciones SARRA EL IDRISSE	44
Racismo de Estado : políticas del antirracismo ERIC FASSIN	52
<i>Recuadro: El porqué no existe el racismo antiblancxs</i> ROKHAYA DIALLO	61
Interseccionalidad y movimientos sociales FANIA NOËL	64
<i>Recuadro : Una objetiva subjetividad; o el objetivismo sociológico contra el punto de vista «situado»</i> EMMANUEL WATHELET	73

PARTE II : LA COLONIALIDAD HOY: UN MUNDO QUE NO TERMINA DE DESCOLONIZARSE 77

Hábitos alimentarios y colonialismo. Del emergente comercio colonial a la economía globalizada 78

MARÍA BLANCO BERGLUND

Racismo, colonialsimo y cambio climático 84

ANTONIO ZAMBRANO ALLENDE

La expansión del extractivismo, motor de la «recolonización» del Perú y América Latina 91

CAROLINE WEILL

Contra la colonialidad de la cooperación y solidaridad internacionales. Hacia una justicia social de género transformadora 100

MOUNIA CHADI

Solidaridad selectiva: la estrategia contemporánea para gestionar las migraciones en el mundo 110

DÁNAE RIVADENEYRA

La feminidad hegemónica o la «cultura (de género) de la supremacía» 117

HANANE KARIMI

Policías: el tiempo de las colonias no ha terminado 124

MATHIEU LOPES

PARTE III : MÚTIPLAS LUCHAS PARA SEGUIR DESCOLONIZANDO 134

Descolonizar el sistema fiscal 135

NONHLANHLA MAKUYANA Y GUPPI KAUR BOLA

Deudas coloniales y Reparaciones 138

ENTREVISTA A SAÏD BOUAMAMA POR EL CADTM

Recuadro : Una historia general de África: una lucha contra la amnesia histórica 146

Mana tawwayuq qillqa / escritura quechua sin muletas : diez años después de la impostura 148

PABLO LANDEO MUÑOZ

<i>Recuadro : ¿Por qué se derrumban las estatuas coloniales en América?</i>	158
SABRINA VELANDIA	
La Fábrica de la Ausencia: feminismo decolonial y negrofobia	162
ENTREVISTA A SELAMAWIT D. TERREFE POR FANIA NOËL	
Decolonialidad desde las artes : estrategias, iniciativas, propuestas	171
MARCELLE BRUCE	
<i>Recuadro : Breny Mendoza: teorías decoloniales comparadas</i>	179
Campamento de verano decolonial: ¿quién le teme a los espacios no mixtos y al antirracismo político?	182
SIHAME ASSBAGUE Y FANIA NOËL	
<i>Recuadro : Una semana arraigada en la historia del anticolonialismo</i>	191
LA SEMAINE ANTICOLONIALE	
Autorxs	194
Bibliografía	196
Sitografía y podcasts	198
Filmografía	199
Los últimos números de la colección Passerelle	200

DESCOLONIZAR?
DEFINIR LOS CONCEPTOS,
COMPRENDER
LOS DESAFÍOS

Colonialidad y decolonialidad: manual de instrucción

STÉPHANE DUFOIX, UNIVERSIDAD PARIS NANTERRE

Desde hace aproximadamente cinco años, el término *decolonialismo* apareció en el debate público francés, en los discursos políticos, periodísticos e intelectuales. De la mano de un conjunto de palabras pertenecientes a la misma constelación negativa considerada por sus adversarios como un peligro ideológico para Francia y para la República – woke, lenguaje inclusivo, islamo-izquierdismo, interseccionalidad, neofeminismo, racialismo, comunitarismo –, este término se ha convertido en uno de los símbolos de las amenazas contra la identidad nacional, al «promover el arrepentimiento» y la eventual disolución de la unidad francesa, por hacer hincapié en las diferencias de género, de clase, de religión, de raza, de etnia, etc.

El término parece fácil de entender en boca de sus adversarios. Así, el *Observatoire du décolonialisme et des idéologies identitaires* (Observatorio del decolonialismo y de las ideologías identitarias), creado en 2021 a petición de 76 académicxs, insta a levantarse contra «un movimiento militante» que, en el campo de la universidad y de la investigación, tendría como objetivo «imponer una crítica radical de las sociedades democráticas, en nombre de un supuesto “decolonialismo” y de una “interseccionalidad” que pretende luchar contra las desigualdades asignando a cada persona identidades de “raza” y de religión, de sexo y de “género”». En el página de internet del Observatorio, la «definición» de «decolonialismo» es simple, pero es importante citarla ampliamente:

El decolonialismo empieza con una máxima sencilla: toda afirmación «tú eres» procede de un marco conceptual cultural vinculado a un «yo» que refleja la opinión mainstream de esta cultura. O bien el «yo» la adopta, o al contrario

se somete. Este mecanismo es un «colonialismo» de la mente basado en una máxima sencilla:

Colonizar está mal.

Educar es colonizar las mentes.

Así es que educar está mal.

Este colonialismo existe en todos los niveles de una sociedad: a nivel microlocal donde las correlaciones de fuerza se sostienen gracias a una visión condescendiente del colono hacia el colonizado; a nivel democrático, en el que el colono impone su marco político; a nivel escolar, en el que el colono impone su visión de la historia; a nivel mundial, donde el colono impone su visión de la economía.

El colono, en este caso, es el «germen» de una cultura dominante en cada nivel: es occidental y por lo tanto sometido al imperio norteamericano, es capitalista, es heterosexual: en resumen – es blanco¹–.

Se puede apreciar que no se trata de una definición. Lo que está en juego aquí es la creación de un neologismo – *decolonialismo* – a partir de la afirmación según la cual existiría un conjunto ideológico organizado alrededor de la denuncia de una omnipresencia del colonialismo en todos los niveles de la sociedad. Esta formulación es problemática porque, a pesar de la referencia anterior al imperio norteamericano, los detractores del decolonialismo vinculan su emergencia con los campus estadounidenses y las consecuencias de la apropiación en los Estados Unidos de los escritos de los filósofos franceses Michel Foucault, Jacques Derrida o Gilles Deleuze². En este sentido, sería una «enfermedad extranjera», un virus que amenazaría no solo la integridad de la enseñanza superior y la investigación, sino simplemente la unidad de la República Francesa.

Existe, sin embargo, otra genealogía que permite entender de una forma completamente distinta lo que es la colonialidad y lo decolonial. Se enmarca dentro de un colectivo de autorxs latinoamericanxs que empiezan a reunirse desde la primera mitad de los años 1990. Se articula principalmente alrededor de dos figuras: el sociólogo peruano Aníbal Quijano y el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel. El primero forjó en 1992 la noción de «colonialidad del poder» para nombrar la cara oculta de la modernidad que se instala a partir del siglo XVI³. Las consecuencias de la colonización de América Latina por los europeos se manifiestan mediante la creación y la persistencia, a pesar de la descolonización, de una matriz jerárquica racial, sexual, económica y epistémica, a través de la cual se manifiesta de forma continua la diferenciación entre occidentales y no occidentales. En lo que refiere a

[1] «¿Decolonialismo?», Observatorio del decolonialismo y de las ideologías identitarias, sin fecha, en línea (fr, consultado el 15 de diciembre 2022) https://decolonialisme.fr/?page_id=73

[2] Pierre-André Taguieff, *Pourquoi déconstruire ? Origines philosophiques et avatars politiques de la french theory*, Lontblanc, H & O, 2022.

[3] Aníbal Quijano, «Colonialidad y Modernidad/Racionalidad», *Perú Indígena*, Vol. 13, n° 29, 1992, p. 11-20.

Dussel, insiste en la importancia de entender que la modernidad surgida después de 1492 no es el momento del «encuentro» entre los pueblos, sino el momento del «encubrimiento del Otro»⁴. Además de criticar el peso constante de las estructuras de la colonización, llama al advenimiento de un nuevo periodo, la transmodernidad⁵, donde el universalismo, en tanto discurso occidental, dejaría de existir en pro a un pluriversalismo abierto al diálogo intercultural⁶.

Poscolonial y decolonial

De la misma manera que no hay que confundir colonialismo y colonialidad, el fin de lo primero (el acceso a la independencia política) no implica en absoluto el fin de lo segundo, y por lo tanto no hay que asimilar pensamiento poscolonial y pensamiento decolonial; porque este último viene en gran medida de una ruptura con el primero. Esta ruptura se basa en la cuestión de si es pertinente o no seguir apoyándose en autores occidentales tales como Foucault, Derrida o Gramsci para desarrollar un pensamiento autónomo. Es lo que hicieron ampliamente autorxs consideradxs poscoloniales como Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak o también Ranajit Guha, el fundador de las *Subaltern studies* indias. En el caso de América Latina, durante los años 1990, una parte de la lucha para la decolonización del conocimiento pasa por la búsqueda de un mayor autenticidad de los conceptos y de las referencias, como lo ejemplifica la creación en el año 2000 de la revista *Nepantla*⁷, que concreta la constitución de una nueva opción epistémica, la de lo decolonial respecto a lo poscolonial. Retomando los términos de Ramón Grosfoguel, la ruptura se hace tangible, de esta forma, entre lxs que veían la subalternación desde una crítica posmoderna (es decir una crítica eurocentrista del eurocentrismo) y los que la leían desde una crítica decolonial (es decir, una crítica del eurocentrismo desde los conocimientos subalternizados y silenciados)⁸.

La decolonialidad consiste entonces en un doble movimiento: su objetivo es reducir el alcance universal de las teorías y de los conceptos occidentales remitiéndolos a las condiciones históricas y geográficas de su producción, y así promover las re-emergencias y los resurgimientos de las formas de conocimiento que han sido

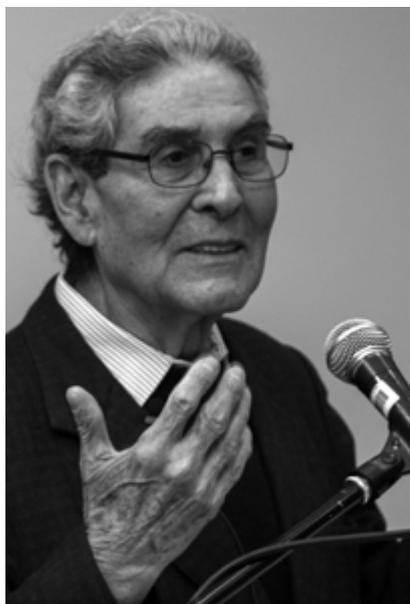
[4] Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid, Nueva Utopía, 1992. 1995

[5] A propósito de la transmodernidad, ver el artículo de Fatima Hurtado en este número de la colección Passerelle.

[6] Enrique Dussel, « Transmodernité et interculturalité (une interprétation à partir de la philosophie de la libération) », en Claude Bouguignon, Ramón Grosfoguel y Philippe. Colin, dir., *Penser l'envers obscur de la modernité. Une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, Limoges, Pulim, 2014, p. 177-212. Versión en castellano y descargable en: <https://redinterculturalidad.wordpress.com/2014/01/26/transmodernidad-e-interculturalidad-enrique-dussel/>

[7] Walter Mignolo, « From Cross-Genealogies and Subaltern Knowledges to Nepantla », *Nepantla : Views from South*, vol. 1, n°1, 2000, p. 1-8.

[8] Ver principalmente Ramón Grosfoguel, « The Epistemic Decolonial Turn », *Cultural Studies*, vol. 21, n°2-3, 2007, p. 211-223, p. 211; ver también Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayan, Universidad del Cauca, 2010, p. 31-36.



CANCILLERÍA DEL ECUADOR (CC BY-SA 2.0)

Aníbal Quijano, sociólogo peruano que acuñó el concepto de colonialidad.



RUTH CHÁVEZ PACHECO (CC BY-SA 4.0)

Portada del libro de Quijano « Modernidad, identidad y utopía en América latina ».

históricamente renegadas⁹. En este marco, ir hacia la decolonialidad no significa ir hacia una simple descolonización, porque la colonialidad abarca una visión más amplia que la visión del colonialismo, y tampoco implica darle las mismas respuestas. En la perspectiva decolonial, se hace hincapié en la capacidad de las poblaciones cultural o científicamente dominadas para deshacerse del control occidental, ante todo para poder imaginar nuevas formas culturales y nuevos léxicos conceptuales o «reencontrar» formas antiguas. La idea de «desconexión», propuesta por Samir Amin en un libro epónimo del 1986¹⁰, y también las ideas de «desprendimiento» de Quijano¹¹, de «delinking», de «desobediencia epistémica» que encontramos sobre todo en el semiólogo argentino Walter Mignolo, apunta a hacer posible un cambio de fundación para afirmar la existencia autónoma de otras formas de conocimiento. En vez de apoyarse en las perspectivas de un universalismo único a lo occidental o de una hibridación general de los diferentes conocimientos locales, el enfoque decolonial invita a incluir las diferencias dentro de otra visión de lo universal. Según los términos de Walter Mignolo, «la noción de desprendimiento guía el vuelco epistémico descolonial hacia una universalidad-otra, es decir, hacia

[9] Walter Mignolo y Catherine Walsh, *On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis*, Durham, Duke University Press, 2018, p. 228.

[10] Samir Amin, *La desconexión : pour sortir du système mondial*, París, La Découverte, 1986.

[11] Aníbal Quijano, «Colonialidad y Modernidad/Racionalidad», art. cit., p.19: «Lejos de eso, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad/modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres.»

la pluriversalidad como proyecto universal¹² ». La dificultad de esta visión es la conciliación – aparentemente paradójica – entre lo universal y lo pluriversal, el segundo siendo la condición del primero. Para esto, se enfatizará la reconquista de formas de conocimiento anteriores, siendo necesario «reconstituirlas» como verdaderas formas de conocimiento:

Mientras el objetivo de descolonización se señalaba mediante la lucha de la población nativa o indígena para expulsar a los colonos de las colonias y formar sus propios Estados-nación sobre las ruinas de las antiguas colonias, decolonialidad ya no tiene por objeto la descolonización. Su objetivo y su orientación, si seguimos el giro propuesto por Quijano, son la reconstitución epistémica. Es imposible conseguirla mediante el establecimiento de una «nueva» escuela de pensamiento dentro de la cosmología occidental¹³.

Viéndolo desde esta perspectiva, el camino hacia la decolonialidad implica una redefinición de los valores relativos a lo local y a lo global. Ya no se orienta hacia la búsqueda de lo universal promovido por los grandes discursos occidentales, sino hacia la promoción de lo «pluriversal»:

Las reconstituciones epistémicas decoloniales (...) no pueden ser consideradas como algo universal global sino como algo pluriversal global. Ninguna decolonialidad universal puede ser cartografiada mediante una historia local y un proyecto único. Justamente esta era la aberración de los proyectos globales modernos (modern global designs). Justamente esta es la aberración de la modernidad occidental, de la occidentalización, y de la re-occidentalización¹⁴.

Este pensamiento complejo, del cual aquí solo es posible dar a conocer un panorama demasiado resumido, y que habría que profundizar con la mención de los trabajos del antropólogo norteamericano-colombiano Arturo Escobar¹⁵, ejerce una profunda influencia a escala mundial hoy en día. Sus hipótesis, sus conceptos, lxs numerosxs autorxs (Quijano, Dussel, Mignolo, Escobar, etc.) son citadxs en todo el mundo. Sin embargo, el caso de Francia nos muestra que la recepción del pensamiento decolonial puede verse perjudicada por diversos factores intelectuales y políticos.

El antiguo marco del discurso neo-republicano

¿Cómo podemos explicar que términos académicos como *poscolonial* o *decolonial* – en particular bajo su forma hiperpolitizada y, por lo tanto, científicamente desca-

[12] Walter Mignolo, *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la decolonialidad*. Ed. del Signo. Buenos Aires, 2010.

[13] Walter Mignolo y Catherine Walsh, *On Decoloniality*, *op. cit.*, p. 228, subrayado en el texto original (la traducción al castellano esta en base a la traducción hacia el francés en la versión original de este artículo).

[14] *Ibid.*, p. 231.

[15] Arturo Escobar, *Sentir-penser avec la Terre. L'écologie au-delà de l'Occident*, Paris, Le Seuil, 2018, 1^{ra} edición colombiana, 2014.

lificada *decolonialismo* – se hayan convertido en Francia en palabras acusatorias, en verdaderos anatemas contra las personas que los usan?

Una de las razones es relativa, obviamente, al momento en el que adquirieron mayor visibilidad a través de debates mediáticos, intelectuales y políticos. Reivindicados por algunos grupos militantes, como el Manifiesto de los Indígenas de la República (ahora, el Partido de los Indígenas de la República) en 2005, pero también – con respecto a lo decolonial – desde la mitad de los años 2010 por diferentes movimientos sociales activos en luchas contra las discriminaciones, estos términos se han convertido en el blanco de intelectuales y de políticos, que consideran que conllevan un riesgo de que surja una historia de Francia marcada por la culpabilidad de la esclavitud, de la colonización y de la gestión de la inmigración, así como un ataque a la dimensión unitaria del pueblo francés, que desaparecería en favor de identidades de raza, género, etnia, religión, etc.

Esta visión particular se ubica también de manera específica dentro de una historia más larga, la de un neo-republicanismo que se viene instalando progresivamente desde hace algo más de treinta años en Francia. El año 1989 es sin duda uno de los primeros momentos fuertes de la formación de este discurso neo-republicano, organizado en gran medida alrededor de la idea de «excepción francesa»; primero con la crítica intelectual de las ceremonias del bicentenario de la Revolución, que algunos consideraron demasiado multiculturales, y después con los principios del «caso del velo»¹⁶ a partir del mes de septiembre. En los años 1990 se construye un amplio consenso político alrededor de varias nociones: la excepción republicana francesa, el universalismo de los valores republicanos y la indivisibilidad del pueblo francés. Estas nociones han sido utilizadas para afirmar que es imposible y peligroso alterar la idea de Francia, desde arriba o desde abajo, mediante procesos supranacionales, como la europeización o la mundialización económica querida por el GATT (*General Agreement on Tariffs and Trade*), o mediante reivindicaciones de reconocimiento infranacional.

El artículo 1 de la Constitución de 1958, que declara que Francia es una república «indivisible, laica, democrática y social», sirve de soporte a esta concepción de la excepcionalidad nacional. Por otra parte, la crítica a Estados Unidos es omnipresente a lo largo de este periodo en el discurso político e intelectual, porque ofrece la posibilidad de defender la visión de una nación unida que se opondría en todo aspecto a un país plagado por la violencia, dividido en comunidades – raciales, étnicas, religiosas, sexuales, etc. – y principal exportador de la «ideología» multicultural. La oposición fundamental entre los dos modelos políticos no implica sólo a estos regímenes, sino también al motor de estos regímenes. En el discurso

[16] NdT: el «velo» o velo islámico se refiere al hijab (del término árabe *hiyāb*), pañuelo con el que se cubren algunas mujeres de confesión musulmana. Existen varios tipos a los que se denominan de manera genérica hijab. Con el tiempo se convirtió en un elemento crucial de la estigmatización racista contra las mujeres musulmanas, sin importar su origen o nacionalidad.

neo-republicano, el universalismo francés es la antítesis de «comunitarismo» estadounidense.

En las décadas del 2000 y del 2010 se continúa en ese sentido. Los debates relativos a la laicidad en 2004 o a la ley en relación al ocultamiento de los rostros en el espacio público (2010) siguen formando parte de la misma matriz discursiva. Esta se nutre también del «debate sobre la identidad nacional» de 2009-2010; de las polémicas contemporáneas sobre «arrepentimiento»; o de los derribos de estatuas, al contribuir a la valorización de una «leyenda nacional» cuya unidad histórica, cultural y civilizadora no puede ponerse en tela de juicio.

¿De qué manera esto afecta la práctica de las ciencias sociales y de las humanidades? De hecho, muy directamente. Por un lado, desde los años 2000, los trabajos constructivistas en ciencias sociales se encuentran bajo la acusación de no «crear» en la identidad nacional, en su esencia, ¡y de apoyar de esta forma el pluralismo y la diversidad! Por otro lado, es notable la transformación, a lo largo de los últimos veinte años, de una parte de los objetos de investigación. La proliferación de trabajos relacionados con el género, la raza, la etnicidad, lo religioso, las identidades y las discriminaciones –temáticas sostenidas por una nueva generación de investigadores que se sienten directamente «afectadx» por estos nuevos objetos–, generó «tensiones» en algunxs universitarixs mayores, y contribuyó a relativizar algunas perspectivas explicativas, como las de las clases sociales, en pro a enfoques más ampliamente «identitarios» y constructivistas. Si lxs partidarixs de una perspectiva universalista atacan cada vez más a las ciencias sociales, es porque consideran que, de la misma forma que la ley francesa defiende «los valores de la República», el universalismo científico no debe tolerar los ataques académicos a la indivisibilidad que, como el multiculturalismo político, y bajo su misma forma, provendrían del otro lado del Atlántico y pondrían en peligro la unidad de Francia.

Parece, sin embargo, que el peligro más grande sea el de la miopía y de la insularidad que caracteriza nuestras visiones de las ciencias sociales. En gran medida incapaces de ver desde lejos y de apreciar –sin necesariamente abrazar– los debates que se dan a nuestro alrededor, seguimos hundiéndonos en un discurso nostálgico y legendario de las ciencias sociales, mientras que en las principales regiones del mundo (América Latina por supuesto, pero también en el mundo árabe, en África subsahariana, en Europa Central y Oriental, o también en Asia), los debates sobre el futuro de las ciencias sociales se están dando desde hace ya mucho tiempo.

¿Qué son los «estudios decoloniales» latinoamericanos?

CAPUCINE BOIDIN, IHEAL

Hoy, las palabras «decolonial» o «decolonialismo» parecen sobre todo eslóganes políticos, ya sean enarbolados orgullosamente por algunxs militantes antirracistas, o que se conviertan en el blanco de una minoría conservadora. En realidad, la mayoría de ellxs conocen poco o mal los trabajos de investigadorxs de América Latina y del Caribe que desarrollan, desde mediados de los años 1990, una serie de trabajos en ciencias sociales (sociología, economía, filosofía, antropología y semiótica) en el marco de un grupo llamado «grupo modernidad/colonialidad», «transmodernidad», «estudios posoccidentales» o «estudios decoloniales». Esta corriente ha sido objeto de críticas superficiales, relacionadas con los debates políticos nacionales, incluso continentales. Así los estudios decoloniales son más bien criticados desde la izquierda en Latinoamérica y desde la derecha en Europa. ¿Qué está pasando en realidad? ¿Qué escriben lxs autorxs latinoamericanxs decoloniales?

Analicemos primero las diferencias entre el anticolonialismo de los años 1950-1960, los estudios poscoloniales de habla inglesa de los años 1980 y los estudios decoloniales de habla hispana de los años 1990-2000. El anticolonialismo se desarrolla durante las luchas de independencia de los países africanos y asiáticos, sobre todo de cara a la metrópoli francesa e inglesa. Aimé Césaire y Franz Fanon, quienes escriben en francés, son las grandes referencias del anticolonialismo: deconstruyen tanto la mirada condescendiente de lxs colonizadorxs hacia las sociedades que han colonizado, como la interiorización de una superioridad metropolitana por parte de las élites locales.

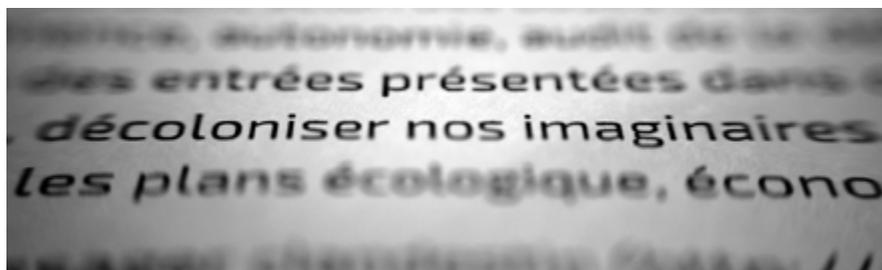
Los estudios poscoloniales tienen dos epicentros, ambos proceden de la Commonwealth: las facultades de letras australianas alrededor de la obra emblemática

The Empires writes back de Bill Ashcroft; y un grupo de historiadorxs de la India que coordina los *Subaltern Studies*. Críticxs a los grandes discursos de la modernidad, del orientalismo pero también a los nacionalismos reductores y esencializantes en sus propios países independientes, reivindican y asumen su carácter híbrido, así como el de sus mundos. En su mayoría provienen de las castas superiores de sus países, estudian en las mejores universidades de Inglaterra y escriben en inglés. Progresivamente se ganan el reconocimiento y la legitimidad en los centros mundiales del conocimiento (Estados Unidos e Inglaterra, sobre todo), celebran la poética del fragmento en un mundo globalizado, analizan minuciosamente la complejidad de sus culturas intrincadamente relacionadas y marcadas por su pasado colonial; y disertan desde la filosofía sobre la posibilidad misma de lxs subalternxs de poder hablar.

Los estudios decoloniales provienen, a su vez, de las ciencias sociales latinoamericanas, un espacio marcado por una historia colonial diferente (ibérica), más antigua (en el siglo XVI) y sobre todo una independencia precoz (en el siglo XIX), a veces anterior a la independencia de algunos países europeos como Grecia o Italia. El contexto histórico y lingüístico de surgimiento difiere entonces radicalmente comparado con el de los autores anticoloniales –principalmente francófonos– y el de los estudios poscoloniales anglófonos. Además, los estudios decoloniales provienen de las ciencias sociales, en particular de la sociología, de la antropología y de la economía. Han sido influenciados por una larga tradición marxista y materialista latinoamericana, que va a la par y al ritmo de los grupos revolucionarios y de los movimientos sociales urbanos de América Latina, y que rompe con los enfoques principalmente literarios e históricos de los estudios poscoloniales. Y para terminar, sus ideas y sus orientaciones son diferentes: según la perspectiva decolonial, el racismo es indisociable del capitalismo mundial que nace en 1492 con la conquista de América. Y la independencia política del siglo XIX no supuso el fin de la dominación económica y simbólica que ejercen las ex-metrópolis: la colonialidad del poder, del saber y del ser sigue reproduciéndose cada día en las estructuras materiales y de las ideas del sistema mundo.

Existe, sin embargo, un punto en común entre los estudios poscoloniales y decoloniales: lxs autorxs latinoamericanxs que dieron a conocer estos estudios decoloniales circulan, estudian y publican en las universidades norteamericanas. Es de hecho lo que le permite a este grupo tomar conciencia de sus diferencias con los poscoloniales. No obstante, subrayamos el hecho de que se empeñan en publicar en español y tienen un marcado interés por las lenguas indígenas; incluso llegan a veces a tener una visión romántica de ellas, desconectada de la realidad. Vuelven a conectar con los grandes relatos emancipatorios a los cuales habían renunciado los poscoloniales, y de forma significativa, vuelven a leer e integran a autores anticoloniales como Franz Fanon entre sus autores de referencia.

¿Qué dicen los discursos decoloniales que no hayan dicho ya los discursos anticoloniales y los poscoloniales? Aníbal Quijano, que forjó el término «colonialidad», ya no



JÉRÉMY BOUGHEZ (CC BY-SA 2.0)

piensa «la colonización del imaginario de los dominados»¹ solo como una *herencia* de la colonización que sufren *todavía* lxs ex-colonizadxs en el marco actual de Estados Naciones formalmente independientes. Ya no es tampoco un factor explicativo del subdesarrollo de la región latinoamericana. La «colonialidad» acaba siendo, con Quijano, un fenómeno sociohistórico mundial de largo recorrido, que tiene que ser explicado, y que es co-extensivo de la modernidad. Según él, «tal coetaneidad entre la colonialidad y la elaboración de la racionalidad-modernidad no fue de ningún modo accidental»². Para que Descartes pudiese escribir «pienso, luego existo» y considerarse como un sujeto pensante en sí mismo y para sí mismo, que produce un conocimiento sobre un objeto exterior a él y que posee cualidades propias, hay que empezar por negar que el conocimiento es intersubjetivo y relacional. Para considerar que su punto de vista es racional y universal, es preciso formar parte de los amos de la estructura mundial del poder, posición que la Europa de Descartes obtiene mediante la conquista de las Américas. En las relaciones intersubjetivas, solo el sujeto occidental es de esta manera racional, cuando los demás solo pueden ser irracionales y «objetos de conocimiento», apropiables. Para pensar de otra forma hay que liberarse de «la prisión de la colonialidad»³.

En el artículo que escribe el mismo año con Immanuel Wallerstein, Aníbal Quijano desarrolla una segunda idea clave, que el racismo no es solo una ideología que justifica *a posteriori* al sistema mundo sino que es co-substancial al funcionamiento del capitalismo. El capitalismo, tal como se materializa con la conquista de las Américas, instauro una división racial del trabajo a nivel mundial. Más tarde, en el año 2000, Aníbal Quijano articula tres formas de colonialidad (la colonialidad del poder, del saber y del ser); y detalla la lógica del sistema mundial de poder, como sistema que organiza las existencias, basado en la clasificación social de la población mundial (racismo), el control de los recursos y de los productos del trabajo (empresa capitalista), de la sexualidad (familia burguesa), de la autoridad

[1] Si tuviéramos que elegir un solo artículo para leer, sería: Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad/ racionalidad”, *Perú indígena*, 13(29): 11-20. También aparece como capítulo en Heraclio Bonilla (dir.), *Los conquistados, 1492 y la población indígena de las Américas*, CLACSO, Ediciones Libri Mundi, 1992, p. 437-447.

[2] Quijano, 1992, op. Cit, p. 14.

[3] Quijano, 1992, op. Cit, p. 20.

(Estado-nación), de la intersubjetividad (eurocentrismo)⁴. Para decirlo de otra forma, la colonialidad del poder es ante todo una perspectiva para entender no solo a América Latina sino el sistema mundo en su conjunto.

En 2008, María Lugones profundiza de manera significativa la propuesta de Aníbal Quijano al proponer el concepto de «colonialidad del género» en un artículo publicado en español⁵ y en inglés⁶. Primero, subraya un límite del pensamiento de Quijano que «parece dar por sentado que la disputa por el control del sexo es una disputa entre hombres, sostenida alrededor del control, por parte de los hombres, sobre recursos que son pensados como femeninos». Esta visión que reduce a las mujeres a un estado de objeto-recurso y les niega cualquier capacidad para pensar o actuar, proviene precisamente de la «construcción “engenerizada” del conocimiento» moderno/colonial. María Lugones se apoya en trabajos que han buscado demostrar que las sociedades precoloniales de África y de América daban indicios, o bien de una ausencia de género, o de ginecocracias, o de un reconocimiento de la homosexualidad femenina y masculina. El patriarcado solo habría surgido a partir de la colonialidad/modernidad. Este último punto fue a su vez cuestionado por Rita Laura Segato, que propone más bien distinguir el patriarcado de baja intensidad de las sociedades precoloniales y el patriarcado de alta intensidad de las sociedades modernas/coloniales⁷.

Otro punto de debate trata de la manera de pensar el mestizaje y el porvenir de las comunidades indígenas y afroamericanas de América Latina: si el mundo entero es permanentemente moldeado por la colonialidad del poder, no existe exterioridad pura y radicalmente otra a partir de la cual poder criticarla o darle la vuelta, solo residuos y fallas siempre provisionales, críticas siempre parciales y frágiles. La posibilidad misma de poder salir de la «prisión de la colonialidad» está en juego en estas reflexiones.

Última línea de debate interno, cada una de las autorxs que todavía se reivindica decolonial articula en distintos grados su vida académica y su vida militante; y varixs son lxs que critican «la academización del pensamiento crítico», o incluso su mercantilización y cosificación para poder preservar un pensamiento siempre en movimiento y relacionado con las inquietudes de las mujeres y de los hombres que los rodean.

-
- [4] Aníbal Quijano, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en Edgardo Lander (dir.), *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp.201-46.
- [5] María Lugones. «Colonialidad y Género», *Tabula Rasa*, n°9 (diciembre 2008), pp.73-102.
- [6] María Lugones. «The Coloniality of Gender», en *The Palgrave Handbook of Gender and Development: Critical Engagements in Feminist Theory and Practice*, dir. Wendy Harcourt (London : Palgrave Macmillan UK, 2016), 13-33. https://doi.org/10.1007/978-1-137-38273-3_2. Este capítulo reproduce el artículo 'The Coloniality of Gender' publicado anteriormente en la revista online *Worlds & Knowledges Otherwise* | Primavera 2008.
- [7] Rita Laura Segato, «Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad», en Rita Laura Segato, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda* (Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros, 2015), pp. 69-99.

Este artículo se basa en la coordinación de un dossier para *Cahiers des Amériques latines* identificado como una de las primeras introducciones de esta corriente en Francia (2010), en un seminario organizado en colaboración con Ramón Grosfoguel en 2011 y publicado en los años posteriores⁸, en el trabajo de traducción e introducción de Claude Rougier Bourguignon desde el 2014⁹ y en las críticas y traducciones de colegas francesxs que dan a conocer los feminismos decoloniales en Francia: los *Cahiers du Cedref*¹⁰ desde 2011, el capítulo de síntesis de Jules Falquet¹¹, una antología y unas traducciones recientes de Rita Laura Segato. El objetivo es dar a conocer a un público francófono algunos elementos para entender la historia social de las ideas y de la red de investigadorxs, en su mayoría latinoamericanxs y del Caribe, que lo reivindican. No es exhaustivo y su historia seguirá escribiéndose en los próximos años.

[8] Caroline Rolland-Diamond et al. «Déprovincialiser les universités européennes», *IdeAs. Idées d'Amériques*, n°2 (8 de febrero 2012) <http://ideas.revues.org/278>

[9] Destacamos el trabajo de traducción de Claude Bourguignon Rougier, Philippe Colin y Ramón Grosfoguel, *Penser l'envers obscur de la modernité: une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, Collection Espaces humains 21 (Limoges : Pulim, 2014). Y bajo la dirección de Claude Bourguignon Rougier *Un dictionnaire décolonial, perspectives depuis Abya Yala Afro Latino América*, en línea desde 2022: <https://scienceetbiencommun.pressbooks.pub/colonialite/front-matter/introduction/>

[10] Ver « Théories féministes et queer décoloniales » (n°18, 2011), « Intersectionnalité et colonialité » (n° 20, 2015) y « épistémologies féministes décoloniales » (n° 23, 2019).

[11] Jules Falquet, *Imbrication: femmes, race et classe dans les mouvements sociaux* (Vulaines-sur-Seine: Ediciones Croquant, 2019).

Hacia un pluriversalismo transmoderno y decolonial

FÁTIMA HURTADO LÓPEZ
UNIVERSIDAD PARIS 1 – PANTHÉON-SORBONNE

El universalismo es uno de los conceptos y de los valores relacionados con el movimiento de la Ilustración, concepto reivindicado por la República francesa, junto al de tolerancia, libertad, democracia y de igualdad de derechos y deberes. En la época de la Ilustración, la noción de universalismo constituía un verdadero progreso hacia la emancipación. Defender el universalismo era defender la idea que existía una esencia común a todos los seres humanos sin excepción, independiente de cualquier atadura o arraigo particular, y permitía proclamar la igualdad de todos los seres humanos en dignidad y en derechos¹.

¿Por qué, entonces, este universalismo moderno se encontró en el centro de numerosas controversias y debates políticos? Porque el concepto moderno de universalismo en realidad también sirvió para justificar el colonialismo. Como señala Samir Amin: «la cultura moderna dominante pretende estar fundada en el universalismo humanista. En realidad, en su versión eurocéntrica, se inscribe contra él. Porque el eurocentrismo lleva en sí la destrucción de los pueblos y de las civilizaciones que se resisten a la expansión del modelo». Así pues, la visión universalista de los derechos humanos, que era fundamental en la Declaración de 1948, ha sido cuestionada desde entonces por varios frentes. En este sentido, se ha podido objetar el hecho de que estos derechos han sido creados por Occidente, y por lo tanto, están marcados por este origen particular.

Por lo tanto, pretender imponer esta concepción, en realidad particular, de los derechos humanos a todos los seres humanos, se consideraría como una nueva forma de etnocentrismo e imperialismo cultural occidental. La primera crítica fuerte contra el universalismo moderno es la de haber instituido la particularidad occidental como modelo universal. Así, «la comunicación a fin de llegar a normas

[1] Cf. Lochak, D., *Le droit et les paradoxes de l'universalité*, PUF, 2010.

susceptibles de ser compartidas por todos aparece, no como un libre debate entre sujetos responsables de lo que enuncian, sino como una sublimación de relaciones de fuerza, donde unos imponen a otros, en cuanto a valores o referencias universales, lo que solo es la expresión de sus perspectivas particulares»².

También se criticó al universalismo moderno en cuanto a su abstracción. Se trata de hecho de una concepción que solo permite las manifestaciones de los particularismos en el espacio privado. El universalismo moderno se fundamenta entonces en un sujeto abstracto y una suspensión de las diferencias como necesidad para llegar a la igualdad. El sujeto enunciador de lo universal, por lo tanto, es un sujeto que pretende ser «sin rostro y sin lugar³», «diberado, vaciado de cualquier corporeidad y cualquier contenido, de cualquier ubicación en la cartografía del poder global a partir de la cual se opera la producción de los conocimientos⁴». Ahora bien, ¿la supresión de las diferencias permite realmente acceder a una universalidad e igualdad efectivas?

Sin embargo, el riesgo de dejar atrás el universalismo desde arriba, abstracto, y sus desviaciones imperialistas y unificadoras, es caer en su opuesto: un relativismo total, una negación de la idea de una unidad del género humano y un surgimiento de ideologías identitarias y comunitaristas. Otro riesgo es el de simplificar los debates a estas dos alternativas y el de acusar cualquier crítica al universalismo moderno de ser necesariamente «indigenista», relativista e identitaria. Pues bien, ¿el debate se reduce solo a esta dicotomía binaria y de polarización extrema? ¿Podemos escapar del dilema que opone los particularismos relativistas con el universalismo abstracto (un seudo-universalismo, en el fondo igual de particular y etnocentrista)? ¿Cómo decolonizar el universalismo moderno sin caer en particularismos provinciales aislados? El contexto actual necesita una aclaración de los términos y una nueva definición de lo universal, un universal no de salida y desde arriba, sino de llegada y de diálogo. Criticar los excesos del universalismo moderno centrado en Occidente, abstracto y homogeneizador, con sus derivas imperialistas, no implica necesariamente un retorno culturalista de tinte fundamentalista, ni la negación de toda referencia a lo universal. Son posibles otras salidas más matizadas. Se trata pues de subrayar la importancia de reflexionar sobre las condiciones necesarias para un verdadero universalismo. La tercera vía propuesta en esta reflexión se queda paradójicamente dentro del universalismo, pero dentro de un universalismo en construcción permanente y abierto a la diversidad.

Un universalismo como pensamos que debe ser, para ser auténtico, concreto y *pluriversal*.

[2] Renaut, A., « Les conditions d'un universalisme ouvert à la diversité », *Sens public*, 2007. <http://sens-public.org/articles/455/>

[3] Grosfoguel, R., « Vers une décolonisation des "uni-versalismes" occidentaux : le "pluri-versalisme décolonial" » d'Aimé Césaire aux zapatistas », en *Ruptures Postcoloniales*, Paris, La Découverte, 2010, p. 123.

[4] *Idem*.

Los aportes de pensadores afrocaribeños a los debates entre lo particular y lo universal

Encontramos esta crítica a lo universal abstracto moderno, que no se encierra en identidades particulares y reivindica la apertura de lo universal hacia el reconocimiento de la diferencia, en uno de los mayores pensadores afrocaribeños: Aimé Césaire, nacido en Martinica en 1913 y profesor de Frantz Fanon. Se conoce a Césaire principalmente por haber introducido y defendido, en reacción al proyecto colonial de asimilación cultural, el concepto de negritud para designar el conjunto de características y valores culturales de los pueblos negros y la pertenencia a estos pueblos. Pero la obra de Aimé Césaire también es imprescindible para «aclara la confusión alrededor de los debates sobre la identidad y perseguir falsos universalismos⁵».

En su carta de dimisión del Partido comunista francés en 1956, dirigida al secretario general de la época Maurice Thorez, Césaire cita algunos de los defectos más evidentes que encontró en los miembros de este partido, y en particular «su convicción [...] de la superioridad omnilateral de Occidente; su creencia en que la evolución tal como se ha desarrollado en Europa es la única posible; la única deseable; aquella por la cual el mundo entero deberá pasar.⁶» Césaire dimite del Partido comunista francés porque el anticolonialismo de los comunistas europeos porta aún los estigmas del colonialismo contra el que lucha. De esta forma, ataca el reduccionismo y el universalismo abstracto del pensamiento marxista europeo (y eurocéntrico) que implica que no habrá jamás una variante del comunismo africana, o malgache, o de las Antillas, etc. porque el comunismo francés y europeo encuentra más cómodo imponerles la suya. Aimé Césaire denuncia entonces lo que califica de reduccionismo europeo, «la tendencia instintiva de una civilización eminente y prestigiosa a abusar de su propio prestigio para hacer el vacío a su alrededor, reconduciendo abusivamente la noción de universal [...] a sus propias dimensiones⁷». Pero ninguna civilización tiene el «monopolio de la belleza o de la inteligencia». Sin embargo Césaire se anticipa a una objeción:

¿Provincianismo? En absoluto. No me entiero en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por disolución en lo «universal». Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, rico de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares⁸.

[5] Birnbaum, J., «Nadia Yala Kisukidi : "Aimé Césaire construit une politique des solidarités" », *Le Monde*, 10 avril 2019.

[6] Césaire, A., «Lettre à Maurice Thorez [1956] », en G. Ngal, *Le Discours sur le Colonialisme d'Aimé Césaire*, Paris, Présence Africaine, 1994, p. 138. Edición en castellano *Discurso sobre el colonialismo, Carta a Maurice Thorez*, Madrid, Akal, 2006, p.81

[7] Césaire, A., *Discours sur le colonialisme, suivi de Discours sur la négritude*, Paris, Présence Africaine, 2004, p. 85. / Ídem p.87

[8] Césaire, A., «Lettre à Maurice Thorez [1956] », *op.cit.*, p. 141 / Ídem p.84



MR. THEKLAN (CC BY-SA 2.0)

Foto de la Escuela Primaria Rebelde Autónoma Zapatista (Chiapas, México). El mural dice: « La educación autónoma construye mundos diferentes donde quepan muchos mundos ».

Césaire defiende «lo universal, por supuesto [...] pero no por negación, sino como profundización de nuestra propia singularidad [...] Nuestro compromiso tiene sentido solo si se trata de un re-enraizamiento, esto es cierto, pero también de una expansión, de una superación y de la conquista de una nueva y más amplia fraternidad⁹». Contra el universalismo abstracto y monológico que establece relaciones verticales e imperiales entre los pueblos, Césaire reivindica un universalismo a la vez arraigado (echando raíces en una realidad concreta) y dialógico, es decir horizontal y fraternal. Esta nueva y más amplia fraternidad en contra de lo que Césaire llama el reduccionismo europeo es entonces la de un universalismo «otro» y concreto, en el que se depositan todos los particulares, lo que en 1988 Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant han llamado «la posibilidad de un mundo difractado pero recompuesto, la armonización consciente de las diversidades conservadas: la diversidad¹⁰». Es un «*pluri-verso*» en lugar de un «*uni-verso*», y supera de esta forma los escollos de los fundamentalismos eurocéntricos y tercermundistas. La intuición filosófica de Césaire ha sido así una fuente de inspiración importante para la elaboración de la noción de *pluriverso*.

Los aportes del pensamiento crítico latinoamericano a la construcción de un universalismo «otro», concreto y *pluriversal*

En estos debates entre lo particular y lo universal, los aportes conceptuales de lxs investigadorxs críticxs latinoamericanxs han sido muy enriquecedores. Primero

[9] *Idem.* p.91

[10] Bernabé, J., Chamoiseau P. et Confiant, R., *Éloge de la créolité*, Paris, Gallimard, 1993, p. 54.

a partir de los años 1960, con la filosofía de la liberación y en particular con su fundador, Enrique Dussel. Más tarde, a partir de los años 1990, con lxs autorxs reunidxs alrededor de los estudios llamados «modernos/coloniales» o «decoloniales». Estas diferentes corrientes, aunque distintas, están estrechamente relacionadas y se profundizan y se enriquecen mutuamente. Juntas, son el origen de muchas innovaciones conceptuales en la reflexión para un universalismo otro, concreto y *pluriversal*.

Enrique Dussel y la filosofía de la liberación

Enrique Dussel es un filósofo argentino fundador de la corriente llamada filosofía de la liberación. Dicha corriente nació en América Latina en los años 1960 y ha sido desde su origen un movimiento colectivo, resultado del trabajo de diferentes pensadorxs. En su conjunto, quienes han desarrollado esta corriente de pensamiento crítico comparten la convicción que para llegar a una filosofía auténtica y original, América Latina necesitaba un doble proceso de liberación. Por una parte, las nuevas ciencias sociales latinoamericanas habían mostrado el carácter esencialmente estructural de la dependencia económica, por lo que la liberación se entendía en primer lugar como una ruptura con el sistema de dependencia. Por otra parte, liberarse de la dependencia implicaba también una descolonización intelectual, es decir una ruptura con las tradiciones de pensamiento occidentales, que estxs autorxs consideraban como insuficientes para pensar su propia realidad y transformarla.

Entre las mayores innovaciones conceptuales que Dussel aportó al debate que nos ocupa, destaca la introducción de la noción de *transmodernidad*. Para Dussel, detrás del concepto emancipador de la modernidad se esconde un mito de encubrimiento del Otro, basado en dos conceptos estrechamente relacionados: el eurocentrismo, es decir «la imposición violenta a otras particularidades [...] de la particularidad europea con pretensión universalista^[11]», y el fraude desarrollista, es decir la posición según la cual se considera que el desarrollo que Europa ha conocido debe ser imitado unilateralmente por todas las culturas. El eurocentrismo conduce, pues, a una negación de co-temporalidad entre los pueblos: el Otro es negado, encubierto, considerado como bárbaro, salvaje, atrasado o subdesarrollado. Según Dussel:

Los indios ven negados sus propios derechos, su propia civilización, su cultura, su mundo... sus dioses en nombre de un «dios extranjero» y de una razón moderna que ha dado a los conquistadores la legitimidad para conquistar. Es un proceso de racionalización propio de la Modernidad: elabora un mito de su bondad («mito civilizador») con el que justifica la violencia y se declara inocente del asesinato del Otro^[12].

[11] Dussel, E., 1492, *el encubrimiento del otro, hacia el origen del "mito de la modernidad"*, Plural editores, 1994, p.31

[12] *Ibid.*, p. 56

Esta «modernización» es como el pasar de la potencia (de los mundos coloniales) al acto (o el ser de Europa), un proceso de imitación. Santiago Castro-Gómez, integrante del grupo Modernidad/Colonialidad, concuerda con Dussel en este aspecto, y escribe que «el mito eurocéntrico de la modernidad [ha confundido] la particularidad europea con la universalidad, y la colonialidad con el pasado de Europa». En este contexto, hablar de «encuentro entre dos mundos» es para Dussel un eufemismo. Es por eso que, según Dussel, Europa se enfrenta hoy con «la necesidad de una mundialidad analógica, y no de una universalidad unívoca dominadora¹³».

Dussel critica también las soluciones «posmodernas» que, según él, acaban en una nueva absolutización: la de un diferencialismo también dogmático en su defensa de una heterogeneidad irreductible de las diferencias que impiden la posibilidad de cualquier diálogo. El autor se sitúa así, paradójicamente, en el marco de lo universal. En este sentido, si el diferencialismo tiene la ventaja de garantizar un mundo plural en el cual es posible ejercer el disenso, desde el punto de vista del filósofo de la liberación, tiene el gran inconveniente de no transformar los términos de la conversación ya que se mantiene a pesar de todo la dicotomía entre «nosotros» y los «otros». Así, si Dussel ha podido calificar, en sus escritos de los años 1970, su propia propuesta filosófica de «posmoderna» para subrayar la necesidad de superar la modernidad, a partir de los años 1990, intentará desmarcarse de los posmodernos y propondrá el término de «transmodernidad» para su filosofía:

Después del «fin de la modernidad», es necesario imaginar una utopía histórica de vida, una «transmodernidad» planetaria [...]. Y para ello, una Ética de la Liberación debe contar con la razón, con criterios éticos supra regionales, planetarios [...]. Es necesario saber discernir lo positivo de la crítica de los postmodernos, lo positivo de la modernidad, y la afirmación de lo valioso de la exterioridad del mundo de la vida de Sur, para imaginar un proyecto de liberación, alternativo, ético y necesario para la mayoría de la humanidad, y las mediaciones institucionales para su efectiva realización¹⁴.

El concepto de «transmodernidad» lo propone Dussel para afirmar tanto la Modernidad y su alteridad negada. La filosofía de la liberación es un «proyecto pre-moderno» ni una «afirmación folclórica del pasado». Tampoco es «un proyecto anti-moderno» ni un «proyecto posmoderno como negación de la Modernidad como crítica de toda razón, para caer en un irracionalismo nihilista. Debe ser un proyecto «transmoderno» (y sería entonces una «Trans-Modernidad») por subsunción real del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada («el Otro» de la Modernidad) por negación de su carácter mítico

[13] Dussel, E., «Expansión de la cristiandad, su crisis y el momento presente», *Concilium*, n°220, 1988, p.483.

[14] Dussel, E., *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, México, Universidad Iberoamericana Plantel Golfo Centro, 1999, p.63.

(que justifica la inocencia de la Modernidad sobre sus víctimas y por ello se torna contradictoriamente irracional)»¹⁵. La afirmación dusseliana de la diferencia no renuncia entonces a las condiciones y a los principios éticos universales, y por lo tanto a la universalidad de una razón ética que, criticando los excesos de la razón moderna occidental, apunta a una universalidad otra, la que llamará más tarde con el grupo Modernidad/colonialidad el «pluriversalismo transmoderno». Así, para Dussel, «la afirmación y emancipación de la Diferencia va construyendo una universalidad novedosa y futura. La cuestión no es Diferencia o Universalidad, sino Universalidad en la Diferencia, y Diferencia en la Universalidad»¹⁶.

El grupo de investigación Modernidad/Colonialidad: hacia un pluriversalismo transmoderno decolonial

El grupo Modernidad/Colonialidad es un grupo de investigación heterogéneo y multidisciplinario que nació a mediados de los años 1990 en América Latina¹⁷. La tesis básica del grupo afirma que la colonialidad no deriva de la modernidad, sino que es constitutiva de ella. En realidad, la negación de la co-temporalidad, resultante de la modernidad, es decir, la idea de vivir en espacios geográficos diferentes y, al mismo tiempo, no compartir el mismo tiempo histórico, suponía que el destino de cada región se concebía como independiente del de las demás regiones. Así, la modernidad se considera un fenómeno exclusivamente europeo que encuentra su origen en experiencias intra-europeas.

En la visión tradicional de la modernidad, la colonialidad no se considera como un fenómeno constitutivo de la modernidad, sino como derivado de ella. Frente a eso, el grupo Modernidad/Colonialidad propone una relectura deconstructiva de la visión tradicional de la modernidad, una crítica del eurocentrismo y una revalorización de las culturas y epistemes¹⁸ subalternizadas por la cultura y la episteme occidental. El grupo distingue *colonialismo* y *colonialidad*, y por lo tanto, *descolonización* y *decolonialidad*¹⁹. De este forma, el término «colonialidad» hace referencia a un tipo de poder que nació del colonialismo moderno, pero que se aplica a ámbitos que no sean jurídicos o políticos. El colonialismo precedió la colonialidad, pero esta sobrevivió al colonialismo y fue más profunda y duradera que este. Por consiguiente, el mundo –a principios del siglo XXI– necesita una segunda descolonización, es decir, una *decolonialidad* que complete la *descolo-*

[15] Dussel, E., 1492, *el encubrimiento del otro, hacia el origen del "mito de la modernidad"*, Plural editores, 1994, p.178

[16] Dussel, E., «La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad en los estudios latinoamericanos», en E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée, 2001, p. 450.

[17] Entre las principales figuras que forman el movimiento se encuentran: el filósofo de la liberación Enrique Dussel, los sociólogos Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel y Edgardo Lander, el especialista en semiótica y teórico de la cultura Walter Mignolo, los filósofos Santiago Castro-Gómez, Eduardo Mendieta y Nelson Maldonado-Torres, los antropólogos Arturo Escobar, Eduardo Restrepo y Fernando Coronil, la especialista en semiótica Zulma Palermo, las lingüistas Catherine Walsh y Freya Schiwy, entre otrxs.

[18] Episteme: conjunto de conocimientos (concepción del mundo, ciencias, filosofías, etc.) propios de un grupo social, de una época.

[19] Ver el artículo sobre colonialidad en este número de Passerelle.

nización jurídica y política que tuvo lugar en los siglos XIX y XX. El grupo afirma entonces que en lugar de hablar de la época actual como una época poscolonial, deberíamos hablar de la transición del colonialismo moderno a la «colonialidad global»²⁰, colonialidad a la vez del poder, del saber y del ser.

El interés que suscitan las filosofías latinoamericanas nace de las contribuciones de estxs pensadorxs críticxs al «proyecto mundial analógico de un pluriverso trans-moderno (que no es simplemente «universal» ni «post-moderno»)»²¹). Estxs autores afirman que en la modernidad, se trató en realidad de un universalismo no-universal, abstracto y regional que pensó el conjunto de la humanidad a partir de su propia experiencia instituida como modelo de referencia a imitar. Pero con Aimé Césaire, la perspectiva decolonial se distingue también de las corrientes multiculturalistas y relativistas que, al afirmar lo universal arraigado frente a la dilución en un universal abstracto, proponen unos «nosotros» yuxtapuestos, fragmentados en una multiplicidad desconectada y no comunicante. Así, según Raúl Fornet-Betancourt, la nueva universalidad hacia la que debemos dirigirnos debe ser intercultural: una universalidad en la que las diferencias se comuniquen entre sí al mismo tiempo que se protegen (contra la dilución en un universalismo abstracto homogeneizador). Esta concepción de lo universal intercultural no reduce las diferencias a identidades fijas, y no excluye la diferencia de lo universal. Es entonces un universalismo que exige diálogo y apertura, acogida y «compartir lo «propio» con el otro para redimensionarlo en común»²²).

Es importante aclarar que una perspectiva decolonial no podría verse asimilada a una crítica antieuropea esencialista, porque el rechazo de lxs pensadorxs europexs y la sacralización de subalternos sería una simple inversión del eurocentrismo. Esta simple inversión del eurocentrismo cambiaría el contenido manteniendo los términos de la conversación. La perspectiva decolonial es de hecho doblemente crítica: tanto hacia el «fundamentalismo eurocéntrico» como hacia «fundamentalismos» tercermundistas, porque los dos reproducen de la misma manera las oposiciones binarias entre un «nosotros» y los «otros». La perspectiva decolonial reivindica, es cierto, un re-arraigo y una afirmación de la exterioridad rechazada, pero deben realizarse «en diálogo constructivo con la Modernidad europeo-norteamericana [...] en vista de una filosofía mundial futura pluriversa, y por ello trans-moderna»²³ ». Esta nueva y más amplia fraternidad contra lo que Césaire llama el reduccionismo europeo es entonces la de un universalismo, pero un universalismo «otro» y concreto en el cual se depositan todos los particulares, un «pluri-verso» en lugar de un «uni-verso», y supera entonces los escollos de los fundamentalismos

[20] Castro-Gómez, S. et Grosfoguel, R. (ed.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, ed. Siglo del Hombre, 2007, p. 13.

[21] Dussel, E., *Una nueva edad en la historia de la filosofía : el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas*, Tabula Rasa, Bogotá, Colombia, julio-diciembre 2009, p.13

[22] Fornet-Betancourt, R., *La interculturalidad a prueba*, Aachen, Verlagsgruppe Mainz, 2006, p.54.

[23] Dussel, E., *Una nueva edad en la historia de la filosofía : el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas*, Tabula Rasa, Bogotá, Colombia, julio-diciembre 2009

eurocéntricos y tercermundistas²⁴. La intuición filosófica de Césaire ha sido así una fuente de inspiración importante para la elaboración de la noción de un «pluri-verso transmoderno» (Dussel) y decolonial (Grosfoguel), de una «diversidad como proyecto universal» (Mignolo).

[24] Grosfoguel, R., «Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas», en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2007, p. 71. Versión actualizada en francés (para el texto original): «Vers une décolonisation des "uni-versalismes" occidentaux : le "pluri-versalisme décolonial", d'Aimé Césaire aux zapatistes », en A. Mbembe (ed.), *Ruptures Postcoloniales*, Paris, La Découverte, 2010, p. 131-132.

El eurocentrismo, o el mito de la modernidad capitalista como horizonte único

SEBASTIÁN LEÓN, UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Hay una serie de malentendidos sobre la categoría de “eurocentrismo”. No me refiero únicamente a los que se han dado en la academia, sino fundamentalmente a los que se dan en los espacios del activismo y la militancia política. Justamente, a menudo se piensa en algunos de estos espacios que la crítica al eurocentrismo es una moda de la academia neoliberal, exportada al activismo desde corrientes teóricas “posmarxistas” y “posmodernas”, como podrían serlo los estudios poscoloniales. Se le suele pensar como una variante de la política identitaria, enfocada exclusivamente en la dimensión de lo cultural, y que tendría por aspiración la reivindicación de cierta identidad o identidades históricamente menospreciadas o excluidas dentro del marco sociopolítico existente (en este caso, las identidades “no-occidentales”, de los pueblos y naciones de África, Asia y América Latina). Así entendida la crítica del eurocentrismo, el crítico del eurocentrismo parece ser alguien que no está preocupado tanto por problemáticas “materiales” como la lucha de clases o la abolición del orden social capitalista como por la consideración de la diferencia cultural “específica” de los pueblos no-occidentales: el abrirse a perspectivas “otras” sobre el conjunto de la realidad social y cultural, que puedan ver más allá de la “racionalidad occidental” y sus pretensiones de universalidad y objetividad, que tomen en cuenta los valores y saberes tradicionales de estos grupos, etc. Ceñidos a este punto de vista, la crítica del eurocentrismo puede verse como una postura puramente cosmética y sentimental, que no busca más que un cambio en la valoración hacia las particularidades no-occidentales para generar una falsa sensación de inclusión entre los grupos marginados (a), como una forma de irracionalismo romántico que pretende socavar el ideal de la ciencia al desdibujar las fronteras entre los hechos objetivos y las creencias subjetivas, dificultando el conocimiento de la realidad social y su crítica efectiva, al tiempo que rechaza todo proyecto u horizonte político común a la humanidad en nombre de su exaltación de las particularidades étnicas y cultu-

rales (b), o, directamente, como una forma de ideología que mantiene la crítica en el nivel “superficial” del discurso (alejándola de los “problemas reales” del sistema capitalista) y cuyo énfasis en la diferencia cultural tiene el doble beneficio de generar réditos entre los académicos y empresarios que patrocinan (en realidad, mercantilizan) estas especificidades culturales y de acentuar las diferencias entre los trabajadores del mundo para mantenerlos divididos (c). Además, hay quienes han acusado a la crítica del eurocentrismo de contribuir a la orientalización de los pueblos no-occidentales, justificando la imagen que se tiene de ellos como irracionales, tribalistas y tradicionalistas (es decir, como “atrasados” o “premodernos”), siendo ella misma, paradójicamente, eurocéntrica.

Es entendible que esta comprensión del eurocentrismo y su crítica hayan generado suspicacia y rechazo entre ciertos grupos dentro de la izquierda, sobre todo entre aquellos que valoran ciertas “herencias” de la Ilustración europea, como los ideales de racionalidad, autonomía, democracia y universalidad, y aquellos que buscan abrazar una perspectiva materialista, enfocada en la organización social de la producción y en la lucha de las clases productoras por intereses materiales “concretos” (y no “meramente simbólicos” o “culturales”). Sin embargo, considero que esta forma de abordar la crítica del eurocentrismo desde un horizonte identitario, puramente discursivo o “cultural”, se restringe a una cierta deformación de dicha crítica, a la que ha contribuido, por supuesto, su banalización en ciertos espacios académicos y ciertos discursos políticos de sesgo liberal. Pienso que esta deformación no deslegitima a la crítica del eurocentrismo ni le quita su urgencia y legitimidad; de hecho, sabemos que es una constante histórica en el capitalismo la “captura” de discursos y causas progresistas por parte de su maquinaria ideológica, buscando depurarlos de su filo radical, domesticándolos para hacerlos inofensivos (cuando no directamente útiles) al orden social capitalista. Por ejemplo, en los últimos años también se ha buscado desvirtuar las luchas feminista y antirracista circunscribiéndolas a la dimensión de las reivindicaciones identitarias “puramente simbólicas”, buscando crear la ilusión de que la democracia liberal es capaz de satisfacer todas sus demandas y de que puede haber algo así como un capitalismo progresista, igualitario e inclusivo. Estas perspectivas culturalistas ignorarían, por ejemplo, en qué medida el capitalismo necesita para su reproducción de la sobreexplotación de las mujeres en el espacio doméstico, o cómo la racialización de ciertos grupos se imbrica con la organización real de la división social del trabajo. Asimismo, quienes creen oponerse al culturalismo identitario contraponiendo a las luchas de las mujeres y los grupos racializados las dimensiones de la economía y la clase en tanto ámbitos “puramente materiales”, y posicionando la cuestión de la clase obrera como el problema “fundamental” o “verdadero”, terminarían sucumbiendo inadvertidamente a la misma lógica abstracta del liberalismo, asumiendo acríticamente la separación entre “lo cultural” y “lo económico” y dando lugar a una suerte de identitarianismo obrero que reduce la problemática del proletariado y la lucha de clases al ámbito de “lo puramente económico”, el reformismo y la mera reivindicación laboral. Lenin ya había denunciado esta miopía obrerista a

inicios del siglo XX cuando criticaba el economismo “tradeunionista”; su crítica denunciaba cómo al restringirse exclusivamente a lo económico, el economismo renunciaba a una mirada compleja de la lucha de clases, en la que la posición del proletariado necesariamente se imbricaba con una amplitud de clases, sectores y grupos sociales, cuyas situaciones y luchas concretas necesariamente daban una configuración determinada al espacio social, y sin cuya adecuada comprensión no se podía entender ni el capitalismo y la lucha de clases en general ni la posición de los trabajadores en particular. Sabemos que en aquel entonces la posición tradeunionista de la socialdemocracia europea hizo difícil para muchos comprender la importancia de la solidaridad entre los obreros europeos y los pueblos colonizados que luchaban por su liberación, llegando al punto de que líderes e intelectuales de la socialdemocracia justificaron la colonización como un arreglo mutuamente beneficioso para los obreros de Europa (que mejorarían sus condiciones de vida) y los pueblos colonizados (que así podrían “modernizarse” y “salir del atraso”). Lenin, por contraste, comprendía que la liberación nacional de las colonias sería un golpe devastador para los capitalistas que se beneficiaban de la sobreexplotación de los pueblos colonizados, lo que necesariamente fortalecería al conjunto del movimiento obrero; por tal razón, la lucha de las colonias por la liberación nacional adquiriría un carácter revolucionario y se convertía en una consigna para la lucha por la abolición del capitalismo y la emancipación del género humano.

Pienso que precisamente en esto radica la importancia de la crítica del eurocentrismo: en la manera en que puede echar luces sobre la complejidad de la lucha de clases en el conjunto del sistema capitalista y permite comprenderlo de una manera más completa, contribuyendo de esa manera a la lucha de todos aquellas clases y grupos que son oprimidos, explotados y humillados.

Entonces, ¿qué es el eurocentrismo? ¿Es una mera suma de prejuicios y equívocos basadas en la ignorancia de los europeos respecto a los demás pueblos del mundo (un mero “provincialismo”)? ¿Es una teoría social, con una medida de coherencia interna y orientada a explicar una serie de problemáticas específicas? ¿O es una suerte de mal o patología inherente a la cultura y la racionalidad europeas? Aquí proponemos que no se trata de ninguna de las tres cosas. Más bien, con Samir Amin, consideramos que el eurocentrismo es una deformación sistemática de la mayoría de ideologías y teorías surgidas en el horizonte histórico del capitalismo, que opera a la manera de un paradigma hegemónico. Por tal razón, funciona de manera espontánea, apareciendo tanto en la dimensión del sentido común y el prejuicio trivial como en los ámbitos de los medios de comunicación y del saber erudito de los especialistas y científicos sociales¹. Asimismo, tiene una historia

[1] Adelanto aquí el prejuicio fundamental del eurocentrismo, que explicaremos con más detalle enseguida: la comprensión del capitalismo como un modo de organización socioeconómica que se circunscribe al territorio nacional (en lugar de entenderlo como un sistema mundial), que presupone la contraposición entre países “desarrollados” y “atrasados”.

concreta, que no se remite mucho más atrás del siglo XV². Ahora bien, hablamos del eurocentrismo como de una deformación porque este oculta o distorsiona sistemáticamente la naturaleza histórica del sistema capitalista y los conflictos que la atraviesan; por su parte, el carácter paradigmático del eurocentrismo se comprueba en tanto pretende establecer la manera correcta de comprender el capitalismo³. Todo esto contribuye, intencionalmente o no, a la legitimación de este orden social.

Irónicamente, no es la crítica del eurocentrismo la que incurre por necesidad en un culturalismo; este es, por el contrario, el caso del eurocentrismo, en tanto que “supone la existencia de invariantes culturales que dan forma a los trayectos históricos de los diferentes pueblos [occidentales y no occidentales], irreductibles entre sí”⁴. Pero, ¿cuáles son estas “invariantes culturales” (rasgos específicos considerados “esenciales”: intrínsecos, eternos y ahistóricos) que presupone el eurocentrismo? Y, ¿cuáles son los trayectos históricos a los que da forma y en qué sentido serían irreductibles? Podríamos comenzar a explicarlo señalando que el eurocentrismo postula un dualismo entre Europa y el resto de los pueblos del mundo, donde Europa encarna el progreso de la humanidad y el resto del mundo encarna el atraso. Esta distinción implica una cierta comprensión progresiva de la historia y su desarrollo, en la que esta se mueve por etapas en una trayectoria lineal necesaria que va del atraso hacia el desarrollo, encarnando la Europa moderna y capitalista la forma más avanzada de este último⁵. Este desarrollo de Europa se debería a características específicas de la cultura europea, una suerte de milagro que, se considera, no hubiera podido ocurrir en ningún otro horizonte cultural del mundo. Se trataría del triunfo de la razón, encarnado en el avance de la ciencia y la técnica, por sobre el oscurantismo y el dogmatismo que caracterizan a las “formas de vida tradicionales” o “premodernas” (el mundo no-europeo). Si solo Europa puede dar este salto cualitativo hacia la Ilustración, que libera las fuerzas de la producción, separando lo económico de lo político y la política de la sociedad civil (dando lugar a la economía capitalista y a la democracia liberal), esto se explicaría por sus orígenes particulares, por su herencia específicamente griega y cristiana que le distingue de lo bárbaro y le ata indesligablemente a la valoración de la razón y la libertad del sujeto. Esta narrativa eurocéntrica tiene diversas variantes, enfatizándose o rechazándose en distintos momentos y según convenga la herencia filosófica racionalista (cuya expresión definitiva es la del Siglo de las Luces) o las raíces cristianas, en un péndulo que va del materialismo mecanicista (que liga el progreso a la razón instrumental) al idealismo providencialista (que lo liga a Dios o la providencia). En cualquier caso, Europa, transfigurada en la protagonista de la historia universal, queda separada quirúrgicamente de la historia de los “otros”, los pueblos no-occidentales, que no tienen más opción que imitar la trayectoria europea (sí cabe) o quedar condenados al atraso y la barbarie.

[2] Cf. Amin, S., *El Eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México D.F.: Siglo XXI, 1989, p. 9.

[3] Ver nota 1.

[4] Cf. Amin, S., *El Eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México D.F.: Siglo XXI, 1989, p. 9.

[5] El filósofo argentino Enrique Dussel ha llamado a esta comprensión de la historia “la falacia desarrollista” (cf. 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz: Plural editores, 1994, p. 14).

Amin y otros⁶ coinciden en que detrás de esta narrativa está la construcción de un mito, que podríamos llamar indistintamente el mito de Europa o de la modernidad. Se trata, en cualquier caso, de la construcción de una Europa mitológica, desligada de los vasos comunicantes que atan indesligablemente su historia real a la del resto del mundo, y de aquellos procesos sociales violentos, contradictorios y conflictivos que caracterizan a la historia mundial. Mediante este gesto quedan oscurecidas las condiciones específicas de la producción capitalista (quedando desplazados el conflicto social y la explotación por el discurso del progreso ahistórico de la razón instrumental/providencial), distorsionada la comprensión de los orígenes históricos del capitalismo (exacerbando las respectivas especificidades culturales de Europa y su contraparte “no-occidental”, creando la idea de un origen puramente europeo de la modernidad) y desconocida la relación necesaria que existe entre los centros desarrollados del capitalismo y sus periferias atrasadas (negando el carácter *mundial e interconectado* del sistema capitalista, persistiendo en atribuir las desigualdades entre las naciones a causas puramente internas, reafirmando en el proceso los prejuicios sobre las especificidades culturales transhistóricas que caracterizarían a los distintos pueblos del planeta)⁷.

La realidad histórica es que lo que hoy llamamos Europa y su supuesta centralidad en la historia universal tienen una historia relativamente reciente. Como dijimos antes, no va más allá del siglo XV, con el Renacimiento. En realidad, la Europa pre-renacentista ocupa un lugar periférico respecto al mundo islámico, mucho más desarrollado desde los puntos de vista económico y político y que ejerció sobre ella una influencia sociocultural casi tan profunda como la que hoy Europa ejerce sobre el resto del mundo. El mito del ancestro griego y de la Grecia antigua como origen de Occidente se desploma cuando se tiene en cuenta que los griegos no solo reconocían su inmensa deuda cultural con civilizaciones “orientales” como Fenicia, Mesopotamia, Persia y Egipto, sino que se entendían a sí mismos como perteneciendo a un horizonte mediterráneo en el que las divisiones modernas entre “Occidente” y “Oriente” no tenían cabida⁸. Esto sin mencionar que el mundo islámico, que tuvo un rol preponderante en la difusión de la cultura helénica entre los pueblos europeos, es tan heredero de Grecia como el occidente cristiano⁹. Y en lo que al cristianismo respecta, basta reconocer los orígenes asiáticos del mismo,

[6] Cf. Amin, S., *El Eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México D.F.: Siglo XXI, 1989; E. Dussel, *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz: Plural editores, 1994; I. Wallerstein, “The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis”, en *Introduction to the Sociologies of ‘Developing Societies’* (ed. H. Alavi y T. Shanin), Londres: Macmillan Press, 1983; J. Abu-Lughod, *Before European Hegemony: The World System AD 1250-1350*, Oxford: Oxford University Press, 1991; A. Anievas y K. Nisanciongu, *How the West Came to Rule: The Geopolitical Origins of Capitalism*, Londres: Pluto Press, 2015.

[7] Cf. Amin, S., *El Eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México D.F.: Siglo XXI, 1989, pp. 76-77.

[8] *Ibid.*, p. 34. También, ver E. Dussel, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas* (comp. Edgardo Lander), pp. 39-51.

[9] Cf., E. Dussel, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas* (comp. Edgardo Lander), pp. 39-51.

y cómo la cristianización de Europa es un episodio relativamente tardío en la propagación de dicha religión. De hecho, un análisis histórico consecuente muestra que los elementos del cristianismo que suelen destacarse en el relato eurocéntrico (como el universalismo o la preponderancia del ser humano frente a la creación) son igual de centrales en otras religiones, como el Islam o el budismo¹⁰. Digamos que no hay razones históricas para pensar que las condiciones sociales específicas que dieron lugar al capitalismo y la modernidad solo hubieran podido darse en Europa. Pensemos, entonces, en esas condiciones.

Quijano, Wallerstein y otros consideran que si hubo un acontecimiento fundacional de la modernidad, este fue la conquista de América¹¹, que habría sido gatillado por la necesidad de las monarquías europeas de romper con la hegemonía islámica¹². Solo el sometimiento de las poblaciones indígenas y la destrucción de sus civilizaciones hizo posible el afianzamiento de los Estados nación europeos y la subsecuente interconexión de las regiones del mundo en un mercado global. Estos orígenes violentos de la hegemonía global europea llevarían a Enrique Dussel a afirmar que la génesis de la subjetividad moderna no es el *ego cogito* (“yo pienso”) cartesiano (el individuo desapasionado que es capaz de separarse a sí mismo y sus creencias subjetivas de los objetos del mundo y sus propiedades, y que mediante el conocimiento de estos últimos puede ejercer un control eficiente sobre la realidad) sino el *ego conquiro* (“yo conquisto”), el individuo rapaz que se apropia violentamente de lo que mediante su arbitrio reclama como suyo, nacido en los fuegos de la reconquista ibérica y llevado hasta sus últimas y sangrientas consecuencias durante la conquista de América¹³.

Como explica Amin, el ideal del universalismo, presente en tantas de las religiones y filosofías de la historia de la humanidad, da por primera vez un paso hacia su realización concreta mediante el surgimiento de la economía mundial capitalista, que encarna la promesa de una humanidad y una historia unificadas¹⁴. Y sin embargo, esta promesa es traicionada desde el principio, puesto que la lógica misma de la naciente economía capitalista (las condiciones necesarias de su reproducción) presupone la desigualdad. El sistema capitalista, que aún hoy es confundido con la producción industrial y el trabajo asalariado, implica más bien una división internacional del trabajo, en la que las distintas regiones del mundo producen con miras al lucro en un mercado global. Esta división internacional del trabajo surge en el siglo XV, y presupone no solamente la desigualdad entre propietarios y productores que se da en el seno de cada nación, sino también la desigualdad entre naciones, convirtiéndose las regiones del mundo conquistadas por las potencias europeas

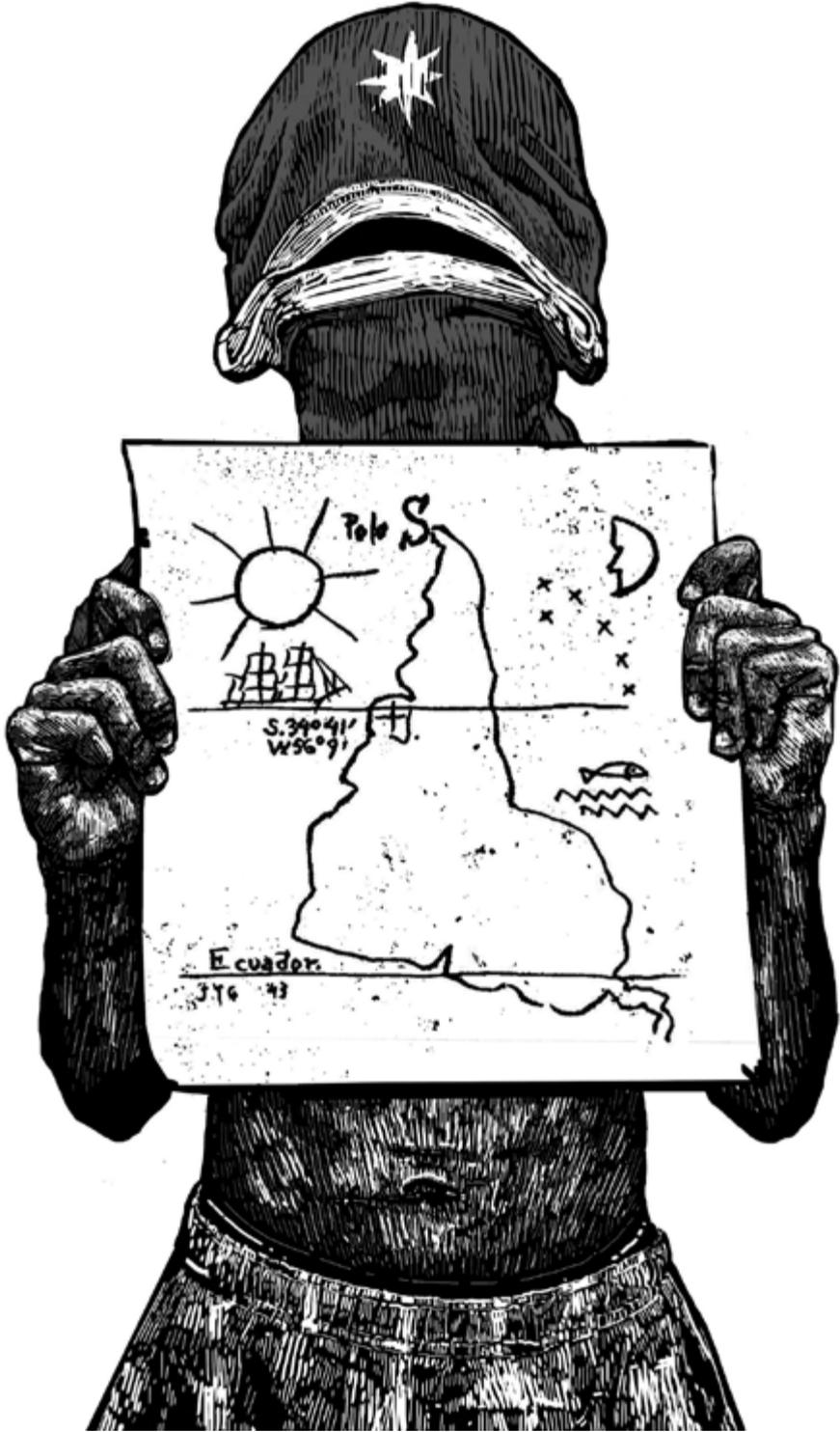
[10] Cf. Amin, S., *El Eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México D.F.: Siglo XXI, 1989, p. 68.

[11] Cf. Quijano, A. e I. Wallerstein, “La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales* n°134 vol. 44, 1992.

[12] Dussel, E., *1492, el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz: Plural editores, 1994, pp. 103-105.

[13] *Ibid.*, pp. 40-48.

[14] Amin, S., *El Eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México D.F.: Siglo XXI, 1989, p. 24.



XILOTRÓPICO DIEGO SANCHEZ VÍA ARTEENRESISTENCIA.ORG (CC BY-NC-ND 4.0)

« El Sur es nuestro Norte »

en periferias abocadas a la producción de materias primas mediante sistemas de sobreexplotación, conviviendo el capitalismo en dichas regiones con formas opresivas de trabajo esclavo y servil¹⁵. El surgimiento de Estados nacionales altamente burocratizados, abocados a la administración de la economía y las poblaciones, la homogenización de la lengua y la cultura bajo una forma nacional y la formación de ejércitos profesionales, daría una ventaja a las distintas potencias europeas en pugna a la hora distorsionar el mercado internacional en favor de sus respectivas clases capitalistas. Para cuando Inglaterra emerge entre los siglos XVII y XVIII como la gran potencia europea, la periferia colonial ha quedado degradada a un vasto repositorio de tierras, recursos naturales y mano de obra sobreexplotada; la dominación de las poblaciones nativas, cuyas formas de organización política y socioeconómica fueron destruidas por los conquistadores (así como la de lxs africanxs arrancadxs de sus hogares y esclavizadxs) es justificada por su “no-europeidad”, por su inferioridad cultural (y, eventualmente, con la aparición del racismo científico, biológica). Vemos, pues, que el “milagro europeo” y el “triumfo de la razón” presuponen desde el inicio una relación particularmente violenta con el mundo no-europeo.

Asimismo, la “inferioridad” de la periferia colonial (su “atraso”) se evidencia, paradójicamente, como un modo peculiar de desarrollo moderno. Donde el centro del capitalismo cosecha los beneficios de la moderna división internacional del trabajo, en América Latina, y eventualmente en Asia y África, se cosecha el subdesarrollo como una suerte de desarrollo degenerado, condicionado siempre a los intereses políticos y económicos de las potencias occidentales¹⁶. Esto se garantiza en un primer momento, durante el período colonial, mediante el sometimiento político abierto, y más adelante, después de la emancipación política de los países periféricos, mediante su dependencia económica, que fuerza a sus Estados a aceptar condiciones de desarrollo favorables a los países del centro si quieren obtener los capitales (la infraestructura y la capacidad científica y técnica) que necesitan para “modernizarse” y ascender en la jerarquía mundial. Así, sobre estas condiciones de fondo, el occidente “desarrollado” se permite enarbolar la economía de mercado capitalista y la democracia liberal como el único camino hacia el progreso; los pueblos que no se conforman con este arreglo solo confirman su barbarie. El universalismo europeo se revela como homogenización, que no obstante es irrealizable desde el momento en que la reproducción del sistema capitalista presupone siempre la oposición entre centros y periferias coloniales.

[15] Wallerstein, I., “The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis”, en *Introduction to the Sociologies of ‘Developing Societies’* (ed. H. Alavi y T. Shanin), Londres: Macmillan Press, 1983, p. 36. A. Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos/CLACSO, [2014] 2020, p. 292.

[16] Lo que André Gunder Frank llamó el “desarrollo del subdesarrollo”.

Entonces, con Amin podemos afirmar que la narrativa eurocéntrica solo logra imponerse cuando los Estados europeos (y Estados Unidos como principal heredero de la europeidad) adquieren la conciencia de que pueden imponer al resto del mundo su hegemonía mediante su poderío económico y militar. La nueva organización capitalista del mundo no es una alternativa que se les ofrece a los países de la periferia colonial: se impone en un primer momento bajo el uso de la fuerza o bajo su amenaza, y luego, ya afianzado el capitalismo, mediante la dependencia. Como el trabajador no puede sobrevivir en el sistema capitalista sin los medios de producción que le permiten producir y que son propiedad privada del capitalista, la nación periférica atada a la producción capitalista ya no puede desarrollarse sin los capitales de los países del centro. Las condiciones de su desarrollo, por tanto, le serán impuestas desde fuera; si realmente estas son las más convenientes para ella queda fuera de discusión. Por supuesto, la complicidad de las clases dominantes de la periferia con los capitalistas del centro se convierte en un factor fundamental para mantener la subyugación de sus naciones. Esto llevó en su momento al boliviano René Zavaleta a calificarlas como “clases antinacionales”.

El paradigma eurocéntrico distorsiona lo que se revela como una lucha de clases en el ámbito internacional. Como lo explica con gran claridad el filósofo Domenico Losurdo, ahí donde el marxismo es más lúcido y más vigente es donde se libera del sesgo eurocéntrico de algunos de sus exponentes contemporáneos y logra comprender la lucha de clases expuesta por Marx y Engels como una *teoría general del conflicto social*: esto es, donde se desafía todo intento de explicar las brechas sociales a partir de invariantes culturales o jerarquías naturales y se sitúan las múltiples relaciones de explotación, dominación y conflicto existentes en el terreno de la historia, en los arreglos económicos e institucionales concretos de las sociedades concretas¹⁷. La lucha del obrero industrial con su patrón es una expresión de la lucha de clases, pero también lo es la de los pueblos indígenas que defienden su territorio, la de la mujer que se enfrenta a un orden patriarcal que la violenta y minimiza su agencia, y la de una nación periférica que busca defender su soberanía frente a la injerencia del “mundo libre”. Todo conflicto entre clases, sectores y grupos sociales es expresión de la lucha de clases dentro del sistema capitalista, y perderlo de vista solo distorsiona nuestra comprensión de dicho sistema como un todo. Por razones de espacio, y por el tema que compete a este ensayo, me he restringido únicamente a una parcela de estas luchas. No obstante, he tratado de mostrar las razones por las que una adecuada comprensión del problema del eurocentrismo es necesaria para una crítica integral del orden social capitalista.

[17] Cf. Losurdo, D., *La lucha de clases: Una historia política y filosófica*, Madrid: El Viejo Topo, 2013, pp. 15-68.

Racización¹, racialización: emergencias, resistencias y apropiaciones

SARRA EL IDRISSE, DOCTORANDA INVESTIGADORA EN SOCIOLOGÍA

A manera de introducción a este número de la colección *Passerelle* dedicado al pensamiento decolonial, el objetivo de este artículo es desentrañar las nociones *racización*, *racialización* y de raza para poder situarlas mejor en el debate social francés. A través de un enfoque transversal que combina reflexiones sociológicas y debates contemporáneos, proponemos una lectura transversal de las cuestiones sociohistóricas y políticas que están en juego en las realidades que estas nociones engloban actualmente.

Aunque la noción de raza biológica no exista, la construcción social y política del racismo está bien arraigada y a menudo se refiere a ella con la noción de «raza social».

En primer lugar, es necesario definir los alcances de los términos en cuestión: la racización se define desde el punto de vista sociológico² a partir de los años 2000 como «el proceso que tiende a asimilar a una persona o a un grupo de individuos a una categoría humana –a una raza, para decirlo de alguna manera– sobre la base de características específicas y criterios subjetivos. Esto es el caso cuando nos referimos a un grupo de jóvenes franceses como negros o africanos, o cuando ponemos a franceses nacidos en Francia de origen magrebí en la categoría «árabe,

[1] NdT: el término francés “racisation” (que se distingue de “racialisation”) no es utilizada ampliamente en castellano, que utiliza mayormente “racialización” para referirse a los procesos de asignaciones raciales que generan discriminación. Sin embargo, como este texto lo argumenta, existe en francés una distinción conceptual entre “racisation” y “racialisation”; por lo cual, hemos mantenido la castellanización de los términos. En cuanto al término “racisé-e(s)”, que más se utiliza en francés, hemos mantenido la traducción “racializadx”, ya que no existe distinción conceptual alguna.

[2] Micheline Labelle, *Un lexique du racisme : Étude sur les définitions opérationnelles relatives au racisme et aux phénomènes connexes*, Montréal/Paris, CRIEC/UNESCO, 2006, 49 p.

moro» etc. sin tomar en cuenta otras características que podrían calificarlos en su complejidad individual.» El adjetivo *raciséé* ("racializada") aparece en el diccionario *Le Robert* en 2018 y define a una persona que sufre el racismo y la discriminación. Este «reconocimiento lingüístico» se produce bastante tarde, si tomamos en cuenta la violencia de las realidades que conlleva el proceso de racización en sí mismo. Su surgimiento en las ciencias sociales se remonta a los años 1970.

La aceptación y el uso de este concepto, sin duda, han sido influenciados por la evolución del contexto sociopolítico. De hecho, las discriminaciones relacionadas con el racismo sistémico siguen estando muy presentes. Perceptibles o insidiosas, emanan de un sistema que las produce, las alimenta y sigue siendo una preocupación para los grupos llamados racializados en cuanto a sus condiciones de vida en Francia. Reivindicarse racializadx es negarse a someterse a las diferentes formas de objetivación política, es decir, negarse a ser reducidx a un objeto político, definido siempre por los demás, nunca por unx mismx; y exigir ser reconocidx como sujeto político.

Este clamor generacional es la reivindicación de ser vistxs y escuchadx, y también implica una denuncia, la del racismo sistémico: una toma de conciencia que devuelve a gran parte de la sociedad a su propio malestar y a sus propias fracturas. Esta es probablemente una de las razones por las que en Francia la reivindicación política del término y el despliegue de acciones que lo sustentan son tan sensibles como controvertidos.



SARRA EL IDRISSEI

Emergencia de la noción de *racización* y de *racialización* en las ciencias sociales

El término racialización aparece definido en 1961 en una publicación del filósofo y ensayista Frantz Fanon, figura emblemática del anticolonialismo. En su obra *Los condenados de la tierra* ("*Les damnés de la terre*"³), Fanon describe la racialización como un proceso político productor de jerarquías raciales. La racialización es entonces la manifestación de relaciones de poder raciales entre grupos humanos situados en un contexto, en una época en la que esta relación de poder permitía

[3] NdT: publicado en 1961, acompañado de un prefacio de Jean Paul Sartre (Éditions Maspéro), en Francia y fue traducido al castellano en 1963 por Julieta Campos (Fondo de Cultura Económica), en México.

legitimar la explotación de varios grupos humanos (lxs colonizadx) y por extensión la colonización, y también la explotación de algunas categorías socio-profesionales, la clase obrera en este caso. Estos mecanismos alienantes conducen a procesos de interiorización de un sentimiento de inferioridad. Sin embargo, el uso del término quedará dentro de los límites de las ciencias sociales y será teorizado, una década más tarde, en el mundo anglosajón. No es hasta hace poco que surge de nuevo un interés tan polémico por este término.

Se atribuye la emergencia contemporánea del concepto de *racización* a la socióloga francesa Colette Guillaumin, conocida por su mayor obra *La ideología racista* editado en 1972. Es en este trabajo que fundamenta sus ideas al referirse a las personas *raciséés* (racializadas). Guillaumin evoca la pluralidad y la particularidad de los racismos existentes (xenofobia, antisemitismo, misoginia, racismo antinegrxs, racismo anticolonizadx, etc.) Cada una de estas formas de racismo se manifiesta de forma diferente con actos y palabras distintos, sin embargo, estas formas presentan similitudes. Colocan a los grupos llamados racializados en estado de minoría y asientan *de facto* una relación de opresión, concepto teorizado en 1957 por Albert Memmi, ensayista franco-tunecino y autor del libro *Retrato del colonizado, retrato del colonizador*. Los diferentes grupos minoritarios tendrán más probabilidades de sufrir discriminaciones cuando emanan de brechas legales o de costumbres. Discriminaciones que no afectarán, necesariamente, el racializante, como lo precisa Guillaumin, que sigue aprovechándose de privilegios «raciales» heredados de la época colonial y a los cuales le es difícil renunciar. El racializante contribuye entonces inconscientemente a perpetuar la espiral de las discriminaciones.

En 2011, el sociólogo Christian Poiret define en sus trabajos cuatro grandes formas de aprendizaje que, aunque relacionados entre sí, son diferentes: la racialización, la alterización, la concientización y la adaptación a la situación de subordinación. Define la racialización como *proceso cognitivo* por el cual se ha moldeado el mundo y se define la situación, un proceso de construcción de la realidad social, es decir, la fase mental del racismo entendido como una relación social. Paralelamente, la noción de *racización* designaría *las prácticas y las actitudes* orientadas y justificadas por la racialización –sean conscientes o no– y que tiene como efecto actualizar la idea de raza produciendo individuos y grupos racializados.

En otras palabras, la *racización* forma parte del proceso de racialización que no debe en ningún caso ser disociado del de una jerarquía entre racializantes y racializados. Las personas pueden ser calificadas de «racializadas» cuando sufren estos procesos (Guillaumin, 1972).

Es necesario mencionar que el término ha permitido introducir la cuestión de la raza social en el debate público. Este fue uno de los objetivos de los promotores del tema, que opinan que fue omitido e invisibilizado durante mucho tiempo en la doctrina del universalismo republicano francés. Esta puesta en la agenda «lingüís-

tica) busca visibilizar las desigualdades pero sobre todo la doble discriminación i) racial por una parte y ii) socioeconómica, urbana y política que afecta a las personas y a los grupos racializados, por otra parte.

Resistencias e interseccionalidades

Algunos actores del escenario mediático y político francés sostienen que no se debería hablar del color de piel y menos aun de «raza». De hecho, la Asamblea nacional decidió por unanimidad, en 2018, la supresión del término «raza» de la Constitución francesa de 1958.

¿Qué significa esto? Por supuesto, la ley garantiza de facto la igualdad de todxs lxs ciudadanxs francesxs sin importar religión, sexo, color de piel o etnia. Dicho esto, lejos de querer confinar a lxs ciudadanxs de manera reductora a sus características distintivas, o remitirlos a sus grupos de afiliación y/o pertenencia, ¿cómo se materializa concretamente, en la realidad social, esta supuesta igualdad? ¿Cómo se manifiesta en la práctica? A falta de estudios «científicos» que den prioridad a los datos [NdT prohibidos en Francia], es importante remitirse a la bibliografía existente sobre este tema, en la que destacan los enfoques cualitativos a partir de la recopilación de relatos, testimonios y la expresión de los sentimientos y experiencias de lxs extranjeroxs residentes en suelo francés o de lxs francesxs de origen migrante que sufren sistemáticamente discriminación racial.

En todas las disciplinas, los resultados son contundentes e inequívocos: la cuestión del origen y la raza desempeña efectivamente un papel importante en la construcción social de las desigualdades en Francia.

Más allá de superar el enfoque de la lucha de clases articulada con las desigualdades espaciales, sociales y económicas, se trata de afirmar, dentro de un enfoque interseccional⁴, que estas luchas también están atravesadas por desigualdades raciales, y también por las de género, etc. ¡La clase social no anula la raza!

Así pues, es imperativo para la sociología francesa preguntarse el lugar de la raza como construcción social y política en las relaciones de poder y de articularla junto a las relaciones de clase como factor determinante de las desigualdades, en un enfoque de imbricación de relaciones sociales. De hecho, podemos preguntarnos concretamente: ¿en qué medida coinciden las cuestiones de clase y de raza?

Para ello, el análisis contextual e interseccional de las desigualdades que se producen en una sociedad o territorio sigue siendo esencial para desentrañar el entramado de desigualdades que puede adoptar múltiples complejidades.

[4] En referencia al término «interseccionalidad» desarrollado por la jurista Kimberle Crenshaw en 1989 para abordar formas de opresión múltiples vividas por las mujeres afroamericanas, el término también se aborda como marco de análisis de las desigualdades sociales.



SARBA EL IDRISI

Colectivo kurdo en la ciudad de Mulhouse, Francia.

Sin embargo, este paradigma de la clase *versus* la raza está en el centro de divergencias fundamentales entre dos escuelas y corrientes sociológicas distintas que es importante situar históricamente.

La sociología estadounidense, como lo explica Howard Becker, empezó de manera temprana a usar la etnia y la raza como criterios de diferenciación de los grupos sociales y de las comunidades dentro de la sociedad. Lo convierte en un marco para abordar los problemas sociales con el fin de entender mejor sus fundamentos y actuar contra las desigualdades. Este enfoque, en los Estados Unidos, impulsó políticas y medidas específicas propias del contexto y de la historia de los movimientos sociales de lucha contra la segregación racial. Lo acompañó una producción de datos estadísticos basados en la raza, sistemas de cuotas y mecanismos de discriminación positiva para garantizar la representatividad de las razas en las instituciones académicas, las instituciones políticas, etc. Sin embargo, este sistema, de alguna manera dividido en torno a la raza, es propio de una historia, de movimientos de lucha contra la esclavitud en América del Norte, a los que se ha reprochado durante mucho tiempo omitir la cuestión de las relaciones de clases y su transversalidad en la lucha contra el racismo. Esto no es tan sorprendente, ya que al americanismo nunca le ha agradado los temas de lucha de clases que ocultarían la propia sombra de la amenaza comunista representada como el eje del mal que frenaría el impulso liberal de la ideología estadounidense.

Sin embargo, en los Estados Unidos, y en la línea de los movimientos históricos de lucha contra el racismo y la segregación, surge un movimiento llamado *Woke*⁵ que se denomina en Francia de *Wokisme*. Este movimiento surge como respuesta

[5] NdT: en castellano, no existe una traducción muy extendida. En los medios generalmente se usa el término inglés. En la jerga coloquial de España se llama despiertismo al movimiento y despiertos o despiertitos, a los que lo siguen, el primero como término neutro y el segundo despectivo. Una traducción propuesta por la RAE es concienciado. Fuente: <https://www.fundeu.es/>

al asesinato de George Floyd a manos de la policía estadounidense y tiene como objetivo el despertar (*to wake* en inglés) de las personas no racializadas y la toma de conciencia de la existencia de violencias, injusticias y discriminaciones que sufren los grupos racializados.

En Francia, en el caso de Adama Traoré muerto en 2016, que aún se encuentra en fase de instrucción, la movilización de un comité «Vérité pour Adama» ('Verdad para Adama') sigue una lucha feroz por el reconocimiento de las realidades y de las prácticas racistas y violentas por parte del cuerpo policial. Este caso ha sido de gran importancia para poner en la agenda las cuestiones de *racización* a la cual nos referimos anteriormente. Al igual que el movimiento *woke* ha sido percibido por algunxs observadorxs como una forma de importación de luchas americanizadas. Sin embargo, es importante situar aquí las corrientes sociológicas francesas predominantes que en Estados Unidos se conocen como *French Theory* y que han marcado inevitablemente la historia y el enfoque político de los movimientos de lucha tanto en Estados Unidos como en Francia. De Derrida a Foucault, pasando por Bourdieu y Deleuze, la filosofía del deconstructivismo, concebida como un enfoque crítico del poder y de la jerarquía como construcciones sociales, se implantó y arraigó rápidamente en la cultura estadounidense. La influencia es, pues, como suele ocurrir, mutua y recíproca.

La idea central del movimiento *woke*, 30 años más tarde, sigue siendo la misma: lo que algunxs van a llamar «la obsesión de la raza, del género y de la identidad», otros movimientos (particularmente en Francia) la reivindican como un reconocimiento de las diferencias a través de un análisis sistémico de las relaciones de dominación; la única capaz de corregir las desigualdades sistémicas que persisten.

Apropiación por los movimientos y actores sociales

Sin embargo, las personas designadas como «racializadas» distan mucho de ser unánimes en cuanto al uso de dicho adjetivo. La apropiación del término «racialización» o «persona racializada» sigue siendo propia de ciertas clases sociales y políticas, informadas y 'expertas'. La apropiación de este término por los grupos raciales sigue estando en su etapa inicial.

El término es percibido por muchxs como otra forma más de estigmatización, acompañada a menudo de una serie de cuestionamientos y de una curiosidad de las personas no racializadas por comprender las desigualdades sufridas por las personas no blancas. Algunas personas racializadas consideran que, como personas «no blancas», ser racializadas es, de algún modo, verse asignadas a ser objeto de discriminación. Así, varios sectores de los llamados grupos «racializados» se niegan hoy en día a que se les asigne esta categorización, que consideran reduccionista, y con ello pretenden superar las formas subyacentes de opresión económica y social; ya sea porque su ascenso social y profesional les ha elevado a

un estatus social superior, o simplemente porque se niegan a que se les reduzca a la condición de persona oprimida a la que se priva de su propia autodeterminación.

Para otras personas, en cambio, se trata de reafirmar su identidad, su diferencia y de visibilizar la discriminación y el prejuicio perpetuados por la sociedad.

Para encontrar una salida a este debate controvertido, una breve retrospectiva a la historia contemporánea de Francia podría arrojar algo de luz. ¿A quiénes nos referimos cuando hablamos de personas racializadas en Francia? ¿Negrxs, árabes, judíxs, romaníes, musulmanxs? ¿No blancxs?

Para comprender el lugar y la presencia de estos diferentes grupos en Francia, nos detendremos en la historia relativamente reciente de la migración y en la singularidad de los movimientos de lucha que han dado lugar a una nueva realidad social.

Por un lado, esta historia de la inmigración está íntimamente ligada a la historia colonial. La mayoría de migrantes obreros que vinieron a reconstruir Francia después de la guerra provienen de las antiguas colonias; al igual que sus padres que sirvieron en el ejército francés en la Primera y Segunda Guerra Mundial, en las guerras de Indochina y de Argelia. Muchos de esos soldados han podido beneficiarse de compensaciones, y a quienes desertaron para unirse a los movimientos de liberación nacional de sus países se les han negado las indemnizaciones relativas al tiempo pasado al servicio de Francia. Todos los intentos de sofocar las luchas indígenas han llevado a una toma de conciencia de la necesidad de una autodeterminación, pero no antes de una autodefinición. Se trata, pues, para los grupos racializados, de denunciar políticamente un sistema de asignación heredado de la historia colonial que Francia se resiste a reconocer.

De hecho, al llegar a Francia, no había nada en el discurso que sugiriera una segregación intencionada, ya que se suponía que la mayoría de los recién llegados volverían a sus casas. Un simple y banal préstamo de mano de obra dócil, poco calificada, y sobre todo barata. Sin embargo, la historia tomará otro rumbo y la mayoría de esta mano de obra permanecerá en Francia. Las condiciones de vida de los migrantes y de sus familias resultarán degradantes. Las viviendas insalubres, el acceso desigual a la sanidad y a la educación atestiguan una escasa ascensión social, y se les suele responsabilizar en caso de fracaso. Mientras que la cuestión de la desigualdad racial no se pone de manifiesto, sí lo hace la de la «meritocracia».

De ahí la importancia de insistir en que prosiga el debate entre los colectivos afectados y en la esfera pública, en el marco de una reflexión y de un camino político que apunte a la concientización y a revertir las discriminaciones sistémicas en vez de generar adaptaciones que reproduzcan y refuercen las situaciones de subordinación.

El proceso de racialización se sustenta en su carácter colectivo que puede observarse en los movimientos sociales y en la manera en que abordan esta cuestión.

Perspectivas para las luchas antirracistas

En Francia, la lucha contra el racismo comenzó a partir de los años 1980 con la marcha por la igualdad y contra el racismo, rebautizada de manera caricaturesca por los medios de comunicación de la época como la «marcha de los *beurs*»⁷. Aparece a continuación todo un movimiento que reúne a nuevos actores asociativos (por ejemplo, SOS racismo) que se unen a dinámicas existentes e históricamente reconocidas (LDH⁸, LICRA⁹, MRAP¹⁰, etc.) y dando lugar a campañas promovidas por grupos militantes y asociaciones creadas para luchar contra las discriminaciones.

Aunque estos movimientos lograron un apoyo político real en su momento, la manera en que se gestionó políticamente la marcha, sin embargo, fue algo aislado: el Presidente de la República recibió a los líderes de la marcha y aprobó el permiso de residencia de 10 años para lxs trabajadorxs extranjeroxs.

Ante los «logros» relativamente modestos de estos movimientos, que algunos consideran demasiado cercanos al Estado y a las instituciones, el debate sigue igual de candente; y con razón, ya que la discriminación es cada vez más dura e institucionalizada. De ahí que el desafío fundamental, para los grupos racializados y sus movimientos, es mantener la autonomía frente al poder para así emanciparse. En lo que se refiere a la historia colonial, todavía no ha hecho su gran entrada en los manuales escolares y el papel desempeñado por la inmigración en la construcción de la Francia de la posguerra sigue enseñándose mal.

El sistema del universalismo republicano pretende así hacer invisible esta parte de la historia que seguirá socavando las aspiraciones a la diversidad, a la cohesión social y a la convivencia; hasta que, primero, sea reconocida, después debatida, y finalmente surja una verdadera voluntad política de poner en marcha un proceso de reparación/reconciliación.

Es importante también ver la dimensión de resistencia al racismo en las dinámicas que estos conceptos aportan al panorama sociopolítico actual. Estas resistencias epistemológicas están sustancialmente y más ampliamente ligadas a la lucha decolonial, que tiende a restablecer una memoria de los pueblos, pero también a romper con los sistemas de dominación y opresión económica de los países del Norte sobre los países del Sur. Recibámoslos con una perspectiva introspectiva centrada en la manera en que la sociedad francesa se observa a sí misma.

[6] NdT: El término *beur* nació a principios de los años 1980, coloquialmente, significa “árabe” (dicho al revés en francés, *verlan*), designa a personas, principalmente jóvenes de origen árabe.

[7] Nombre que sus detractores le dieron a la «*marche pour l'égalité et contre le racisme*», primera marcha nacional antirracista que tuvo lugar en Francia del 15 de octubre al 3 de diciembre de 1983. Para mayor información en línea United Explanations Web <https://www.unitedexplanations.org/2016/03/07/el-movimiento-beur-en-francia-reminiscencia-de-una-lucha-por-la-igualdad/>

[8] La Liga por los derechos del hombre (LDH)

[9] La Liga contra el racismo y el antisemitismo (LICRA)

[10] Movimiento contra el racismo y por la amistad entre los pueblos (MRAP)

Racismo de Estado: políticas del antirracismo

ERIC FASSIN, SOCIÓLOGO

Las tres edades del antirracismo

¿Qué es el antirracismo político? Para entenderlo, es preciso volver a historia del racismo, a partir del regreso de la extrema derecha al escenario político francés, y en respuesta a lo que propuse llamar “las tres edades del antirracismo”. En los años 1980, los primeros éxitos del Front National¹ [partido de extrema derecha racista] actuaron como catalizador de un antirracismo *ideológico*. Durante esta primera “edad”, se trataba de luchar contra un partido xenófobo y racista en el ámbito de las ideas y de los valores, es decir oponer el universalismo republicano al culturalismo identitario de la extrema derecha renovada.

En los años 1990, la experiencia de una segunda generación de origen migrante poscolonial hizo tomar conciencia de la importancia de las discriminaciones raciales cotidianas: no es necesaria una ideología racista para alimentar el racismo sistémico. Tanto en los medios de comunicación como en la universidad, prácticamente todo el mundo es antirracista, y todo el mundo o casi es blanco. Esta segunda “edad” del antirracismo, que podemos llamarla *sociológica*, presta mayor atención a los efectos sobre las minorías, y no de las intenciones de los grupos mayoritarios.

En los años 2000, y en particular con la era Sarkozy², se ha tomado mayor conciencia del papel de las instituciones públicas en la producción de estas lógicas estructurales –desde el ministerio de la identidad nacional³ hasta la “caza” de la población romaní, pasando por las repetidas campañas contra el islam. Sin duda, el Estado reivindica alto y claro su compromiso antirracista; sin embargo, la dimensión

[1] NdT : Partido político francés de extrema derecha liderado por Jean Marie Le Pen, hoy encabezado por su hija Marine Le Pen bajo un nuevo nombre : *Rassemblement National* (encuentro nacional).

[2] NdT: Nicolas Sarkozy, del partido de derecha UMP [hoy Les Républicains], fue presidente de Francia entre 2007 y 2012.

[3] NdT: En los años 2009/2010, la iniciativa de crear un “ministerio de la Identidad Nacional” generó fuertes debates: en particular, fue criticado por ser una forma indirecta de seguir estigmatizando a las personas de origen migrante, en particular árabes y/o musulmanas.

racial de las políticas públicas alimentan una racialización de la sociedad. Es en este contexto que se desarrolla un antirracismo *político*.

Racializadxs y blanquitud

Durante los años del expresidente Mitterrand (1981-1995), después de haber sido tildado de multiculturalismo, el antirracismo respondió al racismo diferencialista en una lógica *color-blind* (daltónica), es decir ciego a las diferencias. Sin embargo, se estableció una nueva concepción de las víctimas del racismo en las décadas siguientes. Desde luego, se trata siempre de igualdad y de derechos humanos; pero más allá de ser víctima de insultos racistas, de sufrir prácticas discriminatorias o de ser el objeto de políticas de estigmatización, estas experiencias compartidas contribuyen a producir la subjetividad de las personas «racializadas».

Es en este contexto que se debe entender el vocabulario criticado por el ministerio de Educación. Mélusine, militante feminista y antirracista francesa, recuerda en el periódico *Libération*⁴ su importancia tanto para la reflexión científica como para la movilización político. Es la asignación a un lugar infravalorado en el orden social la que define a la persona racializada: «el calificativo no designa una cualidad del ser, sino una propiedad social. No una identidad social, sino una posición en la sociedad, resultado de un proceso colectivo.»

La racialización que sufren estas minorías raciales atraviesa a toda la sociedad. Por esta razón, también hablamos de *blanquitud*, que es «menos una cuestión de color de piel que de posición social y económica en un contexto sociohistórico dado». Es el privilegio del dominante. Así, uno se puede volver blanco, como en el caso de la historia de los irlandeses que llegaron a Estados Unidos en el siglo XIX, o dejar de serlo, como los árabes-estadounidenses después del 11 de septiembre de 2001.

Nada que ver con la raza biológica de lxs racistas. La «blanquitud» es un concepto abstracto que tiene el mérito de evitarnos de confundir un sustantivo («dxs blancxs») con una sustancia –de la misma manera que hablar de «racializadxs» nos evita considerar como verdad absoluta un atajo como «dxs negrxs y lxs árabes». Partiendo de este concepto, podemos entender, no que Francia ha sido blanca en el pasado, sino que se está volviendo blanca, por como en ella conciudadanxs racializadxs pueden ser tratadxs más o menos como extranjeroxs.

Políticas de racialización y políticas de la raza

Desde hace años, me dedico a estudiar las políticas de racialización. La acción pública produce una racialización que se empeña, por otra parte, en combatir. Esto resulta evidente cuando unx observa, no de las intenciones proclamadas,

[4] *Libération*, 23 de noviembre de 2017.

sino de los resultados constatados. La segregación espacial y escolar es un ejemplo importante de ello. El espíritu de la ley del 2004 sobre signos religiosos⁵ es, sin duda, universalista; sin embargo, en sus efectos –todo el mundo lo sabe– apunta al uso del *hijab*⁶, y por lo tanto a las musulmanas. Estamos ante una lógica de discriminación indirecta: medidas aparentemente neutrales afectan de forma desigual a diferentes grupos. Sin duda podríamos decir que la religión no es una raza. Pero lo mismo ocurre con el judaísmo; ahora bien, el antisemitismo puede referirse indistintamente a la religión o al supuesto origen. ¿Es necesario creer en la existencia de las razas para hablar de racismo? ¿No es mejor pensar «un racismo sin raza»? De hecho, incluso quienes se niegan a hablar de islamofobia no se equivocan: la LICRA⁷, entre otros, habla de «racismo anti-musulmán».

Pero hay más. En mi trabajo de investigación, y también en mi implicación pública, no dudo en hablar de política de la raza, como en el subtítulo del libro *Roms & riverains* (“Romaníes y vecinos”). ¿Como definir esta política? Lo escribíamos en 2014 en el libro colectivo (p.40): «Es una política que justifica el tratar a seres humanos de manera inhumana sin por ello sentirse menos humano. Si “lxs romaníes” fueran plenamente humanxs, entonces, habría que tratarlxs con humanidad; pero como lxs tratamos de esa manera, y sabiéndolo, es que no lo son completamente.» La idea no es tan nueva, «Montesquieu había desmontado igualmente la loca racionalidad de la esclavitud en el *Espíritu de las leyes*: «Es imposible que supongamos que estas personas sean hombres, porque, si las consideráramos hombres, empezariamos a creer que no somos cristianos.» La deshumanización de lxs romaníes es, por tanto, la condición necesaria para salvaguardar nuestra humanidad a pesar de lo que les hacemos.»

La diferencia con las políticas de racialización, es que la política de la raza se basa en una discriminación directa. Se nombran explícitamente a lxs romaníes en los discursos en su contra, e incluso en la acción pública. *Mediapart* [NdT: medio de comunicación en línea de izquierda francés], analizaba la obra bajo este título: «*Cómo la cuestión romaní fabrica un racismo de Estado. Si podemos hablar de política de la raza, es porque la acción pública se empeña en producir la “cuestión romaní”.*» Expulsar sin cesar a lxs romaníes, es crear las condiciones que permiten después recriminar su falta de integración, incluso acreditar el prejuicio culturalista según el cual serían nómadas, porque viven en ocupas o en chabolas. Impedirles tener acceso al agua, no cumplir con la obligación de recoger la basura, es avivar

[5] NdT: La ley francesa sobre la laicidad, Ley n° 2004-228 del 15 de marzo de 2004 que enmarca, en aplicación del principio de laicidad, la ostentación de símbolos o ropa que manifiesten una pertenencia religiosa en las escuelas públicas, conocida también como ley del velo) es una ley francesa que prevé la prohibición de llevar símbolos religiosos en las escuelas públicas francesas. Fuente: wikipedia.

[6] NdT: El término árabe *hijāb*, también conocido en Francia como «velo» o velo islámico, es pañuelo con el que se cubren algunas mujeres de confesión musulmana. Existen varios tipos a los que se denominan de manera genérica *hijab*. Con el tiempo se convirtió en un elemento crucial de la estigmatización racista contra las mujeres musulmanas, sin importar su origen o nacionalidad.

[7] Liga internacional contra el racismo y el antisemitismo. Esta organización francesa, cuyas instancias rechazan regularmente el concepto y el uso del término « islamofobia », se reivindica como lideresa en cuanto a la lucha contra el racismo y el antisemitismo.



Foto de Jean Texier publicada en *Avant Garde*, luego de la masacre de Estado contra los argelinos en París, el 17 de octubre 1961.

el racismo de lxs «vecinxs» que protestan contra la falta de higiene de estxs pobres entre lxs pobres.

Podemos incluso medir el impacto en la opinión pública de los discursos políticos en contra de lxs romaníes: el informe anual de la CNCDH⁸ publicado en 2015 sobre «la lucha contra el racismo, el antisemitismo y la xenofobia» ha demostrado que «al final de 2014, más del 82% de la población considera lxs romaníes como un “grupo aparte” en la sociedad, o sea un aumento de 16 puntos desde enero de 2011.» (p.252) Vemos aquí el efecto de la persecución a lxs romaníes encabezada por Manuel Valls, en palabras y en acción, desde su nombramiento en el Ministerio del Interior después de la elección de François Hollande. Sin duda, no hay que minimizar el racismo ideológico, ni las discriminaciones sistémicas; pero no es menos cierto que la acción pública, cuando a menudo pretende luchar contra el racismo de abajo, y a veces solo lo refleja, contribuye a alimentarlo mediante un racismo de arriba.

Racismo institucional y racismo de Estado

Queda por discutir sobre un término, el más controvertido sin duda, que justifica la amenaza del ministro en la Asamblea Nacional: «Ya que este sindicato ha decidido hablar de racismo de Estado, he decidido presentar una denuncia por difa-

[8] NdT: CNCDH, *Commission nationale consultative des droits de l'Homme* (comisión nacional consultativa de los derechos humanos)

mación⁹). Según el sociólogo Michel Wieviorka, a quien le pregunta el periódico *Liberation* si el mencionado ministro «hizo lo correcto» en acudir a la justicia, la respuesta fue clara: «Sí, tiene razón. Si no hubiera dicho nada, significaba que lo dejaba pasar.» ¿Cuál es pues el problema? «Hablar de racismo de Estado quiere decir que el Estado practica y profesa el racismo. ¡Es poner a Francia en el mismo plano que a la Sudáfrica del Apartheid!»

Huelga decir que Manuel Valls, entonces Primer Ministro, habló el 20 de enero de 2015 de un «apartheid territorial, social, étnico». En ese entonces, nadie amenazó al jefe de gobierno con una denuncia. Como mucho, en aquel entonces, se encontró su fórmula algo exagerada. Es verdad, y había intentado demostrarlo¹⁰, que su confesión tenía valor de negación. Declaraba que un apartheid «se impuso en nuestro país», y no que «nuestro país impuso un apartheid». En otras palabras, la situación de hecho designaba el hecho del Estado – pero al igual que *La carta robada* de Edgar Allan Poe, la palabra solo estaba en la mesa para evadir mejor la mirada a pesar de su propia evidencia.

Según el politólogo Olivier Le Cour Grandmaison, historiador de la República colonial, el racismo de Estado «es perfectamente compatible con un régimen democrático o republicano cuando algunas categorías de ciudadanxs y de extranjerxs racializadxs son víctimas de discriminaciones sistémicas, relacionadas con prácticas dominantes en administraciones e instituciones especializadas, la policía por ejemplo.» Queda bien evidenciado lo que está en juego: sería difícil negar el racismo de Estado en la Francia colonial. ¿Pero hoy, podemos afirmar que la Francia poscolonial se ha librado de esta herencia? Podemos dudar de que en los territorios de ultramar¹¹, todxs estén convencidxs de esto. Incluso en la metrópoli, podemos recordar que el manifiesto que eligieron titular «Lxs Indígenas de la República» coincide en 2005 con la ley sobre «el rol positivo de la colonización»... Unos meses antes de declarar un toque de queda de rastro colonial en los «barrios»¹².



Muchxs investigadorxs dirían que no hay que confundir «racismo institucional» con «racismo de Estado», o sea el racismo en el Estado con el racismo del Estado.

[9] Se hace referencia al sindicato *Sud éducation 93*.

[10] «Apartheid : aveu ou libération ? » (Apartheid: ¿confesión o liberación?), en *Libération*, 1 de febrero de 2015.

[11] NdT: Francia sigue manteniendo el control político, administrativo y económico sobre una variedad de territorios fuera de la metrópoli, rezago de su imperio colonial. Entre otros, mencionemos: las Antillas francesas (Martinica, Guadalupe, etc); Guyana francesa, en Suramérica; Kanaky-Nueva Caledonia, en el océano Pacífico; la Reunión y Mauricio, en el océano Índico. Se suele referir a estos territorios como “de ultramar”.

[12] NdT : se refiere a los barrios populares de los afueras de las principales ciudades de Francia, y en particular de París, donde vive principalmente una población migrante o descendientes de migrantes, racializada, y generalmente empobrecida.

Es el caso de Michel Wieviorka, cuyos trabajos han contribuido a que se reconozca el racismo institucional a principios de los años 1990: «Existe un racismo de Estado cuando el fenómeno se da a nivel del Estado. Lo que no es lo mismo que si se trata de mecanismos inaceptables que, es cierto, existen en el Estado.» De hecho, según él, «no hay voluntad explícita, ni incluso aceptación de tales lógicas por parte del Estado. Al contrario, la República da todas las señales de una fuerte movilización en contra del racismo.» En fin, el racismo en el Estado existiría a pesar del Estado.

La mayoría de las personas racializadas tendrán dificultades en compartir el optimismo del sociólogo. Y el riesgo es que hoy, ante la experiencia de las víctimas del racismo, se opone el conocimiento de lxs especialistas, es decir una manera de olvidar que dichas víctimas son a veces investigadorxs, y destacar que tenemos tendencia a representar a lxs especialistas como blancxs. El sociólogo y militante Saïd Bouamama lo afirmó durante el Forum *Reprenons l'initiative contre les politiques de racialisation* (Retomemos la iniciativa frente a las políticas de racialización), que tuvo lugar en Saint-Denis¹³ en 2016, sobre «el antirracismo político (convergencias y divergencias)», sosteniendo que todo ocurre como si las palabras de las personas racializadas –desde la islamofobia hasta el racismo de Estado– fueran sistemáticamente tildadas de ilegítimas.

El punto Godwin

Si, en lo que respecta a mí, uso relativamente poco la expresión «racismo de Estado», se debe a que puede causar confusión: inmediatamente se inicia un debate sobre las intenciones de lxs diversxs actores y sobre la ideología reivindicada por el Estado. Me parece entonces más eficiente centrarse en políticas concretas (de racialización o de raza). La distinción me parece incluso más útil ya que se puede denunciar políticas públicas ante la justicia, es decir, usar el Estado contra el Estado. Sin embargo, en mi opinión, hay casos en que se puede legítimamente hablar de racismo de Estado hoy, sin que por tanto se esté borrando las diferencias con la Sudáfrica del Apartheid o la segregación en los Estados Unidos, con el régimen de Vichy o el nazismo, incluso con el colonialismo.

Recordamos la controversia del verano de 2010, por un discurso que dio [el entonces presidente de la República] Nicolas Sarkozy en [la ciudad de] Grenoble, en referencia a la cuestión romaní. Después de hacerse pública una circular del Ministerio del Interior dirigida prioritariamente a los «asentamientos romaníes», la comisaria europea Viviane Reding, a cargo de la justicia, los derechos fundamentales y la ciudadanía declaró ese 14 de septiembre: «*Estoy personalmente escandalizada por unas circunstancias que dan la impresión que se está expulsando a personas de un Estado miembro solo porque pertenecen a cierta minoría étnica. Pensaba que Europa ya no sería testigo de este tipo de situaciones después de la Segunda Guerra Mundial.*»

[13] NdT : Saint-Denis es un barrio popular ubicado al norte de París, conocido por su importante población migrante y/o racializada y empobrecida.

El presidente francés enseguida le dio vuelta al escándalo. Al día siguiente, la comisaria tuvo que dar marcha atrás: «*De ninguna manera quise establecer un paralelismo entre la Segunda Guerra Mundial y las acciones del gobierno francés.*» No obstante, no se trataba de comparar a Nicolas Sarkozy con Adolf Hitler, sino

de sacar conclusiones de la historia: apuntar hacia una población con criterio «étnico» es sin duda una política de la raza –sea o no nombrada como tal. La reacción en contra de lo que dijo Viviane Reding, antes que en contra de la política francesa hacia las personas romaníes, da a entender el uso paradójico del famoso punto Godwin que yo había analizado en 2012 en el ensayo introductorio de mi libro *Democracia precaria* (p. 42-48): «No son solo las invocaciones evidentemente fuera de lugar que le incumbirían al “punto Godwin”; en realidad, cualquier referencia a la Segunda Guerra Mundial, a Vichy, o incluso a los años 1930, es considerada *a priori* abusiva. Es por eso que se vuelve ilegítimo considerar que Europa tendría que haber sido vacunada contra las derivas del racismo de Estado por su experiencia del nazismo.»



COLL. CM

Marcha de las solidaridades del 17 de marzo 2018.

Casuística estatal de la raza

La cuestión se planteó de nuevo por los discursos de Manuel Valls contra las personas romaníes. También recordamos que el entonces Ministro del Interior declaró en el año 2013 que «*no querían integrarse a nuestro país por razones culturales o porque pertenecen a redes que practican la mendicidad y la prostitución*», añadiendo que «*tienen modos de vida extremadamente diferentes a los nuestros y que son evidentemente opuestos (...) Todos sabemos que estos campamentos provocan en sus alrededores mendicidad, robos, y por lo tanto, delincuencia.*» Y concluyó: «*El destino de los romaníes es volver a Rumanía o a Bulgaria.*»

Esta declaración le costó dos denuncias. La primera por parte del Movimiento contra el racismo y por la amistad entre los pueblos (MRAP) ante la Corte de Justicia de la República, reservada a políticos, quien la archivó a finales de 2013. Manuel Valls habría «esencialmente dicho que las instituciones públicas intentaban aplicar una política que permitiera llegar a soluciones aceptables y viables, respetando a estas poblaciones y a su modo de vida». Una segunda denuncia, por parte de la Voix des Rroms (*La Voz de lxs romaníes*)¹⁴ ante el Tribunal de Gran Instancia,

[14] Vox de Rroms, organización antirracista creada en 2005 por estudiantes romaníes de diferentes nacionalidades Fuente: <https://www.lavoixdesrroms.com/>

intenta dar la vuelta al obstáculo: «La República francesa no reconoce la noción de raza», por lo tanto Manuel Valls «no podría estar en el ejercicio de sus funciones cuando aboga por un tratamiento diferenciado de las personas según su origen». A finales de 2014, el tribunal se declaró incompetente, y la apelación fue rechazada el 8 de octubre de 2015. A diferencia de Brice Hortefeux [NdT político de derecha] que bromeaba durante una reunión política («*cuando solo hay uno, está bien...*»), el ministro socialista se expresaba entonces como tal. Es decir, si las palabras de Manuel Valls no son condenadas, es porque expresan la política de Francia. No hay duda de que la justicia no se pronunció sobre el fondo del asunto: ¿es esta política hacia los romaníes racista? Pero es el Estado mismo quien se responde. El 15 de mayo de 2015, el Comité de la ONU para la eliminación de la discriminación racial (CERD) expresó su preocupación por la «creciente estigmatización que sufre la población romaní por el discurso de odio racial, incluso por parte de representantes políticos», y también por su «exclusión masiva». Francia contestó entonces, que no solo «la justicia condena las palabras discriminatorias en su contra», sino también que «la acción del gobierno no se dirige a poblaciones particulares, sino a los campamentos como tales». La respuesta contradice la defensa del ministro, pero es para defender Francia, ya que su política podría legítimamente ser calificada como racista.

Existe por lo menos otro ejemplo, más explícito aún, donde la expresión «racismo de Estado» parece apropiada. Se trata de los controles policiales en base a los rasgos del individuo («*contrôle au faciès*»), una realidad innegable en Francia –y comprobada desde la investigación sociológica de la *Open Society* del CNRS a finales de los 2000 hasta la del Defensor de los Derechos sobre las relaciones entre la policía y la población, publicada a principio del año 2017. Sabemos que el Estado no hace nada para combatir este fenómeno: la promesa de comprobantes para los controles de identidad ha quedado en nada; y ninguna normativa estatal se ha implementado para recordarles a las fuerzas del orden la prohibición de los controles en base a los rasgos del individuo. Esto no es casualidad. Cuando la justicia emite una sentencia en contra el Estado por “falta grave” en 2015, éste apela. Y su defensa merece la pena ser mencionada: el Estado aboga que no es necesario respetar la regla de no discriminación en los controles de identidad. Como reveló el periódico en línea *Mediapart*, al no poder negar los hechos, se entregó un informe a la justicia justificándolos. «La circunstancia que, en un algún momento de la jornada, los oficiales de policía solo hubieran controlado a personas de apariencia extranjera no demuestra, sin embargo, que dicho control no se haya realizado en condición respetuosa hacia las libertades individuales y al principio de igualdad. Efectivamente, los policías estaban encargados de investigar, en particular, la legislación sobre los extranjeros.»

El Estado justifica dichos controles en base a la idea de que negrxs y árabes tienen «apariencia extranjera», lo que implica que Francia tendría apariencia blanca... En otras palabras, no se trata solo de racismo institucional, es decir permeabilidad de

la policía al racismo de la sociedad; se trata fehacientemente de racismo de Estado. ¿Cómo decirles a las personas racializadas que sufren estas violencias una y otra vez por parte de agentes del Estado que solo se trata de racismo institucional, y que no pueden denunciar un racismo de Estado, cuando el Estado, no solamente lo permite, sino que lo reivindica abiertamente?

Sin duda, en el 2016, el mismo poder judicial confirmó en apelación la condena al Estado: por lo tanto, no habla a una sola voz. Es por eso que podemos, como el sociólogo Abdellali Hajjat¹⁵, discutir los límites de la expresión «racismo de Estado»: ¿hasta qué punto se aplica hoy a la situación de Francia? Pero difícilmente se puede prohibir su uso –más aún, en el marco de un curso sindical sobre antirracismo. Lo hemos visto, el frente republicano (contra el *Front National* [de extrema derecha]) ha muerto. Viva el frente republicano (contra el antirracismo político), grita la representación nacional a una sola voz. En un país que nunca prohibió el *Front National*, ¿va a prohibir el gobierno, con el apoyo de toda la clase política, el vocabulario que permite nombrar las políticas de la raza en Francia?

Más aún, si el Estado logra censurar el vocabulario político, podemos suponer que la investigación sociológica también se vería afectada. ¿Nunca más? El sentido de la expresión cambiaría: solo en pasado se podría hablar de racismo de Estado. Por lo tanto, es difícil comprender que, al igual que hay diputadxs, haya universitarixs e incluso sociológxs que aplauden al ministro. Ya nos sorprendíamos de la escasez de protesta contra la censura que se extiende en el mundo académico. ¿Tendremos que acostumbrarnos a que nuestrxs colegas se conviertan en sus defensorxs? Todo ocurre como si, tal vez bajo el pretexto de estado de urgencia, nos estuviéramos acomodando hoy en Francia a las renuncias democráticas las más graves. Extraña derrota...

Este texto es una versión ligeramente resumida del artículo publicado en el n°8 de la revista Les Utopiques (verano del 2018), editada por la Unión Sindical Solidaires. La versión original está disponible en línea, en francés: <https://www.lesutopiques.org/racisme-detat-politiques-lantirracismo/>

[15] www.quartiersxxi.org/la-volonte-de-segregation

El porqué no existe el racismo antiblancxs

ROKHAYA DIALLO, PERIODISTA Y MILITANTE

En septiembre de 2018, la difusión del vídeo del rapero Nick Conrad, «Cuelguen a los blancos», encendió las redes sociales y provocó numerosas reacciones en el gobierno y en la clase política, que condenaban el «racismo antiblanco». En este artículo publicado por la revista *Regards* (Miradas), Rockaya Diallo vuelve a lo fundamental para explicar lo que es, y lo que no es, el racismo (para principiantes). Y el porqué no existe el racismo antiblancxs.

Las palabras proferidas en el videoclip de este rapero, del cual probablemente nadie conocía la existencia antes de ayer, son de una violencia difícilmente soportable. Si el autor invoca la ficción, la inversión del estigma, tengo dificultades para ver otra cosa que la escalofriante puesta en escena de una abominable escalada criminal. En cualquier caso, e independientemente de este vídeo, una cosa está clara: las personas negras pueden tener sentimientos de odio hacia lxs blancxs.

Sin embargo, no podemos calificar este fenómeno de racismo. ¿Por qué? El racismo es un sistema producto de la historia de dominaciones multiseculares. El racismo actual es la consecuencia de siglos de opresión, de esclavitud, de colonización, de teorías raciales que han puesto a lxs blancxs en lo alto de la escala humana. Nuestro país, Francia, ha llegado a codificar el estatuto de lxs esclavxs negrxs reducidxs al rango de bienes muebles y de lxs indígenas de las colonias (de los cuales mis padres formaban parte) al de sujetos de la República, subciudadanxs. De esta historia, no muy lejana, nace el racismo que viven lxs descendientes de esclavxs y colonizadxs.

Ninguna política opresiva se ha dirigido jamás a lxs blancxs en tanto grupo blanco y en beneficio de minorías no blancas, por el solo hecho de su color de piel. Nunca lxs blancxs han sido objeto de teorías raciales que lxs consideraran seres inferiores, y que esto tuviera una implicación en prácticas institucionales. Claro, algunxs blancxs extranjerxs pueden verse expuestos a la xenofobia, algunxs blancxs han sido sometidxs a la esclavitud en el pasado, algunxs blancxs judíxs han vivido la tragedia del genocidio y del racismo. Nadie puede negar estos horrores. Sin embargo, nunca han sido justificadas a causa de su piel blanca, de hecho la ideología nazi no consideraba a lxs judíxs como blancxs.

El hecho de ser blancx no es una desventaja ni en Francia, ni en la mayoría de los países (incluso en el continente africano donde lxs blancxs dominan a lxs negrxs)

en el plano económico y social). Los prejuicios contra lxs blancxs se caracterizan por el hecho de ser una experiencia individual: entre las personas blancas, no hay un sentimiento colectivo de opresión. Muy pocas veces les atormenta la idea de la posibilidad de sufrir una injusticia a causa de su color de piel del cual no tienen conciencia apenas.

Lxs blancxs, a priori dominantes

Cuando estos prejuicios se expresan contra ellxs, generalmente provienen de expresiones o actos puntuales. A diferencia de los que se dirigen a las minorías, esto no se inscribe en un proceso de repetición o en un sistema nacional. El hecho de ser blancx, no impide el acceso a bienes o a servicios. Lxs blancxs que buscan un apartamento o un empleo no lo hacen con el miedo de no conseguirlo solo por su color de piel. Es inusual verse privadxs de una oportunidad por ser blancx. Además en un país como Francia, ser blancx nunca es causa de cuestionamiento a la pertenencia nacional.

Sea cual sea el grado de estigmatización, a los individuos blancos nunca se les considera a priori extranjeros y su ciudadanía no se ve cuestionada por el racismo. De manera general, el hecho de ser blancx no está asociado en el imaginario colectivo francés con características degradantes. Las humillaciones racistas instauran en algunxs no blancxs complejos de inferioridad o sentimientos de ilegitimidad, y un deseo de parecerse a la mayoría – lo cual dudo que sea algo vivido en las mismas proporciones por blancxs.

Cuando unx es parte de una minoría en Francia, es imposible escapar del racismo. No se traduce siempre de la misma forma: se puede materializar en el marco desagradable de un control policial sin justificación, de manera violenta durante una agresión o tomar la forma más liviana de una broma. Es imposible no haber sido, en un momento u otro de la vida, remitidxs al hecho de no ser blancx. Si bien no conocemos la proporción de blancxs que han sido expuestxs a prejuicios relacionados con su color de piel, es seguro que la mayoría de lxs blancxs de Francia nunca lo han experimentado. De hecho, una gran parte de ellxs nunca se ha codeado con minorías.

Los actos aislados no crean el racismo

Las discriminaciones y los prejuicios pueden surgir de cualquiera pero el racismo, producto de una historia de dominación, es necesariamente la combinación de la posesión de un poder y de privilegios. No hay equivalente entre el racismo histórico y sistémico perpetrado en parte por las instituciones en contra de poblaciones colectivamente infravaloradas; y las discriminaciones contra las personas blancas que, a pesar de ser condenables, son cometidas a niveles individuales. El racismo no solo tiene una dimensión interpersonal sino también, y a diferencia de

las discriminaciones y de los prejuicios, una dimensión estructural (consecuencia a veces indirecta de prácticas pasadas) e institucional o sistémica. A esto se añade manifestaciones relacionadas con el género, la clase social, la orientación sexual, la discapacidad, la edad u otros factores.

Incluso si son expuestas a humillaciones raciales, las personas blancas (a excepción de eventuales interacciones violentas puntuales –y, repito, intolerables) no son reducidas a su color de piel. En cambio las minorías etnoraciales sufren un racismo multifacético, difuso, permanente y sin escapatoria, ya que la sociedad en su conjunto las menosprecia. ¿Alguna vez hemos visto una figura política pronunciar discursos antiblancos en los medios de comunicación? No.

Las minorías están permanentemente expuestas a declaraciones racistas provenientes de intelectuales o personalidades políticas. Por lo tanto, me sumo sin reservas a las voces que denuncian las injurias antiblancxs, y doy mi solidaridad a cualquier persona víctima de violencia a causa de su color de piel, sea cual sea. Bajo ninguna circunstancia negaré la angustia que sufren. Sin embargo, no alimentaré esta confusión tan cómoda para nuestra clase política: el racismo no es la suma de actos aislados, por muy horribles que sean: es una ideología que opera de manera sistemática y que sigue matando, hoy en día, sin provocar la misma controversia.

Republicamos este artículo, publicado inicialmente el 7 de setiembre de 2018, con autorización de la revista Regards. El artículo original esta disponible en línea: <http://www.regards.fr/actu/societe/article/pourquoi-le-racisme-anti-blancs-n-existe-pas>

Interseccionalidad y movimientos sociales

FANIA NOËL, MILITANTE, AUTORA Y ENSAYISTA AFROFEMINISTA

«A partir de la confrontación de lo que vivimos tanto como mujeres como negras, tomamos conciencia de que la historia de las luchas, en nuestros países y en la inmigración, es una historia en la que se nos niega, se nos falsifica, (...) Es por eso que nuestra lucha como mujeres es ante todo autónoma porque de la misma forma que queremos combatir el sistema capitalista que nos oprime, nos negamos a sufrir las contradicciones de los militantes que, mientras pretenden luchar para un socialismo sin comillas, siguen perpetuando en su práctica, hacia las mujeres, una relación de dominación que denuncian en otros ámbitos¹.» Coordination des femmes Noires

Mi posición como militante afrofeminista y fundadora de una revista política no académica sobre interseccionalidad me ha permitido ocupar un lugar privilegiado como protagonista y testigo de los debates y confrontaciones ideológicas en torno a la interseccionalidad, pero también contestar a numerosas preguntas. Y la que considero más significativa es la siguiente: las palabras son importantes pero ¿son el inicio de las luchas?

En Estados Unidos, el concepto de interseccionalidad formalizó, en un entorno académico, los análisis ya presentes en los movimientos del *Black Feminism*. Estos movimientos han creado sus propios términos para analizar la articulación de las opresiones² (de clase, de raza, de género, y de orientación sexual, entre otras), como expone la introducción del *Combahee River Collective*:

«Este enfoque sobre nuestra propia opresión está incorporado al concepto de la política de la identidad. Creemos que la política más profunda, y potencialmente la más radical, se debe basar directamente en nuestra identidad, y

[1] Folleto de la Coordination des Femmes Noires 1978

[2] Keeanga-Yamahtta Taylor, *How we get free: Black feminism and the Combahee River Collective*. Haymarket Books, 2017.



YEZA | CC BY-SA 4.0 |

Un grafiti afirma: «Ni las mujeres ni los territorios se conquistan».

no en el trabajo para acabar con la opresión de otra gente. En el caso de las Negras este concepto es especialmente repugnante, peligroso y amenazante, y por lo tanto revolucionario porque es obvio al ver a todos los movimientos políticos antecedentes al nuestro que en ellos cualquier otra persona merece la liberación más que nosotras.»³

2005, un año clave

En Francia, la traducción en 2005 en una revista universitaria del texto « Cartografía de los márgenes» de Kimberley Crenshaw⁴ marca la entrada del concepto tanto en los espacios universitarios como en los espacios militantes en plena recomposición, en un contexto casi de hermetismo entre el mundo académico y los movimientos militantes no blancos. A partir del momento en que surge en el contexto francés, la interseccionalidad es objeto de luchas por definir este concepto en los ámbitos académicos y militantes, pero también entre ellos, ya que persiste un antagonismo relativo a la legitimidad de los conocimientos. Este hermetismo dificulta la permeabilidad de conceptos académicos para implementarlas en las luchas. Es necesaria una permeabilidad para salir del enfrentamiento relativo a la legitimidad entre universitarixs y militantes que no pertenecen a la universidad, pero que se mueven a su alrededor como satélites.

Para entender la incorporación de este concepto en los movimientos de mujeres de origen migrante poscolonial, no podemos ahorrarnos la comprensión global de las

[3] *Manifiesto Combahee River – Una declaración Negra Feminista* – abril de 1977. Disponible en línea: <https://we.riseup.net/assets/109644/combahee%20river%20colective%20zine%20spanish-bklt.pdf>

[4] Kimberlé Williams Crenshaw, « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Cahiers du genre*, n°39, 2005, pp. 51-82, traducido por Oristelle Bonis.

mutaciones⁵ del antirracismo en Francia. Son mujeres de los círculos antirracistas que luego han fundado organizaciones que movilizan el concepto de interseccionalidad como herramienta analítica.

Desde la *Marche pour l'égalité* (marcha por la igualdad) de 1983⁶, los discursos se centraron en la cuestión del estatus administrativo (nacionalidad, asilo, ley de inmigración). A finales de los años 1990, el aumento del número de francesxs de origen migrante poscolonial llevó a un cambio de paradigma en el discurso antirracista en Francia. El horizonte ya no es el país de origen, sino la Francia que vio nacer a estas nuevas generaciones. Este cambio produce un cuestionamiento del marco impuesto por la izquierda (que lidera la mayoría de las municipalidades donde residen grupos de inmigrantes), rechazando la idea según la cual la clase opera como un frente primario de lucha. Grupos como el *Mouvement de l'immigration et des banlieues* (Movimiento de la inmigración y de los «suburbios»⁷), creado en 1993 y activo hasta 2006⁸, formulan una crítica política del reduccionismo de clase en la izquierda. Su posición política puede ser considerada como la traducción política de la promoción de una forma de autonomía de la raza.

Durante los primeros debates públicos relativos a la ley de 2004 sobre la prohibición de los signos religiosos en los establecimientos escolares, organizaciones como *Mamans toutes égales* (Mamás todas iguales) ya señalaban el carácter racial y sexista de la nueva norma (ley del 15 de marzo de 2004). Las revueltas de 2005, tras las muertes de Zyed Benna y Bouna Traoré, marcaron el auge de organizaciones desterritorializadas en los «suburbios», que se definieron como independientes políticamente. Estas nuevas organizaciones (*La voix des Rroms, la Brigade anti-nérophobie, le Parti des indigènes de la République, Les Indivisibles...*⁹), integradas en su mayoría por personas de barrios populares y con estudios superiores, se posicionan de forma significativa en la cuestión racial. Fueron fundadas por negrxs, árabes, romaníes o asiáticxs, principalmente de nacionalidad francesa en situación de ascenso social. La socialización intelectual de estxs militantes les da acceso a conceptos que se estudian y circulan en el ámbito académico. El enfoque crítico de la raza, a menudo articulado con la clase, es el eje principal del análisis que producen estas organizaciones y sus movimientos. Al mismo tiempo, las mujeres en estas organizaciones elaboran análisis sobre la racialización engenerizada y de la instrumentalización de las condiciones de vida de las mujeres migrantes o de origen migrante en los barrios populares con fines racistas. La caracterización racial de delitos como las violaciones colectivas

[5] Mogniss H. Abdallah, « 1983 : La marche pour l'égalité », *Plein droit*, n° 55, 2002, pp. 37-40.

[6] *Ibid.*

[7] NdT: el término “banlieue” –suburbio– tiene en Francia una connotación política particular: sinónimo de “barrios populares”, son barrios urbanos populares periféricos a las grandes ciudades (en particular de París), habitados principalmente por personas migrantes y/o racializadas y empobrecidas. Son también barrios frecuentemente estigmatizados de “violentistas”, “llenos de drogadictos y delincuentes”, etc.

[8] Karim Taharount, « “Justice en banlieue” : une affiche de campagne du Mouvement de l'Immigration et des Banlieues (1997) ». *Parlement[s]. Revue d'histoire politique*, n° 30, 2019, pp. 138-54.

[9] La voz de lxs romaníes, la brigada antinegrofobia, los indígenas de la República, los indivisibles...

en los barrios populares y de la inmigración poscolonial evidencia esta forma de racismo, que pretende asimilarse a un registro antimachista.

Entre el frente primario y el frente secundario

La cuestión del feminismo de las mujeres negras, árabes o musulmanas en Francia suscita mucha menos oposición, incluso en sus formas no mixtas, siempre que abogue por la narrativa de la liberación de comunidades intrínsecamente bárbaras y patriarcales. El movimiento *Ni putes, ni soumises* (Ni putas, ni sumisas), creado en 2003 por Fadela Amara después del asesinato de Sohane Benziane¹⁰, que contribuyó a evidenciar la existencia de un problema de machismo en los «suburbios», contó con el apoyo, incluso financiero, del Estado y tuvo una gran repercusión mediática¹¹. Los feminismos de mujeres de origen migrante poscolonial expresan su autonomización al precisar sus posiciones de cara a un Estado que caracterizan como racista, sexista, neoliberal y como uno de los mediadores de las dominaciones que sufren como mujeres no blancas. Las primeras declaraciones feministas de los márgenes están marcadas por un constante ir y venir entre la crítica a la instrumentalización del antimachismo y las exhortaciones a solidarizarse con los hombres de su comunidad.

La organización más visible en los medios de comunicación, *Ni putas, ni sumisas*, pone de manifiesto el antagonismo entre las distintas corrientes feministas de mujeres de origen migrante poscolonial. El *Appel des féministes indigènes* (Llamado de las feministas indígenas¹²) de 2007 supone una fractura con este feminismo que polariza antimachismo y antirracismo¹³:

«Nos negamos a ser la moneda de cambio en la competición y la batalla entre el patriarcado de los dominados y el patriarcado de los dominantes. Por lo tanto, nos ubicamos en este feminismo paradójico para que nunca más seamos el caballo de Troya de la supremacía blanca ni las traidoras del orden comunitario.»

La autonomía política del movimiento antirracista con respecto a la izquierda y su ampliación más allá de la cuestión de los «suburbios», ha permitido una reconfiguración de las líneas de batalla, al situar la raza en el frente principal junto con la cuestión de clase. Pero este movimiento también ha introducido un implícito estratégico: la cuestión de la dominación patriarcal no es un tema prioritario dada la fuerza de la instrumentalización racista del antimachismo en Francia.

[10] Sohane Benziane fue quemada viva por su ex compañero en Vitry-sur Seine (barrio popular al sur de París) en 2002. La repercusión mediática del caso reforzará los discursos e imaginarios relativos a los jóvenes de los barrios populares, particularmente la figura del joven árabe.

[11] Marion Dalibert « Authentification et légitimation d'un problème de société par les journalistes : les violences de genre en banlieue dans la médiatisation de *Ni putes ni soumises* », *Études de communication*, n° 40, 2013, pp. 167-180.

[12] NdT: en francés, el término "indigène" apela directamente a la categoría administrativa utilizada por Francia en los territorios de África del norte sometidos al control colonial. Lxs "indígenas" eran lxs árabes y/o musulmanxs originarixs de las colonias.

[13] « Appel des féministes indigènes », *Bella Ciao*, 26 janvier 2007.

Las transformaciones producidas por el uso de Internet han puesto fin a la marginación y el aislamiento de las feministas no blancas en las organizaciones antirracistas y de izquierdas, y en los espacios feministas hegemónicos. Las redes sociales y las plataformas participativas como *Facebook*, *Twitter*, *Tumblr* y *WordPress* desempeñaron un papel importante en la difusión de ideas entre movimientos políticos y en la formación de redes que comparten un mismo ideario político sin llegar a un interconocimiento. La socialización intelectual y política en torno a la interseccionalidad surgió para la mayoría de nosotras gracias a Internet, a través de la lectura y el intercambio en estos espacios participativos. El afrofeminismo apareció alrededor de 2010. En el marco del legado de movimientos como la *Coordination des Femmes noires*¹⁴ (Coordinadora de Mujeres Negras), que hacía campañas sobre cuestiones similares con una organización no mixta, se nombró el afrofeminismo y se vinculó con los feminismos negros. En este contexto, la interseccionalidad cobró protagonismo como una de las herramientas principales para analizar y nombrar la opresión.

Interseccionalidad en todas partes, política (casi) en ningún lugar

En 2015, lxs miembrxs de los colectivos *AssiégéEs* (AsediadXs) y *Mwasi-Collectif Afroféministe* (Mwasi-Colectivo Afrofeminista) organizaron el primer bloque de personas racializadas en la marcha del Primero de Mayo. La convocatoria para este bloque fue la primera movilización política que utilizó explícitamente la interseccionalidad como herramienta analítica para la movilización colectiva en Francia:

«Lxs Afrofeministas, Mujeres, Queers y Trans racializadx denunciamos las relaciones de explotación producidas por el sistema capitalista y la división sexista del trabajo. [...] Por esto, AssiégéEs y el Colectivo Afrofeminista Mwasi marcharemos juntxs en París el 1ro de Mayo para decir alto y claro que no puede haber anticapitalismo sin una lucha radical contra el racismo de Estado y el patriarcado. Urge tomar en serio la discriminación en el trabajo y las dimensiones racistas y sexistas del sistema capitalista, aunque el objetivo final sea su aniquilación para todxs. ¡Este sistema no podrá nunca ser destruido sin lxs que están en los márgenes!»¹⁵

En los últimos años, se han multiplicado las organizaciones feministas, queer y trans racializadas (Lallab, QTR, Nta Rajel, Qitoko, Mille et Une Queer, Topines). En un primer momento, asistimos a numerosas controversias mediáticas y políticas en las se enfrentaban diferentes interpretaciones de ciertos acontecimientos¹⁶. A

[14] NdF: creada en mayo de 1976, la Coordinadora de Mujeres Negras lucha y se moviliza, hasta 1982, contra varias categorías de opresión, como las relacionadas con el género, la raza, la clase social y la inmigración. Fuente: Wikipedia.fr

[15] « 1^{er} mai : cortège AssiégéEs et Mwasi-Collectif Afroféministe » (Primero de mayo: marcha de AssiégéEs y Mwasi-Collectif Afroféministe), *AssiégéEs* [en línea], 2015.

[16] El caso del establecimiento preescolar *Baby-Loup* (2008): la ley que prohíbe la ocultación del rostro en el espacio público y que apuntaba al *hijab* (2010); el caso Dominique Strauss-Kahn / Nafissatou Diallo (2011); el proyecto de ley contra del acoso callejero (2017), etc.



TERENCE FAIRCLOTH (CC BY-NC-ND 2.0)

Mural representando a Angela Davis, una de las pioneras en el análisis de la interseccionalidad entre género y raza en su libro *Mujeres, raza y clase*; mural realizado por Shepard Fairey.

continuación, estas polémicas apuntaron progresivamente a la propia existencia de organizaciones antirracistas y feministas independientes dirigidas por mujeres de origen migrante poscolonial (solicitud de suspensión de subvenciones a Lallab [2017]; solicitud de prohibición del Festival Nyansapo de la alcaldesa socialista de París, Anne Hidalgo [2017]; polémica en torno al «campamento de verano» decolonial [2017] o las reuniones no mixtas en el marco de la Unión Nacional de Estudiantes de Francia, UNEF [2021])¹⁷. Estos enfrentamientos se han centrado principalmente en la cuestión racial con una excesiva representación de los temas en torno a las mujeres musulmanas. Estas disputas generaron rupturas en el interior de las organizaciones feministas, que contribuyeron a reconfigurar los posicionamientos de algunos de ellas, y de algunas personalidades del feminismo en el tema del velo musulmán. El cambio de correlación de fuerza amplió el escenario del debate: a partir de 2014, los debates sobre la interseccionalidad no se limitan a los círculos militantes y se imponen en la escena mediática a través de enfoques reductores que polarizan los posicionamientos («a favor» y «en contra»)¹⁸.

La amplia difusión del concepto de interseccionalidad ha dado lugar a otras formas reduccionistas dentro los movimientos que lo han incorporado. La interseccionalidad aparece como un movimiento, una teoría o una nueva ola del feminismo. La

[17] NdT: Sobre esta polémica en los *mass media*, en castellano, léase: https://www.niusdiario.es/internacional/europa/sindicato-estudiantil-resquebraja-izquierda-francesa_18_3116145097.html y/o <https://www.rfi.fr/es/francia/20210326-sindicato-estudiantil-franc%C3%A9s-asume-que-organiza-reuniones-para-los-no-blancos-victimas-de-racismo>

[18] Juliette Gramaglia, Tony Le Pennec, « "Universalistes" contre "intersectionnelles" : à chaque média ses féministes », *Arrêt sur images*, 7 de marzo de 2019.



Conferencia de la Feminidad Negra en el Connecticut, EEUU, 1969.

interpretación acumulativa de las opresiones es una de las más extendidas, mientras que la conceptualización de Kimberley Crenshaw habla de una articulación. Estos giros semánticos relacionados con la circulación del concepto, caracterizado por una disociación del significante y del significado, modifican el término «interseccionalidad», lo que puede haber generado una cierta forma de despolitización. De hecho, «interseccional» pudo designar un marcador de identidad política, incluso un atributo de los individuos («una persona interseccional»). Las trampas de las «artimañas del pensamiento dominante»¹⁹ son difíciles de evitar, cuando el sentimiento de impotencia individual frente a las discriminaciones y a la debilidad política colectiva son realidades cotidianas.

En esta situación, el apego a la semántica, al poder de nombrar y de narrar, persiste. Pero si esta primera etapa liberadora es considerada como el único horizonte político, se convierte en un callejón sin salida:

- declarativo: militar contra todo implica tener una posición declarada sobre todo;
- performativo: centralizar la problemática del reconocimiento de privilegios como acto preexistente a la organización o interacción colectiva.

[19] Elsa Dorlin, « De l'usage épistémologique et politique des catégories de "sexe" et de "race" dans les études sur le genre », *Cahiers du genre*, n° 39, 2005, pp. 83-105.

La interseccionalidad se ha convertido, a lo largo de los años, en un sinónimo de diversidad y de inclusividad para las organizaciones feministas de mayoría blanca. La interseccionalidad fue vaciada de su dimensión racial por organizaciones mayoritariamente blancas, y se dio un proceso de eliminación de la mujeres negras como sujeto político principal del concepto y como analistas y teóricas. El colectivo MWASI produjo una crítica de los efectos de la difusión del concepto en su libro *Afrofem* publicado en 2018:

« El hecho de que las mujeres y grupos mayoritariamente blancos se apoderen de la interseccionalidad es una nueva demostración de uno de los mecanismos de la negrofobia: tomar todas las herramientas que creamos justamente porque este mundo no nos concede nada. [...] Usamos la interseccionalidad como herramienta en nuestros análisis, y como cualquier herramienta, tiene ventajas (muy numerosas) y límites. La interseccionalidad es una herramienta conceptual, que ha sido teorizada por Kimberley Crenshaw. Fue la primera en nombrar este fenómeno: «interseccionalidad» designa el hecho que se pueda sufrir a la vez racismo y sexismo, y que las opresiones no se acumulan como en un plato de lasaña sino que crean juntas una forma particular de racismo y de sexismo. En el caso de las mujeres negras, hablamos de misogynoir²⁰ en relación a la racialización del sexismo que experimentamos. [...] Para nosotrxs, la interseccionalidad es indisociable de la cuestión racial. Se trata de entender cómo el racismo y el patriarcado interactúan entre sí, y también, cómo estos sistemas interactúan con la clase, el heterosexismo, etc.²¹ »

Lejos de las fantasías de reaccionarios diversos y variados, la «interseccionalidad» es un campo de luchas en torno a las definiciones dentro de las organizaciones feministas, queer y trans en Francia; estas luchas se reflejan en los discursos, los análisis y las movilizaciones.

Matices y sutilezas: reducción del concepto y su re-significación

Para algunas organizaciones feministas, queer y trans racializadas, el término hace referencia a la ambición de luchar contra todas las formas de opresión al mismo tiempo, en el mismo espacio, así como a la constitución de una escala de dominación a través de los numerosos talleres sobre privilegios. En lugar de ser considerados en su interacción y complejidad, los individuos atrapados en sistemas de dominación como el patriarcado son vistos como estáticos e inmutables, y la interseccionalidad

[20] NdT: término acuñado en 2010 por Moya Bailey, académica norteamericana. Combina los términos misoginia y noir para denotar lo que Bailey describe como la forma única de misoginia antinegra a la que se enfrentan las mujeres negras, especialmente en la cultura visual y digital.

[21] Mwasi, *Afrofem*, Syllepse, 2020. Estas críticas también se han expresado en el mundo anglosajón: podemos citar el artículo de Cameron Glover, « Intersectionality ain't for white women », *Wear Your Voice*, 25 agosto de 2017, o también el libro de Jennifer C. Nash, *Black Feminism Reimagined: After Intersectionality*, Duke University Press, 2019.

como un pensamiento mágico. Estas evoluciones crea nuevas líneas divisorias: muchas organizaciones reivindican la interseccionalidad como una de las diversas herramientas teóricas de las que disponen, y analizan sus limitaciones; mientras que otras la convierten en el centro de su política. En general, la interseccionalidad también se utiliza para caracterizar a proyectos y producciones culturales.

El enemigo interior

Ha sido en el marco de esta mainstreamización que el término se vuelve objeto de batallas políticas a partir del año 2016, con la participación de actores políticos, mediáticos o instituciones universitarias pronunciándose públicamente «en contra», adoptando los argumentos de los movimientos feministas blancos. De hecho, si usan estos argumentos, y no los argumentos de los movimientos antirracistas, es porque en el centro de la interseccionalidad se encuentra la cuestión de la raza, una noción que da rienda suelta a todas las pasiones y a todas las oposiciones ideológicas en Francia. La interseccionalidad comienza a ser parte del conjunto de términos utilizados para designar a los «enemigos internos» que promueven la «división de la República francesa»: islamizquierdismo, espacios no mixtos, decolonial, indigenistas... Palabras clave que construyen una nebulosa que se organizaría en torno a un objetivo común: la destrucción de la República única e indivisible.

En este mapeo de una circulación paradójica de la interseccionalidad, me he preocupado menos de las batallas por las definiciones que de lo que la interseccionalidad aporta a las luchas en el contexto francés. La interseccionalidad, que ha generado importantes fracturas, se presenta sin embargo como un conjunto homogéneo y unificado. Otra paradoja es que las críticas a la interseccionalidad dentro de los movimientos políticos de izquierdas se centran en su potencial para ser cooptada por el neoliberalismo o el feminacionalismo, mientras que, gracias a una reconfiguración reaccionaria en Francia, la interseccionalidad se ha unido al léxico codificado para significar «islamista/racialista/antiuniversalidad». A pesar de los intentos de despolitización, recuperación y de blanqueamiento²², parece que la peligrosidad de los conceptos y de las críticas provenientes del pensamiento feminista negro perdura y resiste.

Este texto es una versión abreviada del capítulo "Intersectionnalité" (interseccionalidad) publicado en el libro Feu! Abécédaire des féminismes présents, coordinado por Elsa Dorlin y publicado en octubre de 2021 por la editorial Libertalia.

[22] Sirma Bilge, « Le blanchiment de l'intersectionnalité », *Recherches féministes*, vol. 28, n° 2, 2015, pp. 9-32.

Una objetiva subjetividad; o el objetivismo sociológico contra el punto de vista «situado»

EMMANUEL WATHELET

Como siempre en los debates epistemológicos, en el conocimiento de los hechos sociales se oponen generalmente dos perspectivas: una postura realista que considera que los hechos sociales existen independientemente de su observadorx; y una postura subjetiva que sostiene que no se puede dissociar el conocimiento de quienes observan dichos hechos sociales.

Sin embargo, aquí existe un espacio de posible entendimiento entre marxistas e «identitarixs». Lxs investigadorxs feministas y antirracistas marxistas no se dejaron engañar. ¿Por qué? Porque la escuela de Francfort, de inspiración marxista, puso en evidencia junto a Horkheimer¹, la teoría crítica, que sostiene que el conocimiento no es exterior a la realidad, que debe ser transformador y tener en cuenta a la persona que piensa, así como sus propios intereses. En el lado opuesto, se encuentra el enfoque durkheimiano que «trata los hechos sociales como cosas»². En este postulado, las herramientas metodológicas de la sociología serían «suficiente» para garantizar la distancia neutra con su objeto de investigación: «la sociedad es externa a lo que está sucediendo en nuestras mentes singulares»³.

¿Por qué este debate aparentemente tan teórico es muy importante? Porque es en este debate que se define quiénes serán legítimxs para tener voz, para producir conocimientos, para tomar decisiones, principalmente cuando se trata de situaciones de explotación. Son debates que entrañan consecuencias muy concretas, por ejemplo: en los programas de televisión (hombres blancos, como Éric Zemmour⁴, no serían legítimos para hablar sobre la opresión sufrida por las mujeres negras), incluso también cuando se trata de pensar quién escribe las leyes, quién escribe los manuales escolares.

[1] Horkheimer, Max. *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, 1974 [1937].

[2] Pinto, Louis. « Sociologie – La démarche sociologique ». *Encyclopædia Universalis* [en línea]

[3] *Ibidem*

[4] NdT : Eric Zemmour es un cronista y político francés de extrema derecha, condenado varias veces por incitación al odio racial –y que a pesar de eso sigue siendo un invitado permanente de numerosos programas de opinión en varios canales de televisión.

Las personas oprimidas se caracterizan principalmente por su relativa ausencia en los espacios de toma de decisiones de los «aparatos ideológicos del Estado» (medios de comunicación, escuelas, política, iglesia; en el sentido de Althusser⁵). En consecuencia, si se puede demostrar que no se les toma en cuenta en su ausencia, ni desde un punto de vista teórico, ni desde un punto de vista político basado en estas teorías (aunque solo sea porque persisten los fenómenos de dominación racial y patriarcal); entonces será necesario considerar que «el objetivismo sociológico» es una impostura y que todo está organizado para reproducir las dominaciones en su estado actual, de las cuales somos testigos. Y se podría concluir simplemente que la palabra de quienes no están implicadxs en estas opresiones no es capaz de reflejar rigurosamente las situaciones de opresión.

Donna Haraway, siguiendo a Sandra Harding, radicaliza la toma en consideración del sujeto concededor al *servicio* de la construcción de una objetividad sociológica. Su concepto de «conocimientos situados»⁶ (véase el capítulo epónimo⁷ en su libro *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*) es una crítica explícita al objetivismo que, distanciándose de los hechos sociales, invisibiliza a lxs autorxs, permitiéndoles así no hacerse responsables. «Olvidamos» que lxs investigadorxs son quienes responden a las preguntas, pero sobre todo quienes las hacen. Ahora bien, por definición, no se puede hacer una pregunta... ¡que no se hace! Es enorme el riesgo de no ver nuestros propios sesgos. Y así es como un pensador tan importante como Karl Marx no hubiera visto el trabajo gratuito –y por lo tanto, el trabajo robado– de las mujeres en la esfera doméstica.

Por el contrario, un punto de vista «situado», según Haraway, produce precisamente objetividad. El punto de vista «situado» responsabiliza. No pretende decir más allá de lo que puede conocer a través de su propia experiencia. Esta postura es humilde, no pretende ninguna «trascendencia». La idea es principalmente «confiar por encima de todo en las posiciones ventajosas de los subyugados», sobre todo porque, al experimentar cotidianamente el ser silenciadxs, «tienen menos posibilidades de permitir la negación» (p.328) que acompaña la producción del conocimiento. Así, una investigadora que estudia la violencia de los hombres en el ámbito doméstico hará otras preguntas, encontrará otros caminos para dejar que surja la palabra, interpretará de manera diferente los silencios, etc. Su punto de vista «situado», lejos de ser un obstáculo, se convierte en una verdadera ventaja para su investigación – mientras que, por otro lado, se observa una «tensión» con respecto a la liberación de la palabra de las víctimas mujeres, demasiado a menudo juzgadas como culpables *a priori* (de mentira, de exageración, de provocación, etc.). Se puede apreciar lo grande que es la grieta.

[5] Althusser, Louis. «Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche)». *Positions*, Les Éditions sociales, 1970, pp. 67-125

[6] Donna Haraway (1991), *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza* Cátedra, Madrid, 1995 castellano (título original: *Simians, Cyborgs and Women. The reinvention of Nature*).

[7] Cap. 7 «Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial».

No obstante, el punto de vista «situado» plantea otros problemas. Existe «el serio peligro de romantizar y/o apropiarse de la visión de los menos poderosos al mismo tiempo que se mira desde sus posiciones » (p328). Todos los hombres que se declaran «feministas» o «aliados» se aprovechan de su dominio de los códigos, las teorías y las prácticas militantes feministas, pero algunos, además, utilizan este dominio para ganar aún más poder. Se entiende, por esto, la importancia de la «encarnación», en el sentido propuesto por Haraway. No se trata solamente de ver «con los ojos de», sino de vivir, en carne propia, «la experiencia de». Sin embargo, unx no se convierte de la noche a la mañana en negrx, mujer⁸, u obrerx. Al mismo tiempo –y esto sigue complicándose– no es «suficiente» vivir la experiencia de la dominación para ser capaz de producir conocimiento sobre esa dominación: «No estamos presentes de inmediato para nosotras mismas»⁹. Por mi parte, considero que las herramientas metodológicas para generar conocimiento siguen siendo imprescindibles.

¿Qué podemos opinar de todo esto? Yo encuentro una estrecha relación entre el punto de vista «situado» de Haraway y el concepto de «saber local» del antropólogo cultural Clifford Geertz¹⁰ (2012), quien considera 1) que sería necesario dejar de querer ser predictivo porque, al final de cuenta, si cada situación es singular, nada permite elaborar una teoría general; 2) que es necesario centrarse en las representaciones de lxs actores sociales, al sentido que le dan a sus experiencias. A mi entender, aquello es también su mayor debilidad, ya que se corre el riesgo de negar las estructuras. Al dejar de lado las estructuras en pos de una red de vivencias singulares, se corre el riesgo de perder los mecanismos generalizantes¹¹, por lo que un hecho es descrito, por la sociología, como «social». O bien, como afirmaba Durkheim¹², un hecho social es un fenómeno «suficientemente frecuente en una sociedad para ser considerado regular y suficientemente amplio para ser considerado colectivo; es decir, que está por encima de las conciencias individuales y las obliga por su precedencia». El papel de estxs sociológxs será, pues, partir de los puntos de vista «situados», sin duda irreductibles a sus semejanzas, pero admitiendo que estas últimas permiten el ascenso a generalidad, cristalizando con el ejemplo el efecto de las estructuras. No se pueden librar casi ocho mil millones de batallas individuales (¿contra quién?).

En resumen, me parece que el punto de vista «situado» permite una riqueza interpretativa y una honestidad de las que no pueden jactarse lxs fieles de la objetividad sociológica, si y sólo si, este punto de vista «situado» va acompañado de una rigurosa

[8] Las mujeres trans no “se inventan” mujeres: sus experiencias del ser mujer es, al contrario, tan «encarnada» que la tensión entre su género asignado al nacer y el género que experimentan es insostenible.

[9] Haraway, *Op. cit.*, p. 121.

[10] Geertz, Clifford. *Savoir local, savoir global : les lieux du savoir*, Presses universitaires de France, 2012

[11] No quisiera hacer un «sofisma del hombre de paja». Haraway no es tan explícita como lo hago entender aquí en cuanto al carácter no sistémico de su perspectiva, pero se puede leer tal tropismo en sus posiciones epistemológicas (opone, por ejemplo, «teoría maestra» y «relatos en red»).

[12] Durkheim, Emile. *Les règles de la méthode sociologique*.

metodología. En lo que se refiere a lxs sociólogxs «desvinculadxs» de sus objetos, quisiera preguntarles, ¿cuántas veces su «objetividad» no ha sido el argumento perfecto para no tener que escuchar a personas afectadas y, por lo tanto, para no tener que cuestionar sus propios privilegios? En definitiva, la cuestión no es tanto que sea posible dar cuenta de una realidad de dominación sin estar sometidx a ella, sino que quienes pretenden hacerlo lo hagan realmente, ya que dar una descripción precisa de la misma es potencialmente ponerse en dificultades.

Este texto fue publicado inicialmente en «Le blog du Radis. L'économie politique à la racine, même si ça pique!» el 17 de junio de 2021, en <https://leblogduradis.com/tag/point-de-vue-situe/>; y lo republicamos aquí con la autorización de su autor.



LA COLONIALIDAD HOY:
UN MUNDO QUE NO
TERMINA DE
DESCOLONIZARSE

Hábitos alimentarios y colonialismo

Del emergente comercio colonial a la economía globalizada

MARÍA BLANCO BERGLUND, LUCHA INDÍGENA

En Suecia una mujer se levanta y a través de la ventana ve la nieve caer sobre el asfalto, sobre los árboles del parque. Afuera hace 8 grados bajo cero y el sol aún no ha salido. Ella se prepara un café caliente sin el cual no puede empezar su día. Antes de salir se lleva un plátano para comer por la tarde, porque sabe que si no le va a dar tanta hambre de regreso del trabajo, y que sucumbirá a la tentación de comprarse un chokolatillo en la tienda al lado de la estación del metro. En su trabajo almorzará comida procesada con soya transgénica de Argentina o arroz de la China con carne de Dinamarca.

En un pueblo de los Andes peruanos una mujer se levanta, calienta las humitas que ha preparado junto a su familia de los maíces cosechados de la chacra, luego prepara el café sin el cual no puede empezar su día, enviado con tanto cariño por la abuela de la ceja de selva de la misma provincia. Cuando sale al mercado de la plaza, todas las frutas, los tubérculos y las verduras son de su misma región, de la sierra o de la ceja de selva. De la costa peruana viene el arroz y el mango grande. La excepción son las uvas y las manzanas del país vecino de Chile, los fideos y el pan, que, aunque es local, es de harina importada de Estados Unidos.

La forma de comer y de producir los alimentos refleja la organización colonial del mundo. En Suecia, menos del uno por ciento son campesinxs y en Perú lo son alrededor de una cuarta parte de la población. La canasta familiar peruana proviene de la producción nacional. La producción agrícola es la segunda actividad



JLHINTON (CC BY-ND 2.0)

Taza de café.

que genera más empleo en el Perú y la agricultura familiar representa un 97% de las 2.2 millones de unidades agropecuarias en el país, según la socióloga Jasmín Giocochea Medina. Mientras los países del Sur son en gran medida autosuficientes en alimentos, los países industrializados tienen una dieta globalizada con raíces coloniales.

El consumo de productos como el café, el chocolate, el plátano, el azúcar, el arroz, etc., que fueron introducidos a Europa como bienes de lujo para la élite, pasó a formar parte de la dieta cotidiana de la población europea: “inicialmente el café era visto como un producto de lujo (en Suecia). Sin embargo, esta percepción cambió en el siglo diecinueve, cuando llegó a ser considerado un producto de primera necesidad.”¹

La historiadora Anne E.C. Mc Cants escribe, en un artículo sobre la globalización en el mundo moderno temprano, que la comercialización de productos de lujo cambió la economía europea desde sus fundamentos y que estos productos llegaron a Europa más temprano de lo que historiadores inicialmente han pensado. La primera vez que se vendió café en Holanda fue en 1661. Pero para 1740 el importe de té y café se hacía a gran escala. Tanto café se importaba a Europa que imposiblemente puede haber sido destinado solo para las clases altas. A fines del siglo

[1] Ahlberger, Christer, *La Revolución del Consumo. Sobre la Aparición de la Sociedad Moderna de Consumo. 1750-1900.*

XVII, el consumo de té, café, azúcar, tabaco, porcelana, seda y telas de algodón aumentaron drásticamente en Europa occidental. El uso de nuevos commodities se difundía rápidamente, tanto en el espacio geográfico como en el ámbito social. A través del estudio de distintos inventarios de hogares de los Países Bajos e Inglaterra, Mc Cants ha podido documentar la presencia de muchos de estos llamados productos de lujo en hogares de trabajadores pobres a mediados del siglo XVIII. Los precios de los productos disminuían, pero la cantidad importada era cada vez mayor.

La historiadora Ragnhild Hutchinson escribe que los hábitos de consumo de artículos de lujo entre los noruegos cambiaron durante el siglo dieciocho. El consumo de productos “exóticos” puede ser rastreado a las colonias noruego-danesas en el Caribe. De 1740 a 1848 el consumo de azúcar aumentó de 0,06 kg a 2,5 kg per cápita; y de ser un producto de lujo para la clase alta urbana, se difundió y empezó a ser consumido en las zonas rurales hasta convertirse en un alimento imprescindible.

Dado que las excolonias siguen produciendo y exportando alimentos, materia prima y fuerza laboral barata a los antiguos países y pueblos colonizadores, podemos hablar de un *neocolonialismo*, que guarda ciertos rasgos en común con el colonialismo, siendo el más fundamental de estos la continuidad de la explotación de los pueblos y del medio ambiente en las antiguas colonias. El término fue lanzado por Kwame Nkrumah, expresidente Ghana, en los años sesenta. Al igual que durante el colonialismo, el imperialismo sigue haciéndose valer de argumentos de superioridad para poder entrar con sus fuerzas armadas a los países explotados y asegurar que puedan seguir extrayendo beneficios de la naturaleza y de la población. Mientras antiguamente se justificaba una invasión militar en nombre del dios cristiano, hoy se justifica en nombre de la democracia, tal como sostiene Noam Chomsky que Estados Unidos hizo en Irak para asegurar sus ingresos petroleros. A diferencia del colonialismo, donde la imposición del país colonizador era directa, con representantes coloniales en el gobierno a quienes se podían responsabilizar por sus actos, el neocolonialismo actúa por debajo, forzando a los gobiernos de las antiguas colonias a obedecer sus demandas con amenazas de sanciones económicas y militares o sobornos a administradores de las instituciones públicas en posiciones claves.

¿Es aún factible el término neocolonialismo en el siglo XXI, con un sistema económico globalizado y empresas multinacionales? Aram Ziai escribe en la revista científica *Momentum Quarterly* sobre el neocolonialismo en la economía globalizada actual, que aún es un término muy útil para describir las relaciones Norte-Sur. El comercio intrarregional entre excolonias es relativamente pequeño, mientras el 75% - 90% del comercio se realiza con empresas fuera de la propia región. En Asia, América del Norte y Europa Occidental el comercio fuera de la propia región geográfica es menos que la mitad del total. La regla de mantener las acciones de inversionistas extranjeros en un porcentaje menor al 50% es mucho más aplicada en países industrializados que en excolonias. De las cien empresas transnacionales más

grandes a nivel mundial, más del 80% tienen su sede en Estados Unidos y en Europa Occidental. El gran número de zonas de procesamiento para la exportación que existe en las excolonias es otro indicador de la prevalencia de un sistema colonial. En estos países hay excepciones a las leyes laborales, aduaneras, de impuestos y ambientales diseñadas para atraer inversores extranjeros. Sumadas las ganancias de las empresas multinacionales con sede en el Norte y la deuda externa pagada por el Sur, las transferencias financieras del Sur al Norte son aproximadamente dos veces más grandes que las transferencias en dirección contraria. Las instituciones cruciales para gobernar la economía global son sesgadas por los países del Norte, que tienen más votos y/o poder para extorsionar dentro de las mismas. La Organización Mundial de Comercio, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional obligan a excolonias a abrir sus mercados, a la vez que es un hecho que los países del Norte no hubieran podido crecer económicamente sin leyes que protejan sus mercados internos.

En la política agrícola, el neocolonialismo es asociado con el llamado “landgrabbing”, acaparamiento de tierras. Así, por ejemplo, organizaciones financiadas por empresas, como GFP (German Food Partnership) buscan establecer acuerdos entre entidades privadas del Norte con pequeños agricultorxs en el Sur. El objetivo es combatir el hambre y la pobreza logrando una mayor producción y cadenas de valor más ventajosas para los campesinos. Pero en el caso de GFP, ONGs alemanas hicieron un análisis donde descubrieron que hay fuertes intereses económicos de empresas agrícolas y químicas como Bayer Crop Science y Syngenta detrás de esta organización y que lxs pequeñxs agricultorxs se ven más pobres cuando sus territorios les son arrebatados.

Vandana Shiva, activista y científica de la India, advierte que el neocolonialismo se da mediante la “biopiratería”, que implica la patente de fuentes genéticas del Sur por compañías del Norte. Principalmente la empresa Monsanto ha modificado genéticamente las semillas ancestrales como el maíz y la soya, a las que fue introducida la toxina BT. La misma empresa que produce la semilla transgénica, también produce el pesticida cancerígeno *Round Up* (agente naranja), que mata a todas las plantas e insectos, menos a las plantas de semillas genéticamente modificadas con la toxina BT. Ahora la empresa farmacéutica Bayer ha comprado Monsanto y domina el mercado de la alimentación, de los pesticidas y de los fármacos a nivel mundial. La misma empresa que causa enfermedades en las personas con su agroindustria y sus monocultivos transgénicos, nos vende la medicina.

Las consecuencias de los monocultivos son un empobrecimiento de nutrientes en la tierra y presencia de agrotóxicos en las aguas, tierras y personas, sobre todo en trabajadorxs de la agroindustria. Convierte al/a la campesinx, que podría haber gozado de una soberanía alimentaria, en unx obrerx asalariadx sin tierra y sin comunidad. También hay campesinxs, pequeñxs productorxs, que son dueñxs de sus tierras, pero que siguen la lógica colonial de producir para la exportación.



© MIGUEL GUTIERREZ CHERO

Un joven agricultor andino presenta con orgullo la gran diversidad de tubérculos que cultiva.

Crea gran fragilidad basar la economía en la exportación de estos productos, con poco valor agregado, cuyos precios son muy volátiles en el mercado internacional. En 2021, Suiza –un país europeo– fue el segundo país exportador de café a nivel mundial. En un artículo de Brussels Research Group se puede leer que Suiza es “un gigante del café sin sembrar un solo grano”. Se ha convertido en un mercado de importancia para la venta de café ecológico y en uno de los procesadores de café más grandes del mundo. Tiene tratos a largo plazo con empresas como Starbucks y Nestlé. En la era del neocolonialismo se utilizan formas más elaboradas para la explotación de siempre.

La hegemonía cultural del colonialismo alimentario ha hecho que hoy se cultiven menos especies que a lo largo de toda la historia agrícola de la humanidad. Mientras cuatro cultivos (trigo, arroz, maíz y papa, en gran parte transgénicos), constituyen el 60% de la alimentación calórica de lxs habitantes del mundo, en los países del Sur se mantienen especies y variedades nutritivas que nos pueden salvar cuando las plantas más consumidas sufran una epidemia o sean imposibles de cultivar por el cambio climático. Estos cultivos y sus semillas deben continuar siendo libres y diversos, sin patente, deben caminar de mano en mano, intercambiarse con cariño y mutuo respeto por quienes siembran la tierra con esperanza para las futuras generaciones.

RÉFÉRENCES

- Velásquez Benites, Orlando (2021), *Agudización de la pobreza del campesinado peruano y el subsidio al bienestar de la ciudad*, Alfa Revista de investigación en Ciencias Agronómicas y Veterinaria, Universidad César Vallejo, Trujillo, Perú.
- Giocochea Medina, Jasmín, *Una mirada a la pequeña producción agrícola en el Perú en tiempos de cuarentena*. Online: <https://www.clacso.org/una-mirada-a-la-pequena-produccion-agricola-del-peru-en-tiempos-de-cuarentena/> (2022-12-04)
- Ahlberger, Christer (1994), *Konsumtionsrevolutionen. Om det moderna konsumtionssamhällets framväxt. 1750–1900*. Facultad de Humanísticas, Göteborg.
- Mc Cants, Anne E. C. (2007), *Exotic goods, popular consumption and the standard of living: Thinking about globalization in the early modern world*. Hawaii, Journal of World History. Hawaii Press.
- Hutchinson, Ragnhild (2012), *In the doorway to development: An enquiry into market oriented structural changes in Norway ca 1750-1830*, Universidad de Oslo.
- Nkrumah, Kwame (1965), *Neo-Colonialism: The last stage of imperialism*, Londres.
- Chomsky, Noam (2010), *La política de Estados Unidos en el Medio Oriente*, Texto de la charla presentada en el Palacio UNESCO, Beirut, Líbano.
- Ziai, Aram (2020), *Neocolonialism in the globalized economy of the 21st century: An overview*, Online: <https://www.momentum-quarterly.org>
- Shiva, Vandana, *Llama Vandana Shiva a parar la biopiratería, “nuevo colonialismo”*, Entrevista en La Jornada, lunes 6 de junio de 2016.
- Online: <https://www.worldstopexports.com/coffee-exports-country/> (2022-12-21)
- Online: <https://oec.world/en/profile/hs/coffee-tea-mate-and-spices#latest-trends> (2022-12-21)
- Online: <https://brusselsresearchgroup.org/a-coffee-giant-without-growing-a-single-bean/> (2022-12-21)
- Esquinas Alcázar, José, Entrevista publicada por la FAO el 7 de junio de 2009.

Racismo, Colonialismo y Cambio Climático

ANTONIO ZAMBRANO ALLENDE, MOCICC

*In any crisis, it is the most marginalized and vulnerable that
suffer the greatest impacts — climate change is no different.*

[Blacklivesmatters.com](https://blacklivesmatters.com)

*La idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento
de dominación social inventado en los últimos 500 años*

Aníbal Quijano

Existe un consenso cada vez más amplio, contundente y universal alrededor de la idea de que el cambio climático es un fenómeno generado por el ser humano en términos amplios y globales. Sin embargo, pocas veces se añade que no nos referimos a “cualquier humano” en la historia, sino al ser humano dentro del sistema capitalista de los últimos 200 años y que ha tenido la capacidad industrial de contaminar en la magnitud que hoy conocemos.

Además, a pesar de esta precisión, nos quedamos cortxs para entender este fenómeno, ya que, nuevamente, no ha sido cualquier ser humano dentro del sistema capitalista, sino una elite contaminante que ha luchado por construir y mantener sus privilegios por encima de todo el resto en este periodo de tiempo. Para esto, un grupo muy pequeño de gente ha esclavizado, segregado, colonizado, extraído, expoliado y devastado al resto del planeta.

Estas elites contaminantes, ubicadas en lo que hoy denominamos el Norte geopolítico global, son las responsables no solamente de direccionar la adicción humana a la quema de combustibles fósiles, sino de monopolizar para ellas la enorme mayoría de los beneficios.



UN WOMEN ASIA AND THE PACIFIC (CC BY-NC-ND 2.0)

En Bangladesh, una familia se para frente a su lugar de refugio temporal luego de la destrucción de su casa por las inundaciones.

Cambio climático y justicia racial

La Relatora Especial sobre las formas contemporáneas de racismo, discriminación racial, xenofobia y formas conexas de intolerancia de las Naciones Unidas, a fines de octubre de 2022, generó un reporte para el Alto Comisionado de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático.¹ El mensaje de este reporte es claro: la crisis climática es una crisis de justicia racial. Un mensaje oportuno: se lanzó al inicio de las negociaciones de la 27 Conferencia de las Partes sobre Cambio climático - COP27 en Egipto, y llamaba la atención sobre el racismo sistémico que nos afecta y desde sus primeras líneas admite:

“La justicia climática busca la rendición de cuentas histórica de las naciones y entidades responsables del cambio climático y exige una transformación radical de los sistemas contemporáneos que conforman la relación entre los seres humanos y el resto del planeta. El statu quo es que los sistemas mundiales y nacionales distribuyen el sufrimiento asociado a la crisis ecológica mundial de forma racialmente discriminatoria”.

Y remata diciendo:

[1] Tendayi Achime, Relator Especial de la ONU - en Comunicado de prensa: The global climate crisis is a racial justice crisis: UN expert. <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2022/11/global-climate-crisis-racial-justice-crisis-un-expert> 31/10/2022

“La actual destrucción de nuestro planeta afecta a todos. Pero lo que los expertos también dejan claro es que la raza, la etnia y el origen nacional siguen dando lugar al enriquecimiento injusto de algunos, y a la explotación absoluta, el abuso e incluso la muerte de otros a causa de la discriminación que está en el centro de la injusticia medioambiental y climática.”²

La relatora sintetiza una evidencia que se va aclarando en los últimos años, que la lucha por la justicia climática es también una la lucha por la justicia racial.

Ello es importante mencionar debido a que en las últimas décadas el concepto de cambio climático ha emergido en el imaginario popular como un concepto inocuo, immaculado, alejado de las divisiones sociales y la explotación y en la que pareciera que “toda la humanidad es responsable”. Sin embargo, el cambio climático segrega a las poblaciones en función del racismo histórico de las que ellas han sido víctimas. Las vulnerabiliza en función de la falta de apoyo estatal, oportunidades, acceso a la educación, salud, reducción de recursos y otros beneficios de los que han sido alejadas por el desprecio de las elites racistas de estos mismos países o de las metrópolis capitalistas que las controlan.

Para hacer la cosa aún más complicada, entre el quinto (2014) y el sexto informe (2022) del Panel Intergubernamental de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático - IPCC, hoy sabemos que la línea roja que nos impone la resistencia del planeta no solamente se marca en alrededor de los 1.5°C de elevación de la temperatura, sino que, a la velocidad que vamos, el reloj se detiene en el año 2030 como fecha máxima antes de superar el punto de no retorno. Es decir, el punto en que todas las acciones de remediación dejan de tener el efecto deseado y la pérdida de los ecosistemas es inevitable. Una vez superado este punto, las zonas más vulnerables son justamente las colonias o excolonias sin poder, recursos ni acceso a mecanismos de adaptación o resiliencia a los impactos más duros. No solamente de fenómenos extremos, sino los paulatinos como la elevación del nivel del mar, la intrusión marina, la expansión de enfermedades causadas por vectores (Malaria, dengue, Chikungunya, etc.) entre otros. Estas zonas, que en algunos casos abarcan países enteros, se encuentran en la cuerda floja.

Y resulta una evidencia que los cambios en los patrones del clima no se han dado por una explotación de la atmósfera en sí misma, sino que ésta se ha colonizado a partir de una colonización arrasadora de los territorios, el suelo, el agua, los bosques y las especies que se han ido masacrando junto con las comunidades que habitan en ellas. Para así lograr lo que el día de hoy llamamos Desarrollo, al costo de la vida misma.

[2] *Ibidem.*



CODEFOOD. (CC BY-SA 2.0)

Manifestantes llevan una banderola que afirma : « El racismo climático mata. A descolonizar ! »

Víctimas del Desarrollo y distribución racial del sufrimiento

La idea de “racismo climático” o “racismo ambiental” está estrechamente ligada a quienes son los que se benefician del llamado “desarrollo” –lxs habitantes de los países que fueron colonizadores– y quienes resultan ser víctimas del despojo necesario para que esto ocurra –los pueblos indígenas que experimentan una continuidad de despojo territorial, desde la colonización hasta los proyectos de “desarrollo” actuales.

Este desarrollo del bienestar y el acceso a los bienes de consumo que mejoran la calidad de vida suele estar presentes intensamente alrededor de las elites urbanas, en función de su relación con las grandes metrópolis capitalistas globales; y se va reduciendo, distorsionando o hasta desapareciendo mientras las comunidades se encuentren más alejadas de éstas.

Así mismo, los daños y efectos externalizados de la extracción de bienes y riqueza de los territorios, se distribuyen en zonas rurales, frágiles, y en comunidades indígenas racializadas y excluidas, que históricamente enfrentaron el genocidio colonial, el despojo de sus tierras por los colonos, y ahora la degradación de sus territorios y de los ecosistemas que sustentan sus vidas por proyectos de “desarrollo” que solo benefician a lxs descendientes de sus colonizadores y que se transforman en la actualidad en los Estados heredados de la colonización, empresas transnacionales y urbes occidentalizadas.

Ejemplos claros de esto se dan en todo el sur geopolítico global, en sectores de enclave extractivos como la minería, el petróleo, el carbón o el gas, así como también en la producción de alimentos, en la monocultura, y los agro-combustibles, e incluso en la generación de la energía.

En este último sector, el energético, la región de América Latina tiene particularidades específicas, ya que siendo la región con mayores fuentes de energías renovable no convencionales³ del planeta, está atada por la fortísima influencia de las transnacionales de combustibles fósiles a continuar con su extracción y consumo insostenible de petróleo, gas y carbón.

Solamente en el Perú, con enorme potencial solar, eólico y geotérmico, sus comunidades conviven con más de 3000 pasivos petroleros distribuidos en la cuenca amazónica norte y la costa norte del país⁴, ambas zonas conectadas por el Oleoducto NorPeruano y que en casi 50 años de funcionamiento ha generado cambios negativos profundos en su entorno. Lxs habitantes no pueden pescar porque los ríos y peces tienen residuos de petróleo, no pueden tomar agua porque no tienen acceso al agua potable entubada, y tampoco pueden tomar la de los ríos. No cuentan con recursos económicos ni están vinculadxs a cadenas productivas agrarias que les permitan acceder a recursos económicos que intercambiar, y su salud se ve seriamente perjudicada por el contacto directo e indirecto con derivados del petróleo.

Por cómo se puede entender, estos pasivos ambientales son zonas altamente contaminadas que degradan los ecosistemas y perjudican la vida de las comunidades que las habitan, que al ser pueblos indígenas, han sido histórica, y sistemáticamente postergadas por el Estado, y con cadenas de corrupción arraigadas que generan desconfianza de las instituciones que acuden a estas zonas. En el 2009, alrededor de la masacre del “Baguazo”, el propio presidente de la República peruana de ese entonces, Alan García Pérez los llamó “ciudadanos de segunda categoría”, que están “contra el desarrollo” al impedir la penetración de las empresas en sus territorios y la extracción de sus recursos. Esos daños ambientales son posibles en cuerpos y vidas que han sido designados por la colonialidad como desechables. Eso es el racismo ambiental que ha sido construido desde el colonialismo, y que persiste hoy.

A pesar de que estos pasivos han sido denunciados y registrados por el Estado, se han ido acumulando a lo largo de casi medio siglo y ni uno solo de ellos ha sido remediado. Siendo que el costo de la remediación sería mucho mayor que los ingresos generados por la extracción de dichos combustibles⁵, y en ninguno de los casos las comunidades directamente afectadas han mejorado la calidad y forma de vida luego de la explotación del “oro negro”. Así, se entiende la enorme resistencia a nuevos proyectos y el reclamo del fin de la postergación del Estado que evite las oleadas migratorias y los daños acumulados.

[3] Incluimos la energía solar, eólica, geotérmica, pero excluimos la hidroeléctrica por su contaminación ecosocial.

[4] El Estado no ha remediado ninguno de los más de 3 mil pasivos ambientales de hidrocarburos que hay en el Perú. Convoca. Setiembre 2020 <https://convoca.pe/investigacion/el-estado-todavia-no-ha-remediado-ni-uno-de-los-3448-pasivos-ambientales-por>

[5] León, A. y Zúñiga, M. (2020). *La sombra del petróleo: Informe de los derrames petroleros en la Amazonía peruana entre el 2000 y el 2019*. Oxfam, Coordinadora Nacional de Derechos Humanos. https://oi-files-cng-prod.s3.amazonaws.com/peru.oxfam.org/s3fs-public/file_attachments/La-sombra-del-petroleo-esp.pdf

De ahí que no es de extrañar que, desde finales de los años 90 y hasta nuestros días, más del 70 % de los conflictos registrados por la Defensoría del Pueblo son aquellos denominados “socioambientales”; que no son otros que aquellos que ponen en primera línea la resistencia histórica de las comunidades indígenas contra el colonialismo de ayer y la colonialidad de hoy, frente a la amenaza de grandes corporaciones extractivas.

Las prácticas de enclave, de colonización, expropiación de recursos y expropiación de territorios se dan en estas tierras de comunidades indígenas originarias, empobrecidas y alejadas de los centros de poder urbanos o de las grandes capitales, fundamentalmente para la exportación de recursos a las grandes metrópolis del planeta, en los países que fueron anteriormente las metrópolis de los imperios coloniales.

Muchas de las personas que habitan estas áreas terminan siendo sistemáticamente desplazadas, tanto por estos conflictos, la contaminación o la inclemencia de las modificaciones atmosféricas que trae consigo el cambio climático. Las Naciones Unidas estiman que para el año 2050, podrían haber 250 millones de desplazamientos relacionados con el cambio climático.⁶ La gran mayoría de estas migraciones serán en continentes empobrecidos y dentro de fronteras nacionales o regionales, siendo la Amazonía una de las más importantes zonas de migración interna del planeta.

Responsabilidad y Justicia

Como lo dice el conocido antropólogo económico Jason Hickel: “El norte global ha colonizado la atmósfera común, ellos se han enriquecido con el resultado, pero con devastadoras consecuencias para el resto del mundo y para toda la vida sobre la tierra”. En un estudio suyo publicado en la revista *Lancet* añade: “Encontramos que el norte global es responsable del 92 % de todo el exceso global de emisiones, mientras el sur solamente del 8 %”⁷. Esto, a pesar de la enorme masa de emisiones de China e India en las últimas décadas; ellas no varían significativamente el enorme acumulado histórico del norte geopolítico global, o lo que él denomina “el impacto acumulado de la gente blanca”.

Ante estas constataciones, el llamado a reconocer la crisis climática impone en el debate lo que debe implicar la justicia ambiental, los derechos humanos, derechos de los pueblos, el reconocimiento de las pérdidas y los daños a las comunidades racializadas. Un debate sobre el pasado para proyectar el futuro del planeta. Es decir, caminar juntxs hacia una transición ecológica justa, hacia un modelo de sociedad distinto y urgente, más democrático e inclusivo.

[6] <https://es.greenpeace.org/es/noticias/dia-internacional-racismo/>

[7] “Quantifying national responsibility for climate breakdown: an equality-based attribution approach for carbon dioxide emissions in excess of the planetary boundary.” *The Lancet Journal - Planetary Health*. Sept 2020.

Para avanzar, el movimiento climático global debe ser también antirracista e incorporar en su agenda y su plataforma, la lucha contra todas las formas de discriminación que genera el cambio climático y la degradación ambiental. Esto es un reto en sí mismo; sin embargo, algunos elementos que deberán tomarse en cuenta en el futuro inmediato podrían ser:

- La lucha por la creación de instrumentos y mecanismos en el sistema de justicia que equilibren la balanza del racismo climático y reconozcan las formas de segregación, las denuncien y las persigan desde los sistemas de justicia nacional e internacional. Esto tendría que implicar la tipificación y judicialización del racismo ambiental y la externalización de costos ambientales como crímenes punibles.
- Creación de fondos públicos que impulsen cambios sustantivos en las condiciones de vida de la población racializada.
- Subsananar y compensar las pérdidas y daños de la violencia ambiental. Esto debería implicar necesariamente gravar o generar impuestos, multas y sanciones ante el daño ambiental y la contaminación.
- Mitigar de manera acelerada las emisiones de Gases de Efecto Invernadero en todos los territorios, pero en particular aquellos frágiles y que afectan directamente a comunidades vulnerables, reduciendo, cerrando o evitando la extracción de petróleo y gas, respetando también acuerdos como el Convenio 169 de la OIT, dejando los combustibles fósiles bajo tierra y poniendo en práctica cualquier otro instrumento que mejore la participación de las comunidades directamente afectadas. Además, como medida urgente, se debería establecer una moratoria a la extracción de aquellos lotes ofertados para la próxima extracción.
- Priorizar fondos de adaptación para las contingencias inevitables, así como internalizar los costos de proyectos que dañan o perjudican el ambiente que permitan hacer un balance realista de los costos-beneficios de cualquier proyecto de inversión dentro de un ecosistema. Dichos fondos deberían estar gestionados por el Estado, así como sus organismos competentes deberían velar por la correcta identificación de los costos internalizables que deben ser considerados en cada tipo de proyecto.

Cada país tiene, además, en sus organizaciones sociales y movimientos, una gran cantidad de plataformas, propuestas, prácticas y conocimientos acumulados de alternativas para hacer frente al racismo climático y enfrentar el futuro con todas sus bases. Estas, entre otras medidas, son imprescindibles y urgentes. Ni el planeta ni las comunidades históricamente racializadas tienen más tiempo que perder.

La expansión del extractivismo, motor de la «recolonización» del Perú y América Latina

CAROLINE WEILL, EHES

Desde el inicio, el proceso colonial ha tenido como objetivo principal el extraer las riquezas, el oro y la plata, de los territorios «descubiertos» por los europeos. La historia de Potosí (en la actual Bolivia), es testigo de ello: cientos de años de trabajo forzado en las minas del Cerro Rico, la reorganización social, económica y política de toda la región andina para asegurar dicha explotación, y exportar la plata que serviría para financiar las guerras de las monarquías europeas, así como la acumulación primaria del capitalismo naciente. Pero el extractivismo colonial no quedó en ello: como lo recuerda Eduardo Galeano en su magistral obra *Las venas abiertas de América latina*, a lo largo de los 500 años que siguieron la conquista inicial, el monocultivo de la caña de azúcar, del algodón y de la lana serviría también como combustible de la expansión capitalista en Europa; así también como la explotación de caucho en la Amazonía, y poco a poco, la extracción de petróleo y gas en todo el continente. Así, desde la colonización hasta la actualidad, la posición económica de América latina en el mundo no ha cambiado: sigue siendo proveedora de recursos naturales para el dominio económico de Europa y del modelo económico que ahí se desarrolló: el capitalismo. Hoy en día, el extractivismo (entendido como la extracción masiva de recursos naturales vendidos, sin transformar, en el mercado internacional) sigue siendo crucial para las economías nacionales, generando una parte sustancial de los ingresos de los Estados. Incluso en países que desde los 2000 han intentado generar políticas públicas redistributivas (como ha sido el caso de Venezuela, Ecuador o Bolivia), salir del paradigma primoexportador ha resultado muy difícil, hasta imposible; y se producen en estos contextos los mismos conflictos a raíz de las consecuencias sociales y ambientales que causa el extractivismo¹.

[1] Es lo que autores como Eduardo Gudynas o Maristella Svampa han llamado el “neodesarrollismo”.

En este sentido, las estructuras económicas de la colonización permanecen intactas. Aníbal Quijano acuñó el término de «colonialidad» para caracterizar las relaciones de poder que siguen los patrones sociales, económicos y políticos heredados de la colonización europea, basándose en tres pilares: el eurocentrismo, el capitalismo y el racismo. Por su lado, la socióloga aymara boliviana Silvia Rivera Cusicanqui habla de «recolonización interna» –un concepto que aplica particularmente a las dinámicas que subyacen a la implementación y expansión de proyectos extractivos en el subcontinente. Desde los años 1980 y 1990, de la mano con la expansión del neoliberalismo a nivel internacional, se ha observado el auge del extractivismo en todo América latina, hecho que se puede examinar bajo el concepto de colonialidad y de recolonización interna, para analizar cómo, a nivel internacional (I), nacional (II) y local (III), el extractivismo viene (re)produciendo el eurocentrismo, las lógicas capitalistas y el racismo. Frente a ello, sin embargo, es inevitable que las resistencias y propuestas anticoloniales –que lleven ese nombre o no– surjan (IV). De hecho, son cinco siglos de resistencia que vienen librando los pueblos colonizados, y no es casualidad que las luchas más arduas y visibles sean hoy contra empresas mineras, gasíferas, petroleras y la agricultura de monocultivo, en una suerte de continuidad de las luchas anticoloniales.

A nivel internacional, el extractivismo es el punto de partida y la continuidad del eurocentrismo capitalista

Las relaciones geopolíticas subyacentes a las actividades extractivas son fundamentalmente eurocentradas, o de forma más general, occidentalocentradas. Así, una gran parte de las empresas mineras a nivel mundial son canadienses (que generan incluso en su propio país conflictos fuertes y recurrentes con los pueblos originarios²), de Estados Unidos, Australia y otros. Estas empresas, generalmente con sede en países occidentales, generan enormes beneficios que repatrian hacia sus países de origen. Por ejemplo, en el pueblo minero-metalúrgico de La Oroya, en los Andes centrales del Perú, la empresa estadounidense Doe Run se declaró en quiebre en 2009, manteniendo importantes deudas hacia sus trabajadores, después de haber repatriado sumas astronómicas de dinero hacia la empresa madre en Saint-Louis, Mississippi. A cambio de esta exportación neta de riquezas, estas empresas transnacionales dejan amplios pasivos ambientales, cuya carga de reparación termina recayendo en el Estado peruano y en las comunidades locales.

Por otro lado, la exportación de materia prima no o poco transformada se hace a precio generalmente muy bajos y muy volátiles en el mercado internacional. Ello implica una gran vulnerabilidad económica para los países cuya economía está basada en la exportación de materia prima. Al otro lado de la cadena, los países que transforman las materias primas en productos manufacturados benefician de una gran estabilidad en los precios de venta –mucho más altos, por ser en dólares

[2] Andrew Crosby (2021). “Répression policière et criminalisation de la résistance autochtone au Canada”, en *Démocraties sous pression. Autoritarisme, répression, luttes*. Passerelle n°22

o euros— para la exportación. Esta dinámica es bien ilustrada con el caso del chocolate: el cacao se produce a bajo costo en la Amazonía, se manda a países como Bélgica o Suiza para su transformación “prestigiosa”, y se vende de vuelta a precio muy alto en América latina. La exmetropoli colonial, Europa, coincide hoy con el nuevo centro de los circuitos comerciales capitalistas.

Investigadorxs como Horacio Machado, autor de *Potosí: el origen*, van incluso más allá. Según él, así como el saqueo de las riquezas de América latina subvencionó las guerras europeas en los siglos XV y XVI, la gran minería moderna sostiene todo el capitalismo actual. De hecho, la industria alemana no funciona sin el cobre extraído en el Sur; y la industria electrónica no se sostiene sin la explotación del litio boliviano o chileno para la producción de baterías. A contracorriente de la tesis marxista de la acumulación primitiva del capital como un momento histórico, autores como David Harvey o Silvia Federicci afirman que el capitalismo necesita, intrínsecamente, de una permanente expulsión de los bienes comunes en tanto “acumulación por desposesión” para reproducirse. Y es la desposesión de los recursos naturales como la tierra o el agua de los pueblos del Sur por proyectos extractivos que sostiene hoy la reproducción capitalista. Dando un paso más allá, Machado y Quijano argumentan que el capitalismo en sí tiene sus raíces en la colonialidad: el sistema-mundo capitalista nació con la conquista de América y la construcción de una economía basada en la explotación del oro.

Así también, la «modernidad» es un concepto que muestra su doble cara en los paisajes extractivos. Si la modernidad, en Europa, es concebida como urbes verdes, paneles solares, vehículos eléctricos, objetos conectados, tecnología tan integrada e interiorizada que se vuelve invisible (el mito de la «desmaterialización»); para los países del Sur, la modernidad es concebida como maquinaria pesada, hombres en ropa de trabajo obrero, paisajes de tierra fracturada, ríos envenenados. El uno no puede existir sin el otro: es lo que el Grupo Modernidad/Colonialidad ha llamado «la cara oscura de la modernidad», es decir, los paisajes y las realidades socioambientales necesarios, y necesariamente invisibilizados, para que la cara «luminosa» de la modernidad en Europa pueda existir. Los beneficios de la modernidad europea están siendo subvencionados por las consecuencias nefastas de la modernidad en los países excolonizados. Pero en ambos casos, la modernidad se presenta como un horizonte deseable y de bien estar tanto para los ex-colonizadores como para lxs ex-colonizadxs.

A nivel nacional, el extractivismo es un factor de reproducción de la violencia colonial contra los pueblos indígenas

En el Perú, la mayor parte de los proyectos extractivos se vienen desarrollando en territorios habitados por comunidades rurales, campesinas y poblaciones indígenas y/o originarias. Según la Constitución Política de Perú del año 1993, estas comunidades solo son dueñas del suelo superficial, el subsuelo perteneciéndole al Estado



© MIGUEL GUTIERREZ CHERO

Una mujer mira a través de la reja que delimita la propiedad de la empresa minera en Espinar, al sur de los Andes peruanos.

que se encarga de explotarlo en función del interés nacional. Sin embargo, queda por preguntarse qué intereses están realmente considerados en lo que se denomina el «interés nacional», y en particular en el contexto de un Estado que nace con el proceso colonial: la administración colonial que se independizó en el año 1821 y formó un Estado autónomo, no modificó las estructuras sociales y económicas vigentes en la época. La sociología de lxs funcionarixs públicxs, desde los más altos rangos hasta los que más directamente atienden a la población, sigue siendo de una categoría de población urbana, de habla castellana, de cultura occidentalizada, a menudo concentrada en la capital, Lima, ubicada en la costa. La distancia, geográfica y social, con las poblaciones que viven en territorios extractivos en la sierra y la selva del Perú, se hace sentir agudamente.

Es llamativo que los territorios entregados en concesión a empresas mineras, petroleras o gasíferas sean considerados territorios vacíos –vacíos de habitación humana y de actividades productivas. Cuando Cristóbal Colón, Hernán Cortés y Francisco Pizarro llegaron a los territorios hoy conocido como el continente americano, también consideraron que eran vacíos, «vírgenes» y disponibles para su apropiación inmediata por los recién llegados: se asignaba gratuitamente y sin mayor dificultad pedazos enteros de territorios a los colonos. Hoy en día, cualquier territorio de la sierra o de la selva parecen aptos a ser entregados sin mayores condiciones a actores externos. Conseguir una concesión minera es bastante fácil para cualquier empresa que cuenta con unxs abogadx y un presupuesto suficiente, sin necesidad de ser aprobada por las personas que viven en este territorio: en Perú, la ley de Consulta Previa, Libre e Informada recién fue incorporada en el

2011 (el convenio 169 de la OIT habiendo sido firmado en el 1989; sin embargo, no termina de aplicarse realmente en lo que toca a los procesos extractivos). Como si estas personas no existieran, como si no ocuparan este espacio.

Hay que resaltar que el Estado (colonial) actual apoya firmemente a las empresas extractivas. Como lo subraya la jurista Areli Valencia, existe una «tendencia histórica de los gobiernos peruanos a alinearse sobre el sector privado antes que los intereses de los ciudadanos afectados». Ello se manifiesta con los «paquetazos» de leyes que debilitan la institucionalidad ambiental (restarle presupuesto para recursos humanos y materiales a los organismos de fiscalización ambiental, por ejemplo), rebajan los estándares mínimos permitidos de metales pesados en el medioambiente, y favorecen los contratos de estabilidad tributaria que otorgan beneficios prodigiosos a las empresas transnacionales. También se materializa por las denominadas «puertas giratorias», ese fenómeno donde el personal político pasa de funcionarix publicx a puestos de alta responsabilidad en las empresas privadas que han estado a cargo de regular en durante su mandato o periodo de trabajo en alguna entidad pública. Es el caso de Beatriz Merino, que después de haber sido Defensora del Pueblo³ entre el 2005 y el 2011, pasó en el 2013 a ser representante de la Sociedad Peruana de Hidrocarburos.

Finalmente, el respaldo del Estado hacia las empresas extractivas se hace más visible aún durante los conflictos socioambientales, con la criminalización de la protesta. Por un lado, el Estado criminaliza a lxs dirigentes a través de demandas y juicios abusivos. Por otro lado, por ley, la Policía Nacional del Perú (PNP) está autorizada a brindar servicios a empresas privadas durante su tiempo libre, y a utilizar para ello su equipamiento policial; la PNP volviéndose, de forma efectiva, el brazo armado de las empresas extractivas. En los últimos años, se ha observado la militarización sistemática de los territorios extractivos con la modalidad de los «estado de emergencia preventiva», una medida que suspende una serie de derechos constitucionales de forma arbitraria, bajo la justificación de una amenaza superior al orden social. La violencia que se despliega contra lxs dirigentxs de pueblos indígenas y/o originarios en resistencia contra el extractivismo llega a cobrar vidas: el asesinato de Berta Xáceres, lideresa lenca de Honduras que se oponía a las hidroeléctricas que afectaba el territorio de su pueblo, es el mayor ejemplo de ello. Pero los asesinatos de lideresxs indígenas en pie de lucha contra el extractivismo son pan de cada día en América latina, como atestigua por ejemplo la muerte de Oscar Mollohuanca, exalcalde de la provincia de Espinar que se oponía a la expansión minera en dicho territorio. Esta violencia se sitúa en la larga historia de violencia colonial para mantener el orden social colonial: como lo recuerda el filósofo francés Malcom Ferdinand, «el proyecto colonial no hubiera

[3] La Defensoría del Pueblo es un ente estatal que tiene como misión proteger los derechos constitucionales y fundamentales de la persona y de la comunidad; supervisar el cumplimiento de los deberes de la administración del Estado y la prestación de los servicios públicos a la población. Así, en caso de conflictividad con empresas extractivas, su misión es defender los derechos la población.



© MIGUEL GUTIÉRREZ CHERO

En la plaza de armas de Espinar (Perú), un policía apunta a la población con su arma.

podido existir ni persistir sin violencia bruta». De la misma forma, la mayor parte de los proyectos extractivos, a la fecha, no podrían mantenerse mucho tiempo sin usar estrategias perniciosas de compra de dirigentes combinadas con uso de la fuerza policial, militar o hasta paramilitar, bruta.

A nivel local, el extractivismo reproduce el racismo y contribuye a difundir las lógicas capitalistas en las comunidades aledañas

Lo primero que una nota cuando llega a un territorio extractivo, es la transformación radical del paisaje. Ahora hay un hueco en vez del cerro, las carreteras son interrumpidas o desviadas; los ríos son desviados en hora de la noche hacia el centro de las operaciones mineras; desaparecen bofedales o bolsones de agua con la rotura de las tierras; y muchas zonas están prohibidas de acceso para personas no autorizadas. Pero estas transformaciones no son aleatorias: están cuidadosamente dirigidas a responder a las necesidades de la empresa minera, un ente externo cuyas prioridades e intereses se centran fuera del territorio extractivo, que se vuelve un medio para la finalidad de acumulación económica (a diferencia de las comunidades locales, para quien la vida en ese territorio es un fin en sí). Eduardo Galeano acuñó la frase «la panza en el Perú, el corazón en España» para hablar de los territorios colonizados que sirvieron de espacio de acumulación más no de proyecto de vida para los colonos; así también están trabajando las empresas mineras y sus trabajadorxs, para quienes los territorios mineros son espacios de paso, de transición y de acumulación temporal. Esa capacidad de transformar el paisaje según sus propios intereses, la capacidad de apropiación territorial, es la marca de la capacidad de habitar –y en este caso, un «habitar colonial», que Mal-

com Ferdinand⁴ define como un espacio subordinado a otro (la metrópolis ayer, la sede económica de la empresa hoy); una dinámica basada en la desposesión de las tierras, la masacre de los «salvajes» y la apropiación de las mujeres más bellas de la localidad por los colonos, tres elementos hoy presentes en entornos mineros (expulsión de las tierras, violencia sistémica para imponer los proyectos y desarrollo sustancial de la prostitución en entornos extractivos).

La jerarquía social introducida por el «habitar colonial» resuena con el intenso racismo experimentado por las poblaciones andinas y amazónicas, que viven agudamente una sensación de desposesión del territorio. Así, son «dos de afuera» que se benefician de las actividades extractivas, a través de los empleos mejor remunerados, del alto estatus social que les otorga el ser minero, hasta el punto de «robarse» a las mujeres, que «abandonan» a sus maridos para «irse con un minero». Al contrario, el «nosotrxs» (quechuahablante, agricultorxs, pobres, etc.) sufre el grueso de las consecuencias negativas de las actividades extractivas: aumento del precio de vida, contaminación ambiental que destruye la economía agrícola, problemas de salud vinculados a la presencia de metales pesados en el ambiente, división y conflicto dentro de las comunidades y de las familias... La sensación de pérdida de control sobre el territorio y las relaciones sociales por la intervención de actores externos es importante, y se refuerza con el racismo latente de parte de funcionarixs públicxs o trabajadorxs urbanxs de la minera hacia la población local, con discursos como «parecen animales» o «tenemos cientos de años de atraso cultural»⁵.

Por otro lado, la presencia de explotaciones mineras implica la difusión de conceptos económicas profundamente capitalistas que suplantán las lógicas locales, como es el caso de las lógicas de apropiación del territorio; por ejemplo con la introducción de cercamiento de terrenos. En las regiones donde operan empresas extractivas, se puede observar un conflicto entre imposición del derecho de propiedad privada y el derecho de uso generalmente aceptado en las comunidades andinas. Durante un trabajo de campo realizado en el 2019 en el sur andino peruano, se acercaron varias mujeres que habían vendido un terreno a la mina. Una de ellas manifestó que su comunidad había aceptado vender una parte de la zona de pastoreo a la empresa minera; pero se sorprendieron cuando, después de la venta, encontraron el predio cercado con alambre, y explicó que pensaban que podrían seguir usándolo para el pastoreo de sus animales a pesar de haberlo vendido. Esa brecha en la lógica de apropiación y uso de la tierra es una tensión entre derecho de uso, aún predominante en muchas comunidades, y el derecho de propiedad privada, que se termina imponiendo por la empresa minera; lógica necesaria a la reproducción del capitalismo colonial a través del extractivismo, que es su espina dorsal.

[4] Malcom Ferdinand (2016). *Penser, l'écologie depuis le monde caribéen : Enjeux politiques et philosophiques de conflits écologiques (Martinique, Guadeloupe, Haïti, Porto Rico)*. Tesis de doctorado en Ciencias políticas y filosofía política, Universidad París Cité.

[5] Entrevistas realizadas por la autora en la provincia cusqueña de Espinar, 2019.



© MIGUEL GUTIERREZ CHERO

En el marco de una protesta contra el proyecto minero Las Bambas, un hombre levanta la bandera peruana con el puño en alto, en símbolo de resistencia.

Resistencias anticoloniales y propuestas políticas

Frente a la reproducción y el reforzamiento de las lógicas coloniales (eurocentradas, capitalistas y racistas) que implican la implementación de mega proyectos extractivos, las resistencias son numerosas y variadas, y se reivindican a menudo de la «defensa del territorio». Se trata de la capacidad de tomar decisiones que puedan ir en contra de los intereses y accionar de agentes externos, ya sean de una empresa extractiva, de las autoridades públicas, o de otra comunidad vecina. A menudo, la defensa del territorio viene a ser más una intuición, un sentido común y una práctica por necesidad, que un proyecto político en sí. Sin embargo, es en este tipo de prácticas que germinan proyectos políticos más amplios. En este sentido va la propuesta teórica de la feminista comunitaria maya Kekchi-Xinca Lorena Cabnal, de Guatemala, que habla de «resistencia desde el cuerpo-territorio». Partiendo, por un lado, de que es en los cuerpos de las mujeres que todas las opresiones han sido construidas y que existe una disputa territorial sobre el cuerpos de las mujeres; y por otro lado, tejiendo vínculos y paralelos entre las agresiones experimentadas por las mujeres en sus cuerpos y por la naturaleza, Cabnal propone una lucha global contra el patriarcado colonial y el extractivismo, la «defensa del cuerpo-territorio y del territorio-Tierra».

Pero la realidad de las prácticas de resistencia son a menudo ambiguas, y variables en función al contexto. No se ciñen a un eslogan político simplista. A veces, no queda de otra que entrar en la lógica del poderoso para no dejarse arrasar por completo. Por ejemplo, muchas comunidades en el sur andino están empezando a explotar

los recursos minerales por sí mismos, corriendo el riesgo de contaminar su propio medio ambiente: de hecho, consideran que si no lo hacen ellos llegará una empresa que lo va a explotar, y que además de contaminar, se llevará las riquezas sin dejar una sola migaja. Así también, a veces la parcelación de los terrenos comunales y la negociación en base a la lógica de la propiedad privada es necesaria en el contexto de negociación con autoridades o empresas, bajo riesgo de perderlo todo. Por su lado, la historiadora Cecilia Mendez habla del «nacionalismo de los pobres»: podría sorprender que algunos pueblos indígenas reivindiquen ser parte de una colectividad nacional heredada de lo colonial, pero puede ser para ellos una forma de reivindicar igualdad de trato, de derechos, de reconocimiento en un contexto donde, concreta y efectivamente, el poder sobre sus vidas está entre las manos de un gobierno central ubicado en Lima. En La Oroya, pueblo de los Andes centrales donde funcionó durante 100 años una planta metalúrgica altamente contaminante, la defensa del territorio se enmarca dentro de una narrativa hegemónica de reivindicación del «trabajo digno» más que de derecho a la salud ambiental. En este pueblo donde la economía y la identidad colectiva se ha reestructurado alrededor del complejo metalúrgico, el desarrollo de una escena musical «underground» también es un elemento de construcción identitaria y cultural importante, cual forma de resistir a lo totalizador de la industria metalúrgica.

Así, las formas de luchas anticoloniales pueden cobrar formas aparentemente sorprendente: exigir respeto a la propiedad privada, originalmente introducida por el capitalismo colonial; reivindicar formas de nacionalismo dentro del marco del Estado-nación colonial; desarrollar luchas aparentemente desligadas, pero que son lo que es posible luchar dentro del delgado margen de acción a disposición de los pueblos en un contexto dado. Son resistencias concretas, aunque ambiguas, dentro de lo hegemónico, desde diferentes horizontes para la comunidad; sin embargo, lo que tienen en común es el hecho de querer seguir existiendo bajo sus propias modalidades, poder decidir con autonomía sobre sus vidas y territorios. Es «resistir para existir», resistir para seguir existiendo.

Contra la colonialidad de la cooperación y solidaridad internacionales

Hacia una justicia social de género transformadora

MOUNIA CHADI, AQOCI

Introducción

En el ámbito de la cooperación y solidaridad internacional (CSI), la estrategia para la igualdad de género y el «desarrollo», que están detrás de las políticas implementadas desde los años 1990, contribuyen a la reproducción de la dominación del Norte global sobre el Sur global¹, en el marco de la globalización institucionalizada. Esta estrategia, que formaba parte de los conocimientos de los «Sures»², ha sido vaciada de su significado político de transformación de las relaciones coloniales y de género, bajo la dirección de los grupos del poder (Estados, financiadoras) que dirigen «la ayuda al desarrollo» bajo las prácticas de los organismos de cooperación internacional (OCI).

Vaciar los conocimientos de los «Sures» de su sentido político transformador es una de las prácticas habituales (habitus) de los grupos de poder en la CSI y responde a la lógica de la colonialidad del poder y del saber; y en el fondo de dicha lógica, perdura la ideología racista de la supremacía blanca.

[1] La expresión «Sur global» describe la posición de los Estados y territorios que enfrentan desventajas políticas, económicas y sociales, efectos de la colonialidad por los países del «Norte global» que dirigen la globalización institucionalizada.

[2] El término «Sures» hace hincapié en el hecho de que no hay un único Sur, sino diferentes realidades en todo el mundo donde se encuentran poblaciones y economías nacionales que son marginadas, racializadas y subalternizadas.

El antropólogo colombiano Arturo Escobar³ (2008) y la filósofa brasileña Claudia de Lima Costa⁴ (2006) advierten sobre las apropiaciones y traducciones erróneas de las teorías que cuestionan la colonialidad. De hecho, es importante seguir el camino de estas «teorías viajeras»⁵ y ver cómo los conceptos en los que se basan son transformados, traducidos, incluso traicionados o resignificados, durante estos viajes entre Norte y Sur⁶.

En este artículo analizaremos los conceptos de género, interseccionalidad y empoderamiento (*empowerment*), tal como se integran y se implementan en el marco de la estrategia de género y «desarrollo» en el sector de la CSI.

Aunque en un principio estos conceptos pretendían transformar las relaciones de poder y de género, su uso se ha reducido a objetivos económicos y resultados cuantitativos a corto plazo, en el marco de programas económicos y sociales en los cuales colaboran las OCI del Norte global y las ONG del Sur global. Las consecuencias son graves en términos de justicia social internacional y de género.

Este extractivismo epistémico⁷ se inserta en la dinámica de las relaciones de poder-saber, donde los grupos de poder reorientan los conocimientos de los «Sures» dándoles un sentido al servicio de la estrategia de reproducción de la hegemonía colonial. Lxs investigadorxs y activistas decoloniales intentan contrarrestar esta tendencia dominante en la CSI, abriendo espacios para resignificar una estrategia de justicia social transformadora que rehabilite el sentido político de los conocimientos de los «Sures» y que esté en sintonía con los recientes avances innovadores de estos conocimientos.

Me referiré a estos aspectos sistémicos de la colonialidad del poder y del saber en el sector de la CSI, dejando claro al mismo tiempo que este artículo refleja mi punto de vista «situado» como socióloga feminista de origen migrante árabe-africano en Canadá y activista en este sector. Es desde este lugar de enunciación que describiré algunas de mis experiencias desde una perspectiva decolonial, tal

[3] Escobar, Arturo (2008). *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham, NC, Duke University Press. Edición en castellano (2010): *Territorios de diferencia: lugar, movimiento, vida, redes*. Popayán, Ed. Envión

[4] De Lima Costa, Claudia (2000). «Being Here and Writing There: Gender and the Politics of Translation in a Brazilian Landscape». *Signs* 25 (3), pp. 727–60.

[5] Nagar, Richa (2002). «Footloose Researchers, ‘Traveling’ Theories, and the Politics of Transnational Feminist Praxis». *Gender, Place and Culture* 9 (2), pp. 179–86.

[6] Verschuur, Christine (dir.) (2019). «Savoirs féministes au Sud. Expertes en genre et tournant décolonial». *Cahiers Genre et développement* n°11, L’Harmattan.

[7] Grosfoguel, Ramón (2006). « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global. Transmodernité, pensée frontalière et colonialité globale ». *Multitudes* 3 (26). <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2006-3-page-51.htm> Edición en castellano, (2007), «Implicaciones de las alteridades epistémicas en la redefinición del capitalismo global: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global». En: *¿Uno solo o varios mundos? Diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas*. Mónica Zuleta Pardo, Humberto Cubides y Manuel Roberto Escobar (dir.) pp. 99-116, en Ed. Siglo del Hombre Editores, Universidad Central – IESCO, Bogotá. <https://isidore.science/document/10670/1.t9bogb>

como las he vivido en el *Comité québécois femmes et développement* ('Comité de Mujeres y Desarrollo de Québec', CQFD), entidad parte de la *Association québécoise des organismes de coopération internationale* (Asociación de organismos de cooperación internacional de Québec, AQOCI).

Aspectos sistémicos de la colonización del poder y del saber en la CSI

La idea racista de la supremacía blanca que caracteriza a la modernidad es primordial para comprender la evolución de la CSI en términos de relaciones poder-saber en el sistema-mundo⁸. En él se ejerce claramente la colonialidad del poder⁹, en el sentido del uso de la racialización por el sistema capitalista, para mantenerse y fortalecerse; y la colonialidad del saber¹⁰, en el sentido de sistemas de pensamiento que, a través del discurso hegemónico de un modelo civilizatorio universal, justifican la inferiorización y la dominación del Otro; el no europeo, el no occidental, el no «desarrollado».

Los grupos de poder imponen un modelo de cooperación Norte-Sur entre las OCI y las ONG bajo el término «desarrollo», que constituye una finalidad de las Naciones Unidas en función a los 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) que deben alcanzarse en 2030. El carácter colonial y racista de este término-concepto es evidente. El concepto de «desarrollo» surge en la posguerra de la Segunda Guerra Mundial, cuando Estados Unidos se afirmó como nueva potencia mundial, en un contexto en el que se estaban definiendo las reglas del juego de la Guerra Fría. En este proceso, el 20 de enero de 1949, Harry S. Truman, trigésimo tercer presidente de Estados Unidos, pronunció un discurso fundador de la idea contemporánea del «desarrollo». Por primera vez, este término se utiliza para subrayar la importancia de la ayuda a las regiones «subdesarrolladas». Este enunciado de una estrategia civilizatoria orientada al Sur global se inscribía en la continuidad de la «misión» civilizatoria formulada desde el siglo XVIII para legitimar la estrategia de colonización hacia las «razas» inferiores.

Arturo Escobar¹¹ parte de la genealogía del tema del desarrollo a través de este discurso, para considerar que el problema no es en sí mismo el fracaso inevitable del proyecto de «desarrollo»; sus éxitos son también problemáticos desde el punto

[8] Bidet, Jacques (2007). « Le système-monde et l'État-monde en gestation ». *Revue Internationale de Philosophie*, 2007, Vol. 61, n°239 (1), pp. 57-80 <https://www.jstor.org/stable/23961175>

[9] Quijano Obregón, Anibal (2007). « « Race » et colonialité du pouvoir », *Mouvements*, 2007/3 (n°51), p. 111-118. DOI :10.3917/mouv.051.0111. <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2007-3-page-111.htm>

Edición en castellano, en 1999, "¡Qué tal raza!" (Tema central). En *Ecuador Debate. Etnicidades e identificaciones*, Quito : CAAP, (no. 48, diciembre 1999): pp. 141-152. <http://hdl.handle.net/10469/5724>

[10] Lander, Edgardo (2000). «Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos.» En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Julio de 2000. p. 246. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander1.rtf>

[11] Escobar, Arturo y Restrepo, Eduardo (2009). « Anthropologies hégémoniques et colonialité ». *Cahiers des Amériques latines* (62), pp 83-95. <http://journals.openedition.org/cal/1550>

de vista de la colonialidad poder-saber. Porque, en el fondo, la visión epistémica del «desarrollo» y las prácticas políticas que genera constituyen históricamente la imposición de un modelo de pensamiento y de acción por los grupos de poder del Norte global. El discurso de Truman establecía así una construcción discursiva de los países del Sur global como del «tercer mundo» y legitimaba la hegemonía estadounidense y occidental.

De esta manera, tras la independencia jurídico-política de las colonias en los siglos XIX y XX, se puso en marcha una estrategia para perpetuar la colonialidad¹². Ir en contra de las relaciones poder-saber coloniales exige, pues, un proceso de resignificación a largo plazo, que, más allá del estatus formal de la independencia, deberá desestabilizar estructuralmente las relaciones socioeconómicas, epistémicas, étnicas y de género¹³.

Tomando en cuenta la colonialidad del poder y del saber en el sistema-mundo, distintos enfoques denuncian las desigualdades económicas y sociales en el marco del orden mundial institucionalizado y proponen alternativas para un mundo más justo, basado en una solidaridad internacional e integrando la igualdad de género.

La deconstrucción del saber sobre el «desarrollo» forma parte de este largo proceso decolonial ya que este concepto encierra un saber colonial surgido en el Norte global y difundido a través de los programas de CSI, a lo que se someten lxs socixs en el Sur global, bajo la presión del financiamiento internacional.

Impactos del extractivismo de los saberes de los «Sures» en los programas de «desarrollo»

La socióloga indo-estadounidense Chandra Talpade Mohanty¹⁴ advierte sobre el desconocimiento de las poblaciones implicadas por los programas de CSI. Asimismo señala que «los mejores ejemplos de universalización basada en reduccionismo económico pueden encontrarse en la literatura liberal “Women in Development”». Es decir, se supone que las mujeres forman un grupo homogéneo, con problemas y necesidades similares y como una categoría preexistente a la participación en el «proceso de desarrollo». Añade que estas comparaciones transculturales reductoras implican una colonización de los pormenores de la vida cotidiana y de los intereses políticos representados y movilizados por mujeres de diferentes clases sociales y de diferentes culturas. Este enfoque analítico limita la definición del sujeto femenino a la identidad de género y encubre por completo de las identidades de clase y etnia¹⁵.

[12] *Ibid.*, Grosfoguel (2006).

[13] Hountondji, Paulin J. (2019). « Extraversion des savoirs ». En: Christine Verschuur (dir.). *Savoirs féministes au Sud. Expertes en genre et tournant décolonial*, *Cahiers Genre et développement* n°11, L'Harmattan.

[14] Mohanty C. T. (2010). « Sous les yeux de l'Occident. Recherches féministes et discours coloniaux ». En: *Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements de femmes*. *Cahiers Genre et développement* n°7. (Dir.) C. Verschuur. 171-202. Paris : L'Harmattan.

[15] *Ibid.*, Mohanty (2010).



UN WOMEN (CC BY-NC-ND 2.0)

El equipo de ONU Mujeres y sus socios organizan una reunión comunitaria para las mujeres en el campamento de refugiadxs de Gado-Badzere, Camerún.

Esta percepción errónea está relacionada con el hecho de que la noción de poder, que es importante para abordar el carácter estructural de las desigualdades de género, no está realmente integrada en los programas de CSI¹⁶, como lo demuestra la manera en que dos conceptos han sido reinterpretados e integrados en los programas de «desarrollo»: 1) el concepto de empoderamiento, presentado por la red *Development Alternatives with Women for a New Era* ('Alternativas de Desarrollo con Mujeres para una Nueva Era', DAWN) en 1987, que reúne a varias ONG y feministas de los «Sures»; 2) el concepto de interseccionalidad, presentado por el *black feminism* estadounidense¹⁷, en 1989.

Estas dos teorías fueron producidas por feministas de los «Sures» en un contexto de crisis, donde las políticas de ajuste estructural impuestas por el poder financiero internacional habían fracasado, y por lo tanto, habían profundizado la pauperización del Sur global. Estas teorías reflejan un conocimiento situado¹⁸, es decir, un conocimiento anclado en la realidad y las subjetividades, donde las poblaciones –y las mujeres especialmente– están expuestas al cruce de las opresiones sistémicas. Estas teorías tienen en común que más allá del marco de los estudios feministas, han sido popularizadas como herramientas de análisis y enfoques en cualquier proyecto o acción que tenga una finalidad social, ya sea en el mundo académico de las ciencias sociales, o en las políticas y acciones sociales comunitarias locales, incluso a escala de la CSI.

[16] *Ibid.*, Verschuur (2019).

[17] Crenshaw Kimberlé Williams; Oristelle Bonis (2005). *Cartographies des marges: Intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur*, L'Harmattan | « Cahiers du Genre ». 2005/2 n°39 | p. 51-82.

[18] https://es.wikipedia.org/wiki/Conocimiento_situado

Los grupos de poder que dirigen la estrategia del «desarrollo» se han apropiado de estos dos conceptos, hasta el punto de que un programa de cooperación entre una OCI y una ONG no puede acceder al financiamiento si no demuestra integrarlos. Pero esta apropiación se hizo de tal manera que debilitó los objetivos de los conceptos de interseccionalidad y de empoderamiento, y así obstaculizaron la consecución de cambios cualitativos en las relaciones de poder y de género a través de los programas de «desarrollo».

En este proceso, la técnica de captación de conceptos consiste en descartar el largo plazo y limitarse al corto plazo, en descartar la finalidad de transformar las relaciones de poder y limitarse a responder a las necesidades de supervivencia, en una lógica de gestión de la pobreza. La integración de estos conceptos así reformulados en los programas de «desarrollo» es funcional a objetivos económicos, sin cuestionamientos políticos. Estos objetivos son evaluados y financiados por los financistas. El sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel¹⁹ califica de «extractivismo epistémico o ideológico»²⁰ a las prácticas de saqueo de saberes indígenas por el Norte global. Considera que el «robo epistémico» forma parte del extractivismo occidental mundial.

Tal como se pone en práctica en los programas de «desarrollo», el enfoque interseccional sufre un extractivismo epistémico que lo reduce al uso para la capacitación individual, para la realización de objetivos a corto plazo, descuidando la transformación estratégica de las relaciones de poder-saber coloniales y de género. Por ejemplo, se procurará que las mujeres racializadas tengan una parte igual que hombres y mujeres blancas en los ingresos generados por el programa, y que participen en pie de igualdad en la gestión de los recursos del programa. Pero, más allá de esta mejora momentánea en su situación económica, no se prevé nada a futuro posprograma, para que estas mujeres expuestas a las discriminaciones cruzadas (de clase, de género, de «raza») puedan adquirir una conciencia política de su situación e implicarse de alguna manera en el movimiento sociopolítico de lucha contra los sistemas de opresión imbricados.

De la misma manera, el empoderamiento se pone en práctica, en CSI, en una lógica de gestión de la pobreza y de las desigualdades para que las personas puedan desarrollar y ejercer sus capacidades individuales y tomar decisiones racionales en un contexto de economía de libre mercado. El empoderamiento se relaciona entonces con los conceptos de elección, de oportunidad, de participación, de gobernanza, de propiedad y de rendición de cuentas²¹. Sin embargo, en principio, el empoderamiento no significaba solamente la autonomía económica de las mujeres,

[19] *Ibid.*, Grosfoguel (2006).

[20] NdT: concepto lanzado en 2013 por Leanne Betasamosake Simpson, intelectual indígena del pueblo Mississauga Nishnaabeg, en Canadá. Grosfoguel, R (2015), "Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico", en *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, 4

[21] Bacqué Marie-Hélène; Biewener Carole (2015). «L'empowerment, une pratique émancipatrice ?» *La Découverte*. <https://www.cairn.info/l-empowerment-une-pratique-emanicipatrice--9782707186348.htm>

sino el fortalecimiento de su poder mediante una transformación radical de las estructuras económicas, políticas, legales y sociales que perpetúan la dominación por razón de sexo, origen étnico y clase²².

Esta dimensión individual economicista se caracteriza por una subestimación del carácter fundamentalmente conflictivo de las relaciones de poder, y eso es lo que miden procesos como la gestión para resultados de desarrollo (GpRD) o el marco analítico de Harvard, utilizado para evaluar los roles sociales de género en los programas de empoderamiento²³. En este sentido, William Easterly²⁴, ex investigador del Banco Mundial, señala que la mayor parte de la ayuda internacional se basa en soluciones fraccionadas para solucionar grandes problemas y que aniquila la innovación local y el desarrollo autónomo de las poblaciones del Sur.

Bajo estas políticas, el Objetivo de Desarrollo Sostenible 5 (ODS 5) de la ONU que pretende la igualdad de género y el empoderamiento de todas las mujeres y niñas para 2030, es impracticable y poco realista.

Esta acepción y esta práctica de la interseccionalidad y del empoderamiento van, pues, en el mismo sentido que la manera en que el concepto de género ha sido «recuperado» por las agencias internacionales de desarrollo: le han quitado su poder analítico intrínsecamente crítico y su capacidad de movilización para transformar relaciones de poder desiguales dentro de la sociedad²⁵. En este sentido, Donna F. Murdock²⁶ observa que los Estados neoliberales recurren a un discurso de tipo «género y desarrollo» para deslegitimar y domesticar la política feminista radical. Brenda R. Weber²⁷ señala una orientación que prioriza el éxito empresarial y la ideología de la *agency* (capacidad de actuar) individual como soluciones a todos los males sociales, rompiendo activamente las formas de solidaridad política que sostienen las luchas colectivas por la igualdad de género y la justicia social.

Estas formas de captar y poner en práctica el género, la interseccionalidad y el empoderamiento en el marco de la estrategia «género y desarrollo» en CSI son impulsadas por una gobernanza que construye discursivamente un espacio público desprovisto de relaciones de poder entre clases sociales y de historias de opre-

[22] Calvès Anne-Emmanuèle (2009) « empowerment » : Généalogie d'un concept clé du discours contemporain sur le développement, Armand Colin | *Revue Tiers Monde*, 2009/4 n°200 | pp. 735 - 749.

[23] Chartier Sophie (2011). « Empoderamiento des femmes par l'économie solidaire : participation et visibilité des femmes en Bolivie » en Guérin I., Hersent M. et Fraise L. (dir.). *Femmes, économie et développement: de la résistance à la justice sociale*. IRD Éditions.

[24] Easterly William (2009), *Le fardeau de l'homme blanc. L'échec des politiques occidentales d'aide aux pays pauvres*, Genève, Markus Haller.

[25] *Ibid.*, Verschuur (2019).

[26] Murdock Donna F. (2003). «Neoliberalism, Gender, and Development: Institutionalizing Post-Feminism» en Medellín, Colombia. *Women's Studies Quarterly*. Vol. 31, n°3/4, Women and Development: Rethinking Policy and Reconceptualizing Practice (Fall - Winter, 2003), pp. 129-153. Publicado por: *The Feminist Press* <https://www.jstor.org/stable/40003324>

[27] Weber Brenda R. (2010). « Teaching Popular Culture through Gender Studies: Feminist Pedagogy in a Postfeminist and Neoliberal Academy? » *Feminist Teacher* 20(2), p. 124-38. DOI : 10.5406/femteacher.20.2.0124

sión, donde se hace hincapié en las identidades individuales, hasta el punto de ocultar la responsabilidad colectiva y donde la racionalidad del mercado redefine la democracia²⁸.

La mayoría de las OCI y ONG, incluso cuando adoptan una postura más o menos crítica de esta estrategia dominante, se ven obligadas a seguirla porque el financiamiento depende de ella. Además, la profesionalización del trabajo de consejera de género favorece una «neutralidad ideológica» que aleja del feminismo como proyecto social²⁹. Estas evoluciones significan que la teoría de transformación de las relaciones sociales y de género corre el riesgo de convertirse en un bien de consumo, un signo de prestigio en un paisaje elitista neoliberal: ya no serán consideradas, ni utilizadas como un saber liberador de las opresiones sistémicas³⁰.

Para contrarrestar esta tendencia, es fundamental rehabilitar los saberes sobre género, interseccionalidad y empoderamiento volviendo a sus definiciones de origen. Más generalmente, la descolonización de las relaciones poder-saber pasa por la deconstrucción de la ideología del «desarrollo» que es fundamentalmente racista. Para lo que es necesario reflexionar sobre la cuestión de la justicia social y de género entre pensadorxs y militantes de los países de Norte y del Sur.

Perspectiva transformadora de la justicia social de género

Bajo el concepto de justicia social de género transformadora, pongo en perspectiva cambios de saberes y políticas en CSI, basándome en mi subjetivización de procesos en los que participo en el marco del *Comité québécois femmes et développement* (Comité de Mujeres y desarrollo de Québec, CQFD), entidad que forma parte de la *Association québécoise des organismes de coopération internationale* (Asociación de Organismos de Cooperación Internacional de Québec (AQOCI).

A continuación, me referiré a dos puntos críticos, uno relativo a los criterios de selección de las ONG beneficiarias de los fondos, y el otro relativo al desinterés de las alianzas con la sociedad civil en el Sur global. Asimismo, subrayaré la importancia de crear puentes de intercambio de conocimientos entre las OCI del Norte y las feministas del Sur, apoyándome en un proyecto transformador propuesto por el CQFD.

En una mesa redonda virtual celebrada el 8 de marzo de 2022 sobre el feminismo decolonial, organizada en colaboración por el CQFD y la Cátedra Claire Bonenfant (CCB) de la Universidad Laval, cuatro conferencistas del Sur hicieron referencia

[28] Giroux Henry A. (2005). «The Terror of Neoliberalism: Rethinking the Significance of Cultural Politics», *College Literature*. Vol. 32, n°1 (Winter, 2005), pp. 1-19. Publicado por The Johns Hopkins University Press. <https://www.jstor.org/stable/25115243>

[29] *Ibid.*, Weber (2010).

[30] Mohanty Chandra Talpade (2015). « Traversés féministes transnationales : du néolibéralisme et de la critique radicale », *Les cahiers du CEDREF*. <http://journals.openedition.org/cedref/835>

a la importancia de reconocer que el sector de la CSI tiene retóricas y prácticas coloniales, racistas y civilizatorias, y que el feminismo blanco que promueve es el hegemónico³¹. De ello se deduce que debe iniciarse un trabajo de deconstrucción y reconstrucción de las prácticas, herramientas y discursos. Con este ánimo, la investigadora camerunesa Rose Ndengue invitó a revisar los criterios de selección de las ONG socias y los procesos de financiamiento. Subraya que estos procesos se insertan en regímenes burocráticos y exigen mucho tiempo, por lo que se vuelven inaccesibles para las pequeñas ONG activas en el terreno. Por eso es preciso que el acceso a los fondos se destine al trabajo real en el terreno. Además, es importante partir de la agenda de las ONG locales, en lugar de pedirles que respondan a las licitaciones con una agenda, un lenguaje y unos criterios preestablecidos por la burocracia de las OCI del Norte.

En una segunda mesa redonda virtual sobre el feminismo decolonial, organizada por los mismos socios (CQFD-CCB) en octubre de 2022³², las participantes señalaron que la desconexión en el Sur global entre las ONG que trabajan en programas de «desarrollo» y la sociedad civil (organizaciones por los derechos humanos, los derechos de las mujeres y la justicia social) no fomenta una perspectiva transformadora de las relaciones de poder. De ahí, la importancia de que las OCI del Norte consideren la posibilidad de apoyarse en estas organizaciones locales como aliadas para el acompañamiento de los programas previstos, de modo que su labor educativa y de sensibilización sobre los derechos contribuya a dar un alcance político a largo plazo a las asociaciones en torno a los programas.

La importancia de las ideas planteadas en las dos mesas redondas mencionadas radica en que surgen de las discusiones de participantes activas en CSI en los Nortes y en los Sures.

Con el fin de fomentar estos intercambios y darles un carácter más estructurado, el CQFD tomó la iniciativa de invitar a feministas activas en CSI de los Nortes y de los Sures, así como a académicxs de los Sures, a fundar el 11 de junio de 2022 el comité *Solidarités féministes avec les Suds*, SFAS (Solidaridades feministas con los Sures). Así se constituyó un primer núcleo de la red internacional de intercambio de conocimientos y experiencias entre feministas interseccionales en torno a una perspectiva transformadora de la CSI.

La plataforma adoptada por los miembros del SFAS establece los objetivos de la red en los siguientes puntos: 1) Escuchar las experiencias y tener en cuenta los conocimientos de los Sures en materia de feminismo interseccional, igualdad de

[31] CQFD-CCB (2022). Weerawardhana Chamindra; Auclair Isabelle; St-Georges Jade; Robitaille Katherine; Chadi Mounia; Narváez Guzman Nohely; Ndengue Rose; Zaragocin Sofia (2022). « *Les incontournables féminismes décoloniaux* », (Ficha síntesis) https://aqoci.qc.ca/wp-content/uploads/2022/08/Fiche_synthese_Feminisme-decolonial_sept-2022_Finale.pdf

[32] <https://www.youtube.com/watch?v=bnXcSFVoRzs&list=PLmeBkVl9vfxYAgaWxzN8tH4bnLjMM9qa5&index=1&t=3692s>

género y justicia social; 2) Contribuir a la transformación de las políticas y prácticas en la CSI, bajo perspectivas feministas interseccionales y decoloniales; 3) Fortalecer la solidaridad feminista a nivel internacional.

La descolonización del poder y del saber en la CSI pasa por la creación de puentes de intercambio que permitan un diálogo abierto con la finalidad de rehabilitar el sentido político de la transformación de las relaciones de poder y de género en el centro de las políticas y de las prácticas, capaz de desconstruir la ideología racista y colonial del «desarrollo» y de co-construir una estrategia de justicia social de género a nivel internacional.

Solidaridad selectiva: la estrategia contemporánea para gestionar las migraciones en el mundo

DÁNAE RIVADENEYRA, DOCTORANDA INVESTIGADORA EN SOCIOLOGÍA

La invasión rusa en Ucrania y la inédita solidaridad europea en el tratamiento de este movimiento migratorio evidencian una respuesta selectiva que utiliza dispositivos jurídicos para crear una jerarquía entre nacionalidades, dejando así entrever las huellas de un racismo que impregna la política migratoria del bloque europeo. Sin embargo, esto no es exclusivo de Europa. En Estados Unidos, o en América del Sur, países como el Perú o Chile también han creado mecanismos jurídicos para establecer una solidaridad selectiva según los criterios que remiten a los principios de la colonización, uno de los cuales es la alteridad radical encarnada en la figura de la persona «extranjera».

El ejército ruso entró en Ucrania el 24 de febrero de 2022 y, a la semana siguiente, toda Europa se organizaba para acoger a los cientos de miles de exiliadxs que, desde el comienzo de la guerra, llegaban a las fronteras europeas. La presidenta de la Comisión Europea, Ursula von der Leyen, en una declaración sin precedentes, sostuvo que el bloque europeo estaba «plenamente preparado» para acoger a lxs refugiadxs y que eran «bienvidxs» en Europa. Por primera vez, el bloque tuvo un discurso de defensa de los derechos humanos, no de protección de las fronteras bajo la lógica de seguridad.

En la práctica, se establecieron mecanismos para acogerlxs. Polonia, antes muy reticente a abrir sus puertas a migrantes –especialmente durante la crisis con Bielorrusia que provocó la muerte de más de una decena de migrantes, en noviembre de 2011–, recibía 10.000 ucranianxs a los tres días de la invasión rusa, y se mostró muy orgullosa de abrir nuevos centros de acogida para ellxs. Medidas similares



DÁNAE RIVADENEYRA

En la frontera entre Ecuador y Perú, una mujer migrante está sentada, esperando de una respuesta de uno de los dos países.

se tomaron en toda Europa, e incluso a nivel presupuestario, la Unión Europea desbloqueó fondos por una suma de más de 10.000 millones de euros para proporcionar ayuda de emergencia a lxs refugiadxs ucranianxs.

En el momento más álgido de la guerra, Francia se había convertido en el país líder de esta solidaridad sin precedentes. Acogió hasta 100.000 ucranianxs y transformó durante varios meses su mayor centro de congresos y exposiciones, el de Porte de Versailles¹, en un centro de acogida para refugiadxs; aunque este tipo de centros suelen ser ubicados en zonas periféricas, lejos de las avenidas principales y turísticas. Esta fue la primera vez que el mismo lugar que acoge el Salón del Automóvil o el Salón del Libro de París, eventos importantísimos para la capital francesa, dejaba de lado el glamour para acoger a refugiadxs. El objetivo era claro: Francia pretendía difundir hacia el exterior una imagen de solidaridad internacional. Una solidaridad, sin embargo, selectiva, porque en Porte de Versailles sólo se admitieron ciudadanxs de Ucrania. Lxs otrxs, lxs incluidos en esta amplia categoría de “migrantes”, no recibieron el mismo trato.

Una de las diferencias en el trato se puede observar en la cantidad de dinero asignada a las personas refugiadas ucranianas comparada con la cantidad que reciben las personas de otras nacionalidades. Mientras que las primeras recibieron una suma de 14,20€ diarios, incluso estando alojadxs en un centro de acogida, lxs demás refugiadxs que vivían situaciones similares recibieron una cantidad de 6,80€ por día, cantidad que podía aumentar en función del número de hijxs.

[1] Paris Expo Porte de Versailles, situado en París intramuros, en el distrito XV. Se publicita como el más grande centro de Europa y de reconocimiento internacional.

La implementación de un dispositivo jurídico creado en 2001, pero que hasta entonces no se había utilizado, explica esta diferencia en el trato. Este dispositivo, denominado Directiva de Protección Temporal, fue creado por la Unión Europea en el contexto de la guerra de los Balcanes para hacer frente a posibles afluencias masivas de personas necesitadas de protección internacional debido a «guerras, violencias o violaciones de los derechos humanos» en sus países de origen. Sin embargo, a pesar de las numerosas oportunidades de utilizarlo, la UE nunca había acordado hacerlo. La directiva no se utilizó en 2011, durante la primavera árabe, cuando aproximadamente de un millón de personas escaparon de Libia tras una resolución de la ONU que autorizaba el bombardeo del país por aviones de la coalición internacional. No solo eran libixs, sino también sudanesxs, eritrexs, somalíes, etíopes e iraquíes. Europa recibió a solo 300 refugiadx procedentes de este país, y fueron repartidxs por siete países europeos; el resto fue recibido por Túnez y por los países más pobres del planeta, como Chad o Níger.

En 2015, Europa tuvo una segunda oportunidad de utilizar la directiva, durante la llamada «crisis de lxs migrantes», pero tampoco allí los Estados miembros de la UE se pusieron de acuerdo para aplicarla. Al contrario, firmaron un acuerdo con Turquía para que este país detenga a todas las personas que intentaban llegar a Grecia, puerta de entrada a Europa. Una situación similar se produjo con el conflicto sirio, en el que casi 5 millones de personas se vieron obligadas a abandonar el país entre los años 2011-2015. Solo cuando los medios de comunicación difundieron dos naufragios en el Mediterráneo, en los que murieron cerca de 1500 personas, Europa despertó un poco. Y fue cuando el cuerpo del niño sirio Aylan Kurdi² apareció en los titulares de prensa que la Unión Europea finalmente implementó un plan para acoger a cerca de 160.000 personas, repartidas entre sus 25 Estados miembros. En la práctica, solo 30.000 personas refugiadas fueron acogidas en cuatro años. Francia, que inicialmente se había comprometido a recibir a 30.000, recibió a menos de 10.000 personas.

Esta diferencia de trato por parte de las autoridades –a nivel administrativo y jurídico– se plasmó en la práctica. Existe un profundo vínculo entre el plano jurídico y el plano sociológico ya que, como afirma Luigi Ferrajoli, «la desigualdad en los derechos genera la imagen del otro como desigual, o sea, inferior en el plano antropológico, precisamente por ser inferior en el plano jurídico»³. Una vez más, esto se hizo evidente durante la guerra en Ucrania, donde las palabras generalmente asociadas con los movimientos migratorios –como la seguridad, delincuencia, orden, trabajo– desaparecieron, y un gran número de familias francesas se ofrecieron para acoger a personas ucranianas en sus hogares. La Directiva de Protección Temporal, del que se beneficiarían exclusivamente ellas, las ubicaba

[2] NdT: Aylan Kurdi fue un niño de tres años, sirio de origen kurdo, que apareció ahogado en una playa de Turquía. Las imágenes de su cadáver en la costa turca dieron la vuelta al mundo poniendo de manifiesto la gran problemática de la crisis humanitaria siria.

[3] Ferrajoli, Luigi. *Derechos y garantías. La ley de más débil*. Introducción de Perfecto Andrés Ibáñez. Madrid, 1999, p. 58.

casi al mismo nivel jurídico que el resto de lxs europexs: se les consideró personas iguales. Por otra parte, el término «migrante» no fue utilizado para hacer referencia a la nacionalidad ucraniana.

Esta guerra puso de manifiesto que los Estados miembros de la UE son capaces de recibir a personas con necesidad de protección inmediata, pero que estas deben cumplir ciertos requisitos para ser consideradas buenas migrantes. En 2018, el entonces ministro del Interior francés Gérard Collomb demostró hasta qué punto el gobierno tenía una visión binaria entre buenxs y malxs migrantes. En una entrevista afirmó que «Francia debe acoger a los refugiados, pero no puede acoger a todos los migrantes económicos»⁴. Se imponía entonces una diferencia entre «migrantes económicos» y «refugiadxs», lxs verdaderxs refugiadxs. Lxs ucranianxs, en este marco binario, no representan ningún peligro ya que, como afirmaba, en febrero de ese año, el presidente de la Comisión de Asuntos Exteriores de la Asamblea Nacional, el diputado Jean-Louis Bourlanges, representan una «migración de gran calidad de la que se podrá sacar provecho». El utilitarismo migratorio en todo su esplendor. A su declaración se añadieron discursos culturalistas que presentaban a las personas ucranianas como «intelectuales y no solamente». La asociación era fácil, todas las personas no incluidas en la categoría de «ucranianxs», procedan de Georgia, Albania o Afganistán –la respuesta de la UE a la llegada al poder de los talibanes en 2021 es prueba de ello– estarán bajo sospecha y deben demostrar que son auténticxs refugiadxs, buenxs migrantes y que merecen ser ayudadxs.

Las Américas, sus gobiernos y la solidaridad selectiva

Sin embargo, hacer excepciones en función de las nacionalidades no es una característica exclusiva de la Unión Europea. Luego de la declaración de la pandemia de Covid-19, en marzo de 2020, el entonces presidente de Estados Unidos, Donald Trump, anunció el cierre de las fronteras con Europa –en un primer momento no incluía a Inglaterra e Irlanda– señalando que el problema era la libertad de circulación entre los países europeos. Paralelamente, se creó un dispositivo jurídico llamado «Título 42». Por medio de ello, el Departamento de Aduanas y Protección de Fronteras de Estados Unidos (*del inglés, US Customs and Border Protection, CBP*) prohibía la entrada a ciertas personas que «representan potencialmente un peligro para la salud». Así, las personas en cuestión serían expulsadas inmediatamente por el CBP. Entre 2020 y abril de 2022, 1,7 millones de personas migrantes fueron deportadas⁵.

[4] NdT: Noticia en castellano en un medio español que lo titulaba “Francia limitará la migración económica y se centrará en los refugiados” *El Periódico*, 14 de enero de 2018 <https://www.elperiodico.com/es/sociedad/20180114/francia-limitara-migracion-economica-centrara-6551472>

[5] El Título 42 expiraba el 21 de diciembre de 2022, pero la oposición de 19 Estados, que sostenían que provocaría una afluencia masiva de migrantes, bloqueó la suspensión. El 29 de diciembre, el Tribunal Supremo prorrogó la vigencia del Título 42 y anunció que en 2023 se llevará a cabo una revisión exhaustiva de la cuestión.

La Casa Blanca, al comienzo mismo de la pandemia, publicaba en su sitio web informaciones tendenciosas. Por ejemplo, una de ellas anunciaba: «Detenidos en la frontera 150.000 migrantes con coronavirus de 72 países». Esta estadística sensacionalista se basaba en las denegaciones de entrada al territorio estadounidense a personas extranjeras procedentes de países en los que se habían detectado casos de infección. Sin embargo, tomando en cuenta las nacionalidades de las personas detenidas en la frontera, hay que reconocer que el objetivo era dar legitimidad a esas negativas estableciendo el vínculo entre determinadas nacionalidades y la enfermedad. Esta publicación de la Casa Blanca afirmaba que los servicios de inmigración habían rechazado a 110.000 nacionales de México, entre lxs cuales había 7 casos de Covid-19, y a 21.000 ciudadanxs de Honduras, con 2 casos confirmados. Según los servicios estadounidenses, pareciera que una persona se vuelve contagiosa por el simple hecho de residir en un país afectado por la pandemia.

Es importante señalar que en este momento, el Reino Unido, que en un principio no estaba incluido en la lista negra de los Estados Unidos, tenía diez veces más casos que por ejemplo Polonia. Además el Reino Unido había decidido dejar que la enfermedad se propagara con la esperanza de alcanzar la inmunidad colectiva. Privilegios de algunas nacionalidades sobre otras, xenofobia de Estado, solidaridad selectiva u oportunismo político: distintos nombres para una misma realidad.

Un poco más al sur, se han dado casos similares en los que bajo diferentes pretextos, se han acogido y/o devuelto migrantes de diferentes nacionalidades, en función del contexto y de los intereses políticos. En el Perú, durante la primera ola de migración venezolana –cerca de 1,2 millones venezolanxs residen allí hoy– el gobierno había llevado a cabo una política de puertas abiertas. En enero de 2017, entró en vigor el Permiso Temporal de Permanencia (PTP): se trataba de un documento del que podían beneficiarse exclusivamente lxs migrantes venezolanxs, y que les permitía trabajar legalmente por un período de un año. La creación de este dispositivo jurídico se hizo con el pretexto de querer ayudar a estxs ciudadanxs, aunque ya existía un acuerdo internacional –el Acuerdo de Cartagena– que permitía también acoger a poblaciones que huían de situaciones de crisis como Venezuela. Sin embargo, su uso hubiera abierto la puerta a personas de otras nacionalidades, como lxs colombianxs, que desde hace más de una década huyen de su país a causa de la violencia de los grupos armados ilegales.

Perú, al igual que otros países de América del Sur como Chile o Colombia, prefirieron crear instrumentos particulares para regularizar la entrada y la residencia de migrantes venezolanxs: cada territorio adoptó normas específicas, que se desarrollaron a ritmos diferentes y a menudo dejaron a lxs migrantes en un vacío legal. Por ejemplo, en el Perú, la creación del PTP no concedía ni estatuto migratorio ni derechos de acceso a la salud: fue una medida puntual destinada, en esencia, a tomar una posición política contra el régimen de Hugo Chávez considerado «comu-

nista», y no a proteger los derechos de lxs extranjerxs. Se observa claramente el oportunismo político a la luz de las siguientes líneas.

Tomemos el caso de la migración colombiana en Chile. Una de las causas más importantes de esta migración está relacionada con la situación de violencia en Colombia, específicamente en las ciudades de Buenaventura y Cali, cuya población es predominantemente afrodescendiente. En 2013, la Defensoría del Pueblo de Colombia⁶ clasificó como zonas de riesgo al 35% de los barrios de Buenaventura. En 2016, según la Cancillería colombiana, desapareció una persona por hora; y en el año 2018, hubo 85.900 personas desaparecidas. Debido a esta violencia omnipresente, la mayoría de colombianxs que han abandonado y siguen abandonando sus regiones, reciben el estatus jurídico de «desplazadx». Es decir, se han visto obligadx a abandonar sus hogares y su país a causa de amenazas de muerte o agresiones físicas.

Entre los años 2014 y 2018, entrevisté a colombianxs que buscaban asentarse en Chile, la economía nacional más estable de la región. La mayoría de estas personas tenían una historia común: familiares asesinadx por la guerrilla, casas confiscadas por pandillas, desapariciones forzadas, condiciones de vida difíciles, precariedad económica que las asfixiaba sin que haya respuesta alguna por parte del Estado colombiano. Para ellas, la única alternativa era abandonar Colombia. Sin embargo, al llegar a la frontera chilena, tuvieron que enfrentarse a una situación inesperada: fueron rechazadas por la PDI (Policía de Investigación), por el simple hecho de ser colombianxs –siempre según los testimonios– y por los prejuicios asociados con nacionalidad: asesinos a sueldo, «familia de Pablo Escobar», narcotraficantes, delincuentes, etc. Pero, además de los mencionados prejuicios, existe otro factor: el color de la piel. En Chile, según las entrevistas realizadas, ser colombianx es sinónimo de ser «negrx» y se les asocia con la delincuencia o con el narcotráfico.

Los prejuicios asociados a la nacionalidad colombiana se traducían en el «bombardeo» de preguntas que padecen las personas colombianas, incluso aquellas con estatus de desplazadas, porque para la PDI estas mienten sistemáticamente. Se observa nuevamente una estrecha relación entre los discursos globalizantes, culturalizantes y racializantes hacia las personas colombianas y el trato recibido en la frontera, entre el plano sociológico y el jurídico y viceversa.

La nacionalidad colombiana es el verdadero blanco de esta desconfianza, ya que entre 2016 y 2017, la nacionalidad venezolana recibió un trato completamente diferente en la misma frontera, un trato benévolo tanto en la práctica como a nivel jurídico. Mientras que las personas colombianas eran de «la familia de Pablo Escobar», «buitres negros», las mujeres «de la carne negra», lxs venezolanxs encarnaban

[6] Organismo constitucional y autónomo creado por la Constitución de Colombia de 1991, en el capítulo II: Ministerio Público, tiene por objetivo «asegurar la promoción, el ejercicio y la difusión de los derechos humanos».

en los discursos cotidianos a lxs buenxs trabajadorxs, personas bien formadas que, a causa del régimen de Hugo Chávez, habían perdido todo, «y además son hermosxs», se podía escuchar también en la frontera. A partir del año 2015 y según una clasificación de Paéz y Vivas (2017), se inició una tercera fase de la migración venezolana, denominada «migración de la desesperación», que incluía a las familias más pobres del país que, sin los medios para viajar a Europa o a Estados Unidos, buscaban instalarse en Chile, como primera opción. Estas personas mayoritariamente correspondían fenotípicamente a los cánones de belleza occidentales: piel blanca, pelo y ojos claros.

Entre el estatus de desplazada de las poblaciones afrodescendientes y el permiso temporal de residencia de la población venezolana, esta última gozaba de más privilegios, ya que se ha movilizado más en el discurso público de las autoridades. Privilegios que se reflejaron, a la vez, en la actitud benévola de la población de acogida, que en ese momento, tanto en Chile como en el Perú, eran recibidxs con los brazos abiertos. Un año más tarde, cuando se hizo evidente la falta de estructuras para recibir una afluencia migratoria de esta magnitud, el PTP fue eliminado y los prejuicios benévolos cedieron el paso a otras representaciones, asociando la nacionalidad venezolana a traficantes de drogas, delincuencia, prostitución y los típicos prejuicios asociados a las personas migrantes.

Se repiten aquí los mismos principios que prevalecieron durante la colonización, en particular el rechazo a la alteridad: esto vale para el caso de personas colombianas, venezolanas y de quienes no entran en la categoría «ucranianxs», por nombrar los casos que he presentado aquí. Actualmente se observa una alineación en la gestión de los flujos migratorios en el mundo con más o menos restricciones en función del presupuesto asignado a las entidades encargadas del control de fronteras, ya sea en Europa o en las Américas. Se ha impuesto una lógica de seguridad, cuyo principal enemigo interior es el denominado migrante. La persona extranjera encarna así una figura peligrosa, sobre todo en tiempos de crisis, y a la vez crea la ilusión de que todos los males que aquejan a la sociedad vienen de afuera. Las políticas públicas de gestión de los flujos migratorios varían constantemente, como hemos visto, según la coyuntura política, las estrategias geopolíticas, los intereses nacionales, pero hay algo que parece invariable y es la representación del extranjero por las sociedades de acogida.

El despliegue de esta solidaridad selectiva puede ser considerado como la marca de un racismo subyacente que impregna la gestión de los flujos migratorios en Francia o en otros lugares. Sin embargo, la guerra en Ucrania o los movimientos migratorios sin precedentes en Sudamérica, así como las respuestas oportunas cuando hubo voluntad política, demuestran que los gobiernos de turno pueden, si se lo proponen, gestionar la movilidad humana con un enfoque basado en el respeto de los derechos humanos.

La feminidad hegemónica o la «cultura (de género) de la supremacía¹»

HANANE KARIMI, UNIVERSIDAD DE ESTRASBURGO

Las mujeres musulmanas que llevan velo² en Francia generalmente son objeto de medidas prohibitivas que les exigen ajustarse a un aspecto «normal», el que postula que las manifestaciones religiosas pertenecen al espacio privado. A través de las políticas de un nuevo laicismo, existen medidas administrativas y legislativas que producen normas disciplinarias que orientan y regulan el uso del velo que perturba las reglas de una estética normativa y dominante en el entorno estético nacional, comúnmente llamado espacio público. Para ello, el principio de laicidad que rige la neutralidad del Estado en materia de religión se está convirtiendo progresivamente en exigencia de neutralidad individual en un espacio público cada vez más difuso. Se convierte en el instrumento que justifica la descalificación del velo y la ilegitimidad de las mujeres que lo llevan.

Si la figura de la «mujer musulmana» o de la «mujer con velo» es objeto de luchas de poder para definir lo que es la conformidad con una cultura y un orden hegemónico, la buena conducta, la correcta manera de vivir, que responde a cuestiones de poder situadas culturalmente, especialmente entre Oriente y Occidente, o incluso localmente, sobre el mantenimiento de un orden social sexuado; es entonces necesario ir más allá de esta designación de las mujeres de confesión musulmana para revelar en nombre de qué se las identifica como una categoría particular de la población, y más concretamente como una categoría distinta de las mujeres. En primer lugar, cabe destacar la gran difusión y la banalización de esta idea, que también se encuentra entre las mujeres afectadas, ya que está naturalizada y normalizada. Sin embargo, decir «la mujer musulmana» no lo dice todo: «La «mujer

[1] Sophie Bessis, *L'Occident et les autres*, La Découverte, 2003.

[2] NdT: el término árabe *hijāb*, o velo islámico es un pañuelo con el que se cubren algunas mujeres de confesión musulmana. Existen varios tipos a los que se denominan de manera genérica *hijab*.

musulmana» ocupa un espacio intermedio, que trasciende la oposición binaria entre sí y el otro, o entre «el amo y el esclavo» (Zayzafoon, 2005). La producción de discursos, políticos y mediáticos, que construyen la categoría «mujer musulmana» o «mujer con velo» requiere ser deconstruida.

Propongo cuestionar la esencialización de las mujeres que caben dentro de la categoría «mujeres musulmanas», que sirve de tapadera al proceso de alteridad racial y de género. Esta categorización reduce la identidad de las mujeres de confesión musulmana a su religión o a su «velo», lo que depende de procedimientos de diferenciación (son mujeres diferentes), de marginación (la estigmatización de las mujeres musulmanas las margina) y de alteridad: ellas son las Otras.

En el caso de Francia, es necesario remontarse, por lo menos, a la política imperial y a la colonización para entender la construcción y la asignación de las mujeres «indígenas»³ a la figura de la mujer musulmana. Esta asignación tuvo el efecto de alterizar la femineidad de las mujeres de origen migrante y musulmán de Occidente, de manera radical y hereditaria. Esto es lo que propone deconstruir Zayzafoon (2005), una investigadora tunecina que estudió la invención de la categoría de mujer musulmana, basándose en los discursos orientalistas occidentales, en el psicoanálisis occidental, en los discursos nacionalistas árabes y en el feminismo islámico norteafricano en el contexto colonial y poscolonial. Muestra que «la mujer musulmana» no existe fuera de los discursos y de las ideologías basadas en mecanismos de poder que operan en la intersección de la raza, la nación, el género, la clase y la religión. Como recuerda Bruno Nassim Abouddrar en su obra *Comment le voile est devenu musulman* ('Cómo el velo se convirtió en musulmán'): «El largo episodio colonial –(1830-1962) en su mayor extensión argelina— desempeñó un papel determinante en este proceso de transformación del velo tradicional en símbolo femenino del islam. Son los occidentales, en realidad, los primeros en mirar el velo, es decir, quienes aplicaron a este objeto que sustrae a su vista el cuerpo y el rostro de las mujeres, el orden visual que les es propio, intolerante a la ocultación⁴». La representación fija y reductora de la «mujer con velo» es una construcción, un tema de enunciación colonial⁵ de las mujeres colonizadas y musulmanas. También permiten comprender las escenificaciones organizadas, durante la batalla de Argel, en 1957, por las esposas de los generales Salan y Massu con la oficina de acción psicológica del ejército, ceremonias de desvelamientos⁶, en las que se celebraba esta última como una lealtad al orden colonial⁷.

[3] NdT: el término 'indígena' se refiere en Francia al sustantivo que se usó durante la colonia, para referirse a las personas de poblaciones autóctonas principalmente de África, y principalmente musulmanas.

[4] *Comment le voile est devenu musulman*, Flammarion, 2021, p.69.

[5] Homi K.Bhabha, *The location of culture*, London: Routledge, 1994, p.72.

[6] NdT: la ceremonia más ampliamente difundida se realizó el 13 de mayo de 1958, en una plaza pública de Argel. Fuente: Rebellion.org

[7] Todd Sheppard, « "La bataille du voile" pendant la guerre d'Algérie », en Charlotte Nordmann (ed.), *Le Foulard islamique en question*, Amsterdam, 2004 ; Stella Magliani-Belkacem, Félix Boggio Éwanjé-Épée, *Les Féministes blanches et l'Empire*, la Fabrique, 2012.

Entonces, ¿quién es «la mujer con velo»? ¿Una mujer distinta a las otras? ¿Una alienada que hay que emancipar por la fuerza? ¿Una opositora de la emancipación femenina? ¿Una enemiga interior o incluso un peligro para las mujeres, la nación y la democracia? El terrorismo es el peligro, el islamismo es el enemigo, por lo que aquellas que manifiestan su adhesión al islam son señaladas como la encarnación evidente de este peligro. Más allá de los efectos de la propia designación, me parece importante comprender los retos y los resortes. Para ello, hay que cuestionar la orden que asigna a las mujeres de confesión musulmana un lugar subordinado. Si su islamismo reivindicado se percibe como un problema, es que está en las antípodas de un orden hegemónico, y que indica incluso una resistencia a ese orden.

Observemos la percepción dominante, la que permite las políticas de la nueva laicidad a partir del enfoque filosófico que propone Hourya Bentouhami sobre el velo. Analiza la manera en que la dimensión estética del velo es investida por la política, que permite entonces observar la aparición de un «cuerpo que está en el mundo y no solo en el mundo». Para la filósofa, como toda una corriente de la filosofía social y política, la percepción visible es una construcción social y política. La filósofa da cuenta de las categorías de individuos que son legítimos o no para estar y circular (Bentouhami, 2017). Las restricciones que viven las mujeres musulmanas que llevan velo en el mercado laboral, en la participación en las actividades escolares, en las competiciones deportivas o en el acceso al servicio público son realidades concretas. La construcción de las «mujeres con velo» como «una categoría monstruosa de lo visible» que choca e indigna, permite que la aparición de jóvenes y mujeres que llevan un velo se vuelva insoportable, y lo que hace aceptable regular su uso.

La monstruosidad misma, consecuencia de un proceso de deshumanización, revela el orden normativo, basado en la similitud como condición de legitimidad social, y una jerarquización de las apariencias en la que el cuerpo de las que llevan el velo ocupa un lugar subordinado. Para Hourya Bentouhami, el velo está sujeto a una categorización racial que opera en ese aspecto. La exigencia de cambiar de apariencia está motivada por la necesidad de mantener un orden racial de las apariencias para el cual «no son tanto las manifestaciones de religión como las propias del islam las que se consideran repugnantes». «La mujer con velo» que se sustrae de este orden, y queda excluida de lo femenino válido para el orden sexuado nacional. Según la filósofa, el velo actúa entonces como un elemento fobógeno –que provoca fobia, miedo–, y perturba «el campo de visión ordinario de la nación». La no conformidad con la homogeneidad cultural y estética característica del orden hegemónico y más concretamente con la femineidad hegemónica implica que las mujeres musulmanas que llevan el velo son asociadas a una femineidad disidente, herética, una herejía para el orden secular al igual que la causa en las que ellas reivindican el derecho a

llevar el velo⁸. Esta categorización entraña la constitución «de la ‘feminidad’ como recurso político» (Dorlin, 2005) y es en esta condición que se la identifica como parte activa de la ilegitimidad de la feminidad encarnada por las mujeres musulmanas. La «mujer musulmana» revela así un orden hegemónico que solo se puede ver desde su oposición, a través de la categoría de «mujeres con velo», que es una herejía en este orden secular.

Las políticas de la nueva laicidad, que son el fundamento de la iniciativa política de disciplinar a las mujeres musulmanas, son el lugar de producción de las reglas de un orden de género y racial. Si las mujeres musulmanas que llevan velo son mujeres, su no conformidad con las reglas del orden de género hegemónico es evidente porque no asumen la feminidad «correcta», es decir, no se ajustan a su aspecto de género: la feminidad hegemónica. Estas mujeres que sufren la islamofobia engenerizada (Zine, 2006) son ilegítimas, como su reconocimiento a una feminidad común según la jerarquía de género. La enemiga musulmana no es reconocida como una mujer digna ni de las luchas ni de la causa de las mujeres. Están excluidas de los derechos que se defienden para las mujeres, las «buenas» mujeres, las que merecen ser defendidas. ¿No son mujeres las musulmanas? (Karimi, 2023; Truth, 2021; hooks, 2015). Si lo son, su descalificación indica que el género está fracturado por un orden de distinción racial que le hace el juego del feminacionalismo (Farris, 2022), es decir, «la movilización contemporánea del feminismo por los partidos nacionalistas y los gobiernos neoliberales, en particular (pero no exclusivamente) contra las poblaciones musulmanas» (Farris, 2015).

De esa manera, se opone a las mujeres que deciden llevar el velo en Francia a las que sufren en otros lugares: Irán, Arabia Saudita, Afganistán, donde se ven obligadas a llevarlo. La instrumentalización de las luchas de estas mujeres permite negar la violencia que se impone a las mujeres musulmanas que llevan velo en Francia y en Europa. Su capacidad de actuar se ve considerablemente reducida y estereotipada, e incluso se niega con el pretexto de alienación y falsa conciencia. El feminismo, en su acepción universalista, ha contribuido a la reprobación de las musulmanas. De hecho, la gran mayoría de las feministas francesas defendieron la prohibición del uso del velo en los debates anteriores a la votación de la ley de 15 de marzo de 2004 que prohíbe el uso de símbolos y vestimentas que manifiesten una pertenencia religiosa en los establecimientos escolares públicos. Al igual que en Francia, Bélgica y otros países de Europa, las feministas universalistas eligieron el lado del Estado contra las mujeres, sobre todo porque esas mujeres no eran consideradas como tales, y no eran dignas de su solidaridad feminista. Actualmente, la mayoría de los proyectos de ley y de las leyes que restringen la visibilidad religiosa en las escuelas o en el ámbito laboral se justifican mediante el principio de igualdad entre hombres

[8] Retomo la noción de herejía atribuida a lxs defensorxs del velo de Claire de Galember en « Le droit à porter le voile : cause perdue ou naissance d'une politics of rights ? », *Revista interdisciplinaire d'études juridiques*, Vol. 75, nº 2, 2015, pp. 91-114, a su vez, lo toma de Johanna Siméant en *La cause des sans-papiers*, Paris, Presses de Science-Po, 1998.

y mujeres. El registro feminista movilizado por el poder actúa contra las mujeres cuya islamidad es considerada como una herejía según la tradición secular. Por lo tanto, el enfoque feminacionalista es fundamental (Farris, 2017).

Los discursos laicos en Québec y en Francia, analizados por la socióloga Leïla Benhadjoudja, destacan lo que ella llama el nacionalismo secular: una «narración normativa sobre el proceso de secularización percibida como un carácter nacional, fuente de igualdad de género y de sexualidades, y que opera en una dicotomía entre ‘buena’ y ‘mala’ secularización a partir de postulados *homonacionalistas*⁹ (Puar, 2012) y feminacionalistas. Esto es lo que permite dar al *hijab* una fuerte carga simbólica y política y presentar a las mujeres con velo como una amenaza para la secularización nacional (y los valores de igualdad)» (Benhadjoudja, 2017). La cuestión de regular la visibilidad de las mujeres que llevan *hijab* es indicativa de lo que está en juego en términos de fronteras nacionales y raciales, en el sentido de que el islam está sufriendo un proceso de racialización y alterización de quienes son percibidxs como musulmanxs. Benhadjoudja refuerza esta crítica, analiza la enésima réplica de la prohibición del *hijab* en las instituciones públicas de Québec en 2014. El debate en torno a la «Carta de los valores» acentúa la mirada que asigna y esencializa a las mujeres musulmanas que llevan *hijab*. Subraya que «lo que realmente estaba en juego era una renegociación de las fronteras nacionales y su racialización». Las poblaciones musulmanas, esencializadas en una comunidad única y homogénea, están asignadas a una alteridad radical, y uno de sus efectos es el aumento de la islamofobia. La mayoría de las víctimas de la islamofobia son mujeres que llevan *hijab*. En estos contextos específicos, la socióloga recuerda que la racialización no es solo una percepción de los cuerpos, sino que «ajusta nuestros marcos perceptivos, cognitivos e imaginarios. Más aún, la racialización traza las vías de división política, económica, espacial, temporal y social de los cuerpos por el colonialismo y la supremacía blanca, para explotarlos y dominarlos» (Al-Saji, 2017:54; Benhadjoudja, 2018). Ella propone entender el islam en estos contextos a partir de un enfoque interseccional: de la raza, de la religión y del género, con el fin de «multiplicar las historiografías y las genealogías». En otras palabras, evitar los epistemicidios¹⁰ y la hegemonía en la producción de conocimientos sobre las mujeres musulmanas, y «dar cuenta de la pluralidad de las experiencias históricas de las mujeres» (Benhadjoudja, 2018). La marginalización de las prácticas y experiencias de las mujeres, resultante de dicha homogeneización, como si solo hubiera una vía posible de emancipación, supone una repetición de «la marginación engendrada

[9] Jasbir Puar sostiene que «las formas contemporáneas de aceptación de la homosexualidad forman parte de la formación de una homonormatividad nacional –un «homonacionalismo», que presentan a Estados Unidos como una tierra de progreso ilustrativo de su «excepcionalismo sexual» la oscuridad de territorios «atrasados», en particular los países de Oriente Medio y de África subsahariana.» en Cervulle, Maxime y Nelly Quemener. «Queer», Juliette Rennes (ed.), *Encyclopédie critique du genre*. La Découverte, 2021, pp. 632-642.

[10] El epistemicidio es la jerarquización de los saberes occidentales sobre otros saberes y conocimientos que conduce a la erradicación de los conocimientos no occidentales (del Sur global) a lo largo de la modernidad capitalista, y de la imposición hegemónica de conocimientos y de lengua imperial del Norte al Sur. Véase Boaventura de Sousa Santos, *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. Boulder/Londres, Paradigm Publishers, 2014.

por las violencias históricas que son la esclavitud y el colonialismo». Benhadjoudja señala la omisión de la dimensión racial en la articulación entre feminismo, islam y participación política de las mujeres.

Desde entonces, las mujeres musulmanas que usan el *hijab*, acusadas de resistir a la feminidad hegemónica, pierden el beneficio de la causa de las mujeres, asumen una feminidad paradójica: encarnan a la vez una feminidad herética, para lxs partidarixs de la nueva laicidad, y una feminidad hegemónica para los seguidores de una lectura ortodoxa del islam. Esta condición sólo puede entenderse desde una perspectiva poscolonial. En efecto, ello es la expresión de la «colonialidad del poder»¹¹ que el sociólogo peruano Aníbal Quijano define como una matriz colonial del poder, que se basa en sus orígenes en cuatro pilares: la explotación de la fuerza de trabajo, la dominación etno-racial, el patriarcado y el control de las formas de subjetividad (o imposición de una orientación cultural eurocéntrica).

BIBLIOGRAFÍA

- Al-Saji, Alia. «Hésiter et interrompre la vision racialisante. Bergson, Merleau-Ponty, Fanon», *Tumultes*, Vol. 48, 2017.
- Benhadjoudja, Leïla. Laïcité narrative et sécularonationalisme au Québec à l'épreuve de la race, du genre et de la sexualité, in *Sciences Religieuses*, Vol.46, n°2, 2017, pp.272-291.
- Benhadjoudja, Leïla. «Territorios de liberación. Perspectivas feministas musulmanas», *Tumultes*, 2018/1 (n° 50), pp. 111-130. DOI:10.3917/tumu.050.0111. <https://www.cairn-mundo.info/revista-tumultes-2018-1-page-111.htm>
- Bentouhami, Hourya. « Phénoménologie du voile », *Philosophiques*, Vol. 44, n°2, Automne 2017, pp. 271-284.
- Bessis, Sophie. *L'Occident et les autres*, La Découverte, 2003.
- Bhabha, Homi K. *The location of culture*, London: Routledge, 1994
- Boaventura de Sousa Santos, *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. Boulder/Londres: Paradigm Publishers, 2014.
- Delphy, Christine. *Classer, Dominer*, La Fabrique éditions, 2008.
- De Galembert, Claire. «Le droit à porter le voile : cause perdue ou naissance d'une politics of rights ?», *Revista Interdisciplinaire d'études juridiques*, Vol. 75, n°2, 2015, pp. 91-114.
- Dorlin, Elsa. «De l'usage épistémologique et politique des catégories de "sexe" et de "race" dans les études sur le genre», *Cahiers du Genre*, Vol. 39, n°2, 2005, pp. 83-105.
- Farris, Sara R. « Féministes de tous les pays, qui lave vos chaussettes ? », *Comment S'en Sortir ?* [En línea], n°1 | 2015.

[11] Aníbal Quijano, «"Race" et colonialité du pouvoir», *Mouvements*, vol. 51, no. 3, 2007, pp. 111-118. Edición en castellano, en 1999, ¡Qué tal raza! (Tema central). En: Ecuador Debate. Etnicidades e identificaciones, Quito: CAAP, (n° 48, diciembre de 1999): pp. 141-152. <http://hdl.handle.net/10469/5724>

- Farris, Sara R. *Au nom des femmes, "Fémonationalisme": les instrumentalisations racistes du féminisme*, Ed. Syllepsis, 20221. Traducción de *In the Name of Women's Rights, The Rise of Femonationalism*, Duke University Press, 2017.
- hooks, bell. *Ne suis-je pas une femme ?* Ed. Cambourakis, Collection Sorcières, 2015.
- Karimi, Hanane. *Les femmes musulmanes ne sont-elles pas des femmes ?*, Ed. Hors d'atteinte, 2023.
- Magliani-Belkacem, Stella y Félix Boggio Éwanjé-Épée, *Les Féministes blanches et l'Empire*, La Fabrique, 2012.
- Nassim Abouddrar, Nassim. *Comment le voile est devenu musulman*, Flammarion, 2021
- Nordmann, Charlotte (ed.), *Le Foulard islamique en question*, Amsterdam, 2004
- Puar, Jasbir K. *Homonationalisme. Politiques queer après le 11 Septembre*, Paris, Éditions Amsterdam, (2012 [2007]).
- Scott, Joan W. *La politique du voile*, Paris, Amsterdam, 2017, p. 44.
- Quijano, Aníbal. «Race' et colonialité du pouvoir», *Mouvements*, Vol. 51, n°3, 2007, pp. 111-118. Edición en castellano, en 1999, ¡Qué tal raza! (Tema central). En: *Ecuador Debate. Etnicidades e identificaciones*, Quito: CAAP, (n° 8, diciembre de 1999): pp. 141-152. <http://hdl.handle.net/10469/5724>
- Truth, Sojourner. *Et ne suis-je pas une femme*, Hors Collection Payot, 2021
- Zayzafoon, Lamia Ben Youssef. *The production of Muslim woman. Negotiating text, history and ideology*, Maryland, 2005.
- ZINE, Jasmin. «Unveiled Sentiments: Gendered Islamophobia and Experiences of Veiling among Muslim Girls in a Canadian Islamic School», *Equity & Excellence in Education*, 2006, Vol.39, n°3, pp. 239-252.

Policías: el tiempo de las colonias no ha terminado

MATHIEU LOPES, SURVIE

Cuando asesinaron a George Floyd en la primavera del año 2020, las movilizaciones traspasaron las fronteras de los Estados Unidos; y esto forzó a políticxs e intelectuales francesxs a posicionarse. La condena del racismo de la policía de aquel país fue muy extendida de nuestro lado del Atlántico. Las manifestaciones de solidaridad y de rabia se dirigieron rápidamente hacia las denuncias de los delitos y del racismo de la policía francesa¹. En respuesta a esto, se alegaron matices y diferenciaciones para afirmar que «Estados Unidos no es Francia»². La principal diferencia radicaría en el hecho que el racismo estructural de la sociedad y de la policía estadounidense parte de la esclavitud de lxs negrxs y de la represión consiguiente. Sin embargo, Francia también esclavizó y organizó la persecución de esclavxs, y hasta creó una «*Police des Noirs*» ('Policía de Negros') en el siglo XVIII³. Pero además, la colonización estructuró profundamente al Estado y a la policía francesa consolidando el racismo en las prácticas y en la ideología.

Aquella primavera de 2020 demostró el poder de la resistencia contra la violencia policial racista en Estados Unidos, en las antiguas metrópolis coloniales y en Francia en particular. Más allá de la policía, las movilizaciones hicieron explícita la herencia colonial de estas sociedades, mediante declaraciones, pancartas, pero también mediante diversas acciones contra las representaciones esclavistas y colonialistas en el espacio público: el general Lee en Estados Unidos, Edward Colton

[1] Como, por ejemplo, el eslogan: «Toulouse, Minneappolis, Beaumont, misma policía, mismo racismo» cf. <https://iaata.info/TOULOUSE-MINNEAPOLIS-BEAUMONT-Meme-police-meme-racisme-4278.html>

[2] «Bien que tentante, la comparaison avec l'affaire Adama Traoré est injuste » ('Aunque tentadora, la comparación con el asunto Adama Traoré es injusta') de Caroline Fourest en *Marianne*, 06/06/2020. «Racisme et violences policières: la France n'est pas l'Amérique» ('Racismo y violencia policial: Francia no es Estados Unidos') de Dominique Moisi en *Les Échos*, 26/06/2020.

[3] Florian Bobin, principalmente, cita la «Déclaration du roi pour la Police des Noirs» (agosto de 1777), en « Les forces du désordre, de la répression coloniale aux violences policières », *Contretemps.eu*, 30/11/2020.

en Inglaterra, Jean-Baptiste Colbert, Joseph Gallieni y Louis Faidherbe en Francia (y en Senegal por este último), etc⁴.

Este texto plantea una mirada sobre la policía en las colonias y su evolución, hacia la metrópoli francesa y en los países que se independizaron, en algunos casos, a partir de algunas lecturas de trabajos de investigación y también desde las luchas antirracistas y anticoloniales.

La policía en los tiempos de la colonia: violencia desmesurada y racista

El colonialismo se construyó mediante una violencia extrema y racializada ejercida contra los pueblos dominados. Al principio, los ejércitos, bajo la forma de compañías coloniales o cuerpos de ejército regulares, invadían los países. Las fuerzas policiales se crearon más tarde, cuando se formalizaron las administraciones coloniales. Entre otras obras, el libro *Maintenir l'ordre colonial, Afrique et Madagascar, XIX^e-XX^e siècles*⁵ ('Mantener el orden colonial, África y Madagascar, durante los siglos XIX-XX') investiga la historia de los cuerpos policiales en muchos países, ilustrándola con varios retratos de policías coloniales. En sus páginas describe las características principales de los sistemas policiales, y esta obra constituye una valiosa enseñanza para reflexionar sobre el presente.

En primer lugar, la policía colonial estuvo marcada por una gran interacción con la esfera militar. Las fuerzas policiales, poco numerosas, intervienen a menudo junto a los militares. La introducción escrita por Emmanuel Blanchard y Joël Glasman⁶ nos permite conocer el nivel de violencia que se desató en las colonias, pero también en Francia contra lxs colonizadx: «Allí donde lxs colonizadx estaban en condiciones de organizarse y de desafiar a las fuerzas del orden, la matanza era una opción del repertorio policial. [...] Se observa así un verdadero repertorio de la acción policial que, desde diciembre de 1952 en Casablanca hasta octubre de 1961 en París, une el centro y la periferia del imperio». El cuerpo policial que ilustra mejor esta hibridación militar-policial es la gendarmería, capaz de pasar de misiones civiles a verdaderas operaciones militares, por ejemplo en Argelia o en Indochina durante las guerras de liberación.

Los autores del libro señalan también que la policía se fusionó en ocasiones con las milicias de colonos, que tenían en la práctica poderes policiales. «En los asentamientos coloniales, a lo largo de los siglos XIX y XX, lxs «europexs» estuvieron dotados

[4] Respectiva y principalmente: Comandante de la armada sureña esclavista; Traficante de esclavos; Organizador de la explotación colonial y esclavista para el rey Luis XIV; Gobernador de Madagascar; y Gobernador de Senegal.

[5] Libro colectivo del Grupo de estudios sobre los mundos policiales en África (GEMPA), co-dirigido por Jean-Pierre Bat y Nicolas Courtin, en Presses Universitaires de Rennes, 2012.

[6] Emmanuel Blanchard, Joël Glasman. *Introduction générale. Le maintien de l'ordre dans l'empire français : une historiographie émergente.*

SERVICIO DE SEGURIDAD DIPLOMÁTICO DE ESTADOS UNIDOS
(DOMINIO PÚBLICO)

El 30 de octubre 2021, la embajada de Estados Unidos organizó un Ejercicio Conjunto de Preparación en Nairobi, Kenya, que incluía el entrenamiento de distintas unidades y su equipamiento por el Programa de Asistencia Antiterrorista.

de facto de poderes policiales, en particular el de «hacer justicia» por mano propia contra lxs indígenas⁷»⁸. La policía de las colonias también debe analizarse en el contexto del sistema penal específico que condenaba a «trabajo forzado, privación de las libertades públicas, reclusión administrativa, sanciones colectivas, etc.»⁹.

Todo el aparato policial y judicial se despliega de manera racializada: la policía tiene la función primordial de mantener el orden colonial aplicando un control sobre lxs colonizadxs con una violencia extrema, mientras lxs «blancxs» obviamente no son tratadxs de la misma manera, ni siquiera en el caso de que fueran responsables de «desórdenes». El hecho de que, al igual que las tropas coloniales, las policías incluyeran un gran número de indígenas en sus filas reforzaba aún más esta discriminación: es impensable que policías no blancos pudiesen recriminar a europexs, frente a lxs cuales estaban *de facto* «sin prerrogativas».

Estos tratos discriminatorios estaban codificados por escrito en el conjunto de textos que se denominaron el «Code de l'Indigénat» ('Código del Indígena') pero, sobre todo, eran tácitos, es decir, definidos por las prácticas racistas de la administración colonial¹⁰.

[7] NdT: el término 'indígena' se refiere al sustantivo que usaron los franceses durante el tiempo de la colonia, para referirse a las personas de poblaciones autóctonas principalmente de África y/o musulmanas.

[8] Blanchard, E. y Glasman, J. *op. cit.*

[9] *Idem.*

[10] Sobre este asunto, el libro aclara que es muy difícil para lxs historiadorxs apoyarse solamente en las fuentes escritas ya que describen con eufemismos la violencia infligida a lxs indígenas.

La huella colonial en Francia

Tras las independencias, numerosos estudios han expuesto cómo la administración violenta y racista de lxs colonizadxs fue reutilizada por la policía metropolitana¹¹. Primero se llevó a cabo por medio de la ideología, traída por los anteriores administradores coloniales a quienes el Estado confió posiciones de organización del espacio y de represión de lxs antiguxs colonizadxs en los barrios populares.

El itinerario de Pierre Bolotte¹² es ilustrativo: luego de haber servido en Indochina, en Argelia y más tarde, en Guadalupe durante la masacre de mayo de 1967, se convierte en el primer prefecto de la nueva comisaría de Seine-Saint-Denis [NdT: distrito popular conocido por ser racializado]. Allí se desplegará, en particular, la primera experiencia de la Brigada contra la delincuencia (BAC), en 1971. De la misma manera, Maurice Papon, prefecto de la policía de París durante la masacre del 17 de octubre de 1961 [NdT: contra manifestantes argelinxs], que había sido enviado después de la Segunda Guerra Mundial a Marruecos y a Argelia, como prefecto regional en Constantina durante las guerras de liberación. Durante esta misión, desplegó, entre otras, las unidades especializadas en interrogatorios y torturas. Muchos otros altos funcionarios tuvieron trayectorias similares¹³. Adaptaron al contexto civil francés la doctrina de «guerra revolucionaria» desarrollada en Indochina y en Argelia, que consiste en designar y combatir un «enemigo interior» (árabes, musulmanxs y comunistas) que se oculta en medio de la población, a la que se le debe entonces aplicar métodos de control y coacción física y psicológica, en particular, mediante el terror.

Francia recicla un buen número de mandos policiales o militares que sirvieron en Argelia para dirigir los servicios de policía de la metrópoli¹⁴. Pero también el personal «de base» se reutiliza en la policía o más ampliamente en las estructuras de control de lxs antiguxs colonizadxs en el hexágono: se encuentran numerosos exfuncionarios de Argelia como vigilantes de los nuevos hogares Sonacotra.¹⁵¹⁶

Más allá de la simple circulación de personas, una ideología y una cultura racista se construye tanto en la metrópoli (con el desarrollo de argumentos racistas que justifican la colonización¹⁷) como en las colonias. No se concibe con qué artificio

[11] En particular, el trabajo de Mathieu Rigouste, *L'ennemi intérieur* (La Découverte, 2009) y *La domination policière* (La Fabrique, 2012).

[12] « Des massacres oubliés de mai 1967 en Guadeloupe aux prémices de l'ordre sécuritaire moderne dans les quartiers », Mathieu Rigouste, *basta.media*, 29/05/2017.

[13] El libro, *États d'urgence, une histoire spatiale du continuum colonial* de Leopold Lambert (Ed. PMN, 2021) proporciona un gran número de ejemplos.

[14] Emmanuel Blanchard, *La police parisienne et les Algériens (1944-1962)*. Ed. Nouveau monde, 2011

[15] NdT: Sonacotra (del francés, SOciété NATIONALE de CONstruction de logements pour les TRAVailleurs ALGériens) se creó en 1956 para resolver el problema de la infravivienda de lxs trabajadorxs procedentes de Argelia. Alrededor de 150.000 argelinxs -trabajadorxs o no- vivían en villas miseria o en viviendas muy precarias, sobre todo en los alrededores de París.

[16] Hmed, Choukri. « « Tenir ses hommes ». La gestion des étrangers « isolés » dans les foyers Sonacotra après la guerre d'Algérie », *Politix*, vol. 76, n.º. 4, 2006, pp. 11-30.

[17] La defensa de Jules Ferry de la expansión del imperio colonial francés incluyó la afirmación de que «das razas superiores tienen un derecho frente a las razas inferiores», 28 de julio de 1885 en la Asamblea Nacional de Francia.

mágico el racismo podría haber desaparecido del corazón del Estado y de la policía francesa, ya que el reconocimiento de la barbarie colonial sigue siendo anecdótico, con eufemismos y con poca convicción; y que ninguna mayoría política francesa ha tenido nunca la voluntad de combatir seriamente el racismo entre sus filas. En este aspecto, la norma es la negación del racismo estructural de la policía, como ocurrió con las declaraciones de Emmanuel Macron o Christophe Castaner en 2020. Fundamentalmente, junto con otras estructuras del Estado, la policía cumple la función de mantener el orden capitalista, racista y patriarcal de la sociedad. La posibilidad de que los beneficiarios de este orden saboteen voluntariamente esta herramienta es, más bien, ciencia-ficción¹⁸.

Para lxs descendientes de colonizadxs en Francia, no son necesarias largas tesis de historia o sociología para saber a que deben atenerse. De esa militante tolosana del barrio de los Izards que perdió a su abuelo en la masacre de octubre de 1961, a esta familia enlutada cuyo antepasado cayó bajo las balas de una ametralladora en Thiaroye en Senegal y que organiza hoy la lucha por la «verdad y justicia» por un familiar asesinado [por la policía] en la región parisina¹⁹, todxs saben que esos hombres armados que actualmente controlan, insultan y a veces matan en los barrios populares son, en el fondo, los mismos que los que invadieron y masacraron en las colonias.

Difusión y secuelas en las colonias

El impacto de la violencia colonial no se limita a la sociedad y a la policía francesa. Por un lado, Francia supo exportar su «saber-hacer» más allá de su solo imperio y, sobre todo, los países colonizados conservan la huella de esta historia.

Tras la guerra de Argelia, la «doctrina de la guerra revolucionaria» (DGR) se convirtió casi en un producto de exportación francés. Muchos oficiales de la DGR fueron enviados a Estados Unidos y Sudamérica a proporcionar entrenamiento al ejército estadounidense o a los regímenes autoritarios de la región (Argentina, Brasil, etc.). El saber-hacer francés fue muy valorado en la sangrienta lucha anticomunista que libraron²⁰. Hoy en día, la doctrina desarrollada por Francia en las guerras coloniales sigue siendo utilizada por los ejércitos occidentales, desde Irak al Sahel pasando por Afganistán.

Durante las guerras de independencia, Francia, conjuntamente con las élites locales que le eran favorables, aplastó los movimientos independentistas en sus colonias africanas. Se aseguró así la continuidad de sus intereses gracias al apoyo o la implementación de regímenes autoritarios «amigos» quienes le proporcionan, hasta hoy

[18] Sobre estas consideraciones, leer *La domination policière*, de Mathieu Rigouste.

[19] Estas historias son reales pero prefiero no dar los nombres de las personas involucradas.

[20] Sobre este tema, véase *Escuadrones de la muerte, la escuela francesa* de Marie-Monique Robin, el documental o el libro, Ed. La Découverte, París, 2004 y 2008. Edición en castellano, Editorial Sudamericana, 2005, Buenos Aires.

(evidentemente ha evolucionado), apoyo diplomático y acceso a los recursos: los trabajos de François-Xavier Verschave y de la asociación *Survie* describen lo que se ha llamado «Franciáfrica». Constituciones, moneda²¹, economía: en todos los aspectos, hay una gran continuidad entre la administración colonial y los países ya independientes. Así es, en particular, en el caso de los sistemas policiales.

Francia dejó en esos países un personal de dirección policial y, sobre todo, militar. Esta política de «cooperantes» llevada a cabo por Francia, se encuentra en muchos ámbitos de los Estados africanos, donde la posición central de este personal permitirá al antiguo colonizador modelar sistemas, costumbres, doctrinas y normas a su antojo. El predominio de estos «consejeros» y «cooperantes» mantuvo la relación de subordinación entre el ejército y la policía franceses, por un lado, y el ejército y la policía africanos, por otro. En 1961 se creó un servicio *ad hoc* de la policía francesa: el Servicio de la cooperación técnica internacional de policía (del francés *Service de coopération technique internationale de police*, SCTIP) dirigido por el antiguo director, un francés, de la policía de Haute-Volta (actual Burkina Faso). El historiador Romain Tiquet sostiene que «el SCTIP, tanto por sus misiones como por el personal empleado, ha orientado las prácticas de los futuros oficiales de policía de acuerdo con patrones profesionales y de procedimiento específicos de la policía francesa, y cerca de las antiguas opciones del poder colonial [...] permitiendo a la antigua metrópoli conservar su influencia en su “patio trasero” africano»²².

En 2011, un vídeo grabado por un periodista togolés ilustró la dominación de estos franceses sobre sus homólogos africanos y el poder que suelen tener en las calles²³. El informe *Coopération militaire et policière en Françafrique, de l'héritage colonial au partenariat public-privé*, ('Cooperación militar y policial en Franciáfrica, de la herencia colonial a la cooperación público-privada'), redactado en 2018 por *Survie*, refleja la actualidad de esta cooperación y del espíritu de «influencia» ejercida por Francia.

Si la relación de subordinación de las policías africanas ha sido elaborada por Francia, también están marcadas interiormente por la colonización y algunas grandes características de la policía colonial pueden encontrarse en su práctica actual. Esto se explica, en particular, por el hecho de que muchos de los policías coloniales «de base» son colonizados, entrenados por el colonizador, que permanecen en su puesto luego de la independencia. También, es el caso, en menor medida, de los dirigentes locales, tardíamente establecidos por Francia²⁴.

[21] NdI: el franco CFA (antiguamente: “colonias francesas de África”, hoy renombrado “comunidad francesa de África” o “comunidad financiera de África”) es una moneda utilizada por 14 países que fueron parte de las colonias francesas; esta moneda sigue siendo producida en París.

[22] Tiquet, Romain. « Un policier français dans l'Empire. Pierre Lefuel, dernier directeur de la Sûreté voltaïque (1959-1960) et pionnier du Service de coopération technique internationale de police (SCTIP) », *Histoire, économie & société*, 2013.

[23] Véase el video en youtube.com «Un coopérant militaire français menace un journaliste Togolais» (Un cooperante militar francés amenaza a un periodista togolés), https://youtu.be/wcVvyhgu_2M

[24] Jean-Pierre Bat y Nicolas Courtin, *op. cit.*



En Nigeria, manifestantes exigen la disolución del SARS (*Special Anti-Robbery Squad*), fuerzas policiales responsables de numerosos abusos y asesinatos policiales.

Por lo tanto, sigue habiendo una gran porosidad entre las esferas policial y militar. El uso de la expresión «*corps habillés*» ('cuerpos uniformados') en África francófona para designar indistintamente policías, gendarmes (cuerpo policial que predomina en muchos países de África francófona), militares o aduaneros, es una clara expresión de la confusión que existe entre sus poderes. Al igual que en la época colonial, el recurso de la fuerza para reprimir movimientos civiles es frecuente, con un nivel de violencia importante. Los poderes de Chad, Gabón, la República Democrática del Congo y Togo por ejemplo, han destacado por su crueldad y sus sangrientas represiones. En 2004, la Federación Internacional por los Derechos Humanos (FIDH) denunció a la República Togolesa debido a «la tortura sistemática en las comisarías con total impunidad, una justicia a las órdenes del poder, cárceles superpobladas, opositores y prensa bajo rigurosa vigilancia», concluyendo que «la violencia omnipresente en Togo se erige en un verdadero sistema de gobierno²⁵». En 2005, el hijo del general Eyadéma recupera ilegalmente el poder en el país luego de la muerte de su padre. La represión de la protesta, llevada en buena parte por la gendarmería, según la Liga Togolesa de Derechos Humanos, provocó «811 muertos y 4.508 heridos». ²⁶ Además en 2012, la FIDH denunció la tortura practicada por las fuerzas togolesas. Donde la policía colonial operaba en fusión con las milicias de colonos, las fuerzas policiales nacionales van de la mano con las de los partidos políticos de los distintos regímenes. Para estos pueblos colonizados, no hubo una

[25] El informe «L'arbitraire comme norme et 37 ans de dictature»

[26] *Le Monde*, 14/05/2005.

verdadera ruptura en el nivel de violencia perpetrada por los sistemas policiales de colonización tras la independencia.

Otra herencia colonial: el aspecto racializado del trato policial y político en general en varios países. Los colonizadores definieron razas y fijaron fronteras étnicas, que utilizaron para reinar, confiando a menudo a ciertos grupos «étnicos» o «raciales» posiciones de mayor poder. De este modo, instauraron una racialización de la vida política y policial en los países colonizados, que sigue presente en las sociedades independientes actuales. Así, los alauitas en Siria fueron favorecidos durante la ocupación francesa y son la base del poder de Bashar al-Assad, ocupando la mayoría de los puestos actuales de las fuerzas de seguridad. En Chad (y en el Sudán colonial), las administraciones británica y francesa se apoyaron en los zaghawa, que aún hoy dominan la vida política y militar de Chad, desde las fuerzas armadas hasta la presidencia. Los ejemplos son numerosos y a veces han llevado a extremos dramáticos: la racialización extrema de la vida política ruandesa, instaurada por los colonos belgas y alemanes (que definieron como «razas» o «etnias» grupos que eran más bien estatus sociales) desembocó en el genocidio de los tutsis en 1994.

Al igual que en el período colonial, estas policías africanas tratan con mucha más consideración a lxs «blancxs», que saben que pueden beneficiarse de la protección de su poderosa diplomacia. Una delegación de activistas de *Survie* que asistió al Foro Social Africano en Dakar de 2014 presenció una escena anecdótica pero ilustrativa de la diferencia del trato: en el aeropuerto, un «blanco» pudo agredir a uno de los gendarmes de seguridad del aeropuerto que le había confiscado cartuchos de gas durante el control de embarque, y llegó incluso a establecer contacto físico con el gendarme y empujarlo. El gendarme mantuvo la calma durante toda la interacción, con una expresión tensa, sabiendo que no podía darse el lujo de golpearlo. Seguramente una escena como esta en Francia, por parte de una persona negra, habría llevado a una reacción violenta del funcionario. El racismo sigue impregnando las sociedades y las policías africanas, con una jerarquía en la que lxs «blancxs» son globalmente beneficiarixs.

La policía en las colonias actuales

Es necesario mencionar que no todas las colonias del imperio francés consiguieron la independencia, y actualmente componen los territorios de «ultramar». Al igual que en otros ámbitos estatales, el aparato policial desplegado en esos territorios ha conservado características coloniales. Francia recurre de manera masiva a las fuerzas de gendarmería, lo que permite pasar, de ser necesario, de misiones habituales de mantenimiento del orden a operaciones militares.

Dos episodios muestran el uso de la violencia colonial «desmesurada» que continua marcando las mentes en las Antillas francesas. Así, en febrero de 1974 en Martinica, los gendarmes abrieron fuego contra obrerxs agrícolas en huelga, provocando dos

muertxs²⁷. En mayo de 1967, en Guadalupe, los gendarmes dispararon y mataron a varias decenas de manifestantes²⁸.

Más reciente, en la década de los años 1980, en Kanaky-Nueva Caledonia, la gendarmería se hizo cargo, junto con las milicias de colonos, de la represión de la insurrección canaca²⁹ por la independencia. Activistas describieron la campaña de terror: «*Adele Joredié da testimonio de una incursión de unos 30 militares que abrieron fuego contra la aldea, quemaron casas y ataron a sus hijos a árboles cerca de un hormiguero para hacerles confesar dónde estaba su madre. Luego le apuntaron con un Famas en la cabeza*»³⁰. Entre otros crímenes, cabe mencionar la ejecución por francotiradores del *Groupe d'intervention de la Gendarmerie nationale* (Grupo de Intervención de la Gendarmería Nacional) a Eloi Machoro y Marcel Nonnaro, dirigentes del *Front de libération nationale kanak et socialiste* (Frente Socialista de Liberación Nacional Canaco y Socialista, FLNKS) en 1985. En la isla de Ouvéa, Francia confió las operaciones directamente a unidades de las fuerzas especiales del ejército, y no únicamente a la gendarmería, que llevaron a cabo la infame masacre de la gruta de Ouvéa.

Este nivel de violencia, no tan lejano, sigue siendo una opción dado el predominio de la gendarmería de «ultramar». En estos países, los blindados de la gendarmería, vistos en Francia sobre la ZAD de Notre-dame des Landes³¹ o durante el movimiento de los Chalecos Amarillos, salen regularmente a reprimir manifestaciones. El Estado francés considera, por otra parte, que este cuerpo híbrido militar-policial es el principal componente de las «fuerzas de soberanía», verborrea contemporánea que ha sustituido al de «tropas coloniales» dado que el dominio francés sobre estos países sigue siendo susceptible de ser cuestionado por movimientos independentistas³².

La cultura racista tiene sus particularidades en las fuerzas del orden en el extranjero, en los países donde la mayoría de la población es no blanca. Un jefe de escuadrón de gendarmería se había atrevido a comparar a la población guayanesa con «monos aulladores» o «perezosos», otro animal amazónico, «cuya capacidad de respuesta y voluntad de trabajar solamente se equiparan a los resultados que obtienen». Si

[27] « Basse-Pointe. La grève des ouvriers de la banane de 1974 », *l'Humanité*, 19/08/2013.

[28] El secretario del estado de ultramar, Maurice Lemoine, reconoció la cifra de 87 muertos. El prefecto de entonces era Pierre Bolotte, ya mencionado en el texto.

[29] NdT: los canacos son el pueblo originario de dicho archipiélago ubicado en Oceanía que sigue bajo control francés.

[30] Del documental de Mehdi Lallaoui, *Jean-Marie Tjiabou, le Kanak qui rêvait d'indépendance*, en el artículo « Ouvéa, terreur d'État », Mathieu Lopes, *Billets d'Afrique* n°277, mayo de 2018. <https://survie.org/billets-d-afrique/2018/277-mai-2018/article/ouvea-terreur-d-etat>

[31] NdT: hace referencia a una lucha en contra la construcción del aeropuerto de Nantes-Notre-Dame-des-Landes. Para evitar que comenzaran las obras que destruirían más de 200 hectáreas en la región, de una zona de humedales, se ocupó a partir de 2008 dando lugar a lo que se conoce como la ZAD (Zone À Défendre, en francés) y se han generado distintas estrategias de resistencia por parte de lxs habitantes locales, partidos y activistas. <https://desinformemonos.org/aeropuerto/>

[32] Ver, por ejemplo, el informe de la Comisión de Finanzas del Senado que se titula «La presencia militar en los territorios de ultramar: un desafío de soberanía y de la protección de las poblaciones», octubre de 2022.

bien se trata de un solo caso mediático³³, ilustra el tinte local de un racismo más general en el seno de las fuerzas del orden francesas, que tiene consecuencias mucho más estructurales. Señal de discriminación racial en el sistema judicial y policial en los territorios de «ultramar», Christiane Taubira, entonces ministro de Justicia, estimó en el 2012 que el 93% de personas en las cárceles del archipiélago eran canacas (aunque representaban alrededor del 40% de la población total). Del mismo modo, allí también, el color de la piel es un factor determinante del riesgo de ser asesinado por la policía o por la gendarmería. Y del caso de William Décoiré en Kanaky-Nueva Caledonia al de Claude Jean-Pierre en Guadalupe, la impunidad sigue siendo la norma.

La construcción de la policía (en el sentido más amplio) no se limita a su ascendencia colonial, ya sea en Francia o en las colonias del pasado y del presente. Además del racismo, es uno de los engranajes importantes del capitalismo y del patriarcado, al igual que otras estructuras de los medios de comunicación, del urbanismo, de la educación, etc. Pero la violencia que ejerce, en la vida cotidiana de ciertas personas o durante los grandes movimientos sociales, es una poderosa revelación de las líneas que estructuran nuestras sociedades en su conjunto, que pueden inmiscuirse directamente en nuestras experiencias. Empezando por luchar contra los crímenes policiales, ello puede permitirnos abrir el debate hacia muchos otros campos.

[33] *Le Monde* y *LCI*, 21/04/2018.

03

MÚLTIPLES LUCHAS PARA SEGUIR DESCOLONIZANDO

Descolonizar el sistema fiscal

NONHLANHLA MAKUYANA Y GUPPI KAUR BOLA,
DECOLONISING ECONOMICS¹

Cuantificar la riqueza extraída de las naciones y pueblos colonizados e invertida en las instituciones inglesas y sus órganos públicos, es un asunto crucial para comprender los vínculos entre el sistema fiscal y el racismo en Gran Bretaña y en el mundo.

Al buscar soluciones a las desigualdades raciales de la riqueza sin tener en cuenta las raíces coloniales del sistema financiero, se corre el riesgo de continuar apoyándose sin espíritu crítico en las mismas instituciones e instrumentos que han generado la extracción racial de las riquezas. En decir, es necesario analizar el papel persistente de la extracción en el Sur global y en las comunidades marginadas (comunidades raciales, trabajadorxs, comunidad trans, mujeres y personas con discapacidad) por parte de la bolsa de la City de Londres.

Quienes históricamente han moldeado el sistema fiscal en beneficio propio –hombres privilegiados, terratenientes, que también participaron en la esclavización de lxs descendientes de africanxs– deben ser investigados y procesados, si se pretende acabar con los privilegios que se han forjado dentro del sistema. Los paraísos fiscales deben ser el blanco principal de lxs que militan por la igualdad económica y racial, ya que siguen desempeñando un papel fundamental en la persistencia de la desigualdad de ingresos a nivel mundial, como legado del Imperio Británico.

El Reino Unido, luego de la caída del Imperio Británico, no reestructuró su economía en torno a la industria y a los sectores productivos, sino alrededor del mundo financiero. Los bancos de la City de Londres financiaban el imperio al que las colonias pagaban intereses. La independencia jurídica de la City también facilitó e impulsó el papel de Londres como motor de la competencia colonial, impulsada por la explotación racializada.

[1] Este artículo es una adaptación de un informe elaborado por Decolonising Economics y Tax Justice Network, «Tax as a Tool for Racial Justice», septiembre de 2022.

«Para crear estos espacios, han aprovechado la experiencia desarrollada bajo el Imperio y en los territorios residuales del Imperio –por ejemplo los territorios británicos dependientes–, la experiencia financiera, las redes desarrolladas bajo el Imperio así como el saber-hacer específico para establecer, gestionar y aprovechar un sistema financiero internacional» Tax Justice Network.

No es de extrañar que el Reino Unido haya sistemáticamente defendido sus propios paraísos fiscales frente a los esfuerzos internacionales para abordar la cuestión de su rol en la evasión fiscal, la violación de los derechos humanos y la corrupción. Y esto a pesar de la creciente presión dentro del propio Reino Unido, por ejemplo por parte del grupo parlamentario de Margaret Hodge sobre fiscalidad y corrupción.

Así pues, es probable que la desarticulación de la red mundial de paraísos fiscales, así como de otras actividades de abuso fiscal, sea uno de los puntos clave de la lucha contra la desigualdad racial y económica en el mundo. Sin embargo, las acciones contra los paraísos fiscales y otros abusos fiscales siguen teniendo una dimensión racial, ya que Estados Unidos y las naciones europeas se centran en los paraísos fiscales ubicados en regiones predominantemente habitadas por personas negras, sin ninguna reflexión crítica sobre su propia contribución al origen y a la existencia de paraísos fiscales en territorios europeos o estadounidenses; es el caso, por ejemplo, con los ataques a los paraísos fiscales en Liberia.

Una transformación de la economía

Transición Justa es un término cuyas raíces y tradiciones proceden de los movimientos ecologistas liderados por lxs trabajadorxs en las Américas. Describe un conjunto de principios, procesos y prácticas que pretenden construir un poder económico y político para pasar de una economía extractiva a una regenerativa. La transición en sí debe ser justa y equitativa; se trata de reparar los daños del pasado y construir nuevas relaciones de poder para el futuro mediante reparaciones.

Decolonising Economics utiliza el concepto Transición Justa para englobar una visión de cambio sistémico que aborde las desigualdades raciales y otras formas de injusticias sociales. Antes de comenzar a tratar los elementos racializados del sistema tributario, o a formular estrategias para construir un sistema tributario que respete los principios de la justicia racial; es crucial construir un marco claro para analizar cómo sería la descolonización del sistema económico. El Marco estratégico para la Transición Justa, desarrollado por *Movement Generation*², es un punto de partida importante. Proporciona un marco para reflexionar sobre el cambio sistémico, reconociendo la finalidad y el modo de funcionamiento de la economía actual (una economía financiera y extractiva), y la finalidad y el modo de funcionamiento de una economía basada en la justicia social (una economía del cuidado, por el respecto a la vida).

[2] Movement Generation y Transición Justa, véase <https://movementgeneration.org/justtransition/>

Este marco de análisis propone una definición de una economía extractiva como «una economía basada en la extracción de la riqueza de una comunidad a través del empobrecimiento y la degradación de sus recursos naturales, la explotación del trabajo humano (un recurso natural particularmente valioso) y la acumulación de riqueza por intereses ajenos a la comunidad (por ejemplo, los grandes bancos, las grandes industrias petroleras, comercios de grandes superficies). El objetivo de la economía extractiva es la acumulación de riqueza y de poder en unas pocas manos, lo que resulta factible gracias a la violenta privatización de la tierra, de la fuerza de trabajo y del capital. La violencia de esta privatización solo puede conducir a la erosión de la diversidad biológica y cultural».

Las condiciones que permiten que la economía extractiva continúe sin obstáculos incluyen el desarrollo y la difusión de una «mentalidad colonial» –una visión del mundo que se impuso durante la época colonial a través de la construcción de la «raza»– es decir, la idea de que diferentes grupos humanos tienen un valor diferente, en función de su pertenencia étnica y de su distancia con respecto a la blanquitud. La construcción social de la raza surge en la época colonial, ya que forma parte de la construcción de la alteridad, del «Otro», que asigna a la «marginalidad» a cualquiera que se aparte de la «blanquitud» dominante.

Estos discursos dominantes en torno a los grupos marginados han sido instrumentalizados para explicar las desigualdades, calificando incluso a las personas queer y trans de inmorales, a las personas con discapacidad de inútiles, a lxs trabajadorxs de perezosxs y a las personas racializadas de «salvajes». Según Nim Ralph, esta idea de la alteridad se ha utilizado para justificar toda forma de violencia contra los pueblos africanos, indígenas, de ascendencia latinoamericana y asiática, en la búsqueda de beneficio.

El Marco estratégico para la Transición Justa, desarrollada por *Movement Generation*, es nuestro marco para entender el cambio sistémico, capaz de atacar los orígenes coloniales del sistema económico. Este marco considera que cualquier reforma de la economía actual no surtirá efecto sobre la justicia racial, a menos que se reconozca el rol y la función de la supremacía blanca en el impacto ininterrumpido de las desigualdades raciales y económicas en el mundo. Ya sea mediante la adaptación del sistema actual, la construcción de nuevos sistemas o la facilitación de la transición, todxs tienen un papel que cumplir en este contexto.

Cuestionar el sistema fiscal mediante la crítica a la mentalidad colonial arrojará luz sobre la historia de la extracción de riqueza a las poblaciones racializadas. Es crucial reconocer la influencia que ha ejercido esta mentalidad en la manera en que concebimos soluciones al problema de la desigualdad económica y racial. La mentalidad y la historia coloniales han sido invisibilizadas en el pasado por muchas organizaciones tradicionales que luchan por la justicia social y fiscal: un error fatal en su trabajo por la justicia racial.

Deudas coloniales y Reparaciones

Entrevista a Saïd Bouamama

Entrevista a Saïd Bouamama publicada en la revista Les autres voix de la planète, bajo el título «Deudas coloniales y Reparaciones»¹. Las preguntas son de Robin Delobel, Jérôme Duval y Milan Rivié.

Muchos países africanos (Costa de Marfil, RDC, Guinea, etc.) han pedido recientemente la restitución de sus bienes culturales robados durante la época colonial. Bélgica y Francia, dos de los mayores actores de dicha colonización, son señalados a través de la reapertura del museo de Tervuren² y del reciente «informe Savoy-Sarr³». ¿Por qué es un tema clave actualmente?

Para responder a esta pregunta, debemos entender qué es en esencia la colonización. En nuestra opinión, es un proceso de despojo total, es decir, que afecta a todas las esferas de la vida de un pueblo. Aunque el objetivo primordial sea el despojo de la tierra y, más ampliamente, el control de la esfera económica (agricultura y minería), esto sólo puede lograrse mediante la alienación de lxs colonizadxs, y una de sus características es la desposesión de su historia, de su patrimonio y, en última instancia, de su identidad. Amílcar Cabral subrayó con razón que la colonización era la interrupción de la historia de lxs colonizadxs y la liberación nacional su reinicio. Este reinicio histórico presupone lógicamente una reapropiación de la identidad y una desalienación, y una de sus dimensiones esenciales es la rea-

[1] Revista *Les autres voix de la planète* (2019), número del primer trimestre. Título en francés, «*Dettes coloniales et réparations*»

[2] NdT: se refiere al Museo Real de África Central (MRAC), un museo de etnografía e historia natural situado en el Brabante flamenco en Tervueren, a pocos kilómetros de Bruselas.

[3] NdT: el *Informe sobre la Restitución del Patrimonio Cultural Africano. Hacia una nueva ética relacional* es un informe del académico y escritor senegalés Felwine Sarr y la historiadora de arte francesa Bénédicte Savoy, publicado en línea, en noviembre de 2018. Encargado por el presidente de Francia, Emmanuel Macron, el objetivo del informe era evaluar la historia y el estado actual de las colecciones públicas francesas de obras de arte africanas de adquisiciones ilícitas o disputadas, así como las reclamaciones y un plan para las etapas posteriores de posibles restituciones. Fuente: https://frpedia.wiki/es/Rapport_Sarr-Savoy_sur_la_restitution_du_patrimoine_culturel_africain



HORACE WALLER. THE LAST JOURNALS OF DAVID LIVINGSTONE IN CENTRAL AFRICA, FROM 1865 TO HIS DEATH, LONDRES, 1874. (DOMINIO PÚBLICO)

Gravado que representa a un grupo de esclavxs encaminado a través de África central hacia la costa atlántica.

propiación cultural e identitaria. Por supuesto, esta reapropiación no se limita, ni requiere absolutamente la devolución de las obras saqueadas. Sin embargo, este retorno es un facilitador y un símbolo de la desalienación en la medida en que es uno de los marcadores de una historia reiniciada autónomamente o de una ruptura con la secuencia de la desposesión colonial.

La cantidad de reivindicaciones de restitución es, por sí sola, un indicador de la problemática subyacente: desde Grecia exigiendo la restitución de los frisos del Partenon, pasando por Egipto que reclama la restitución de la piedra de Rosetta o el busto de Nefertiti, hasta Perú que reclama las obras Incas robadas de la ciudadela de Machu Picchu. Las reivindicaciones africanas que se han multiplicado en estos últimos años se inscriben así en un movimiento más amplio que una restitución y reapropiación cultural. En realidad, en nuestra opinión, este es el reto principal. Si la esclavitud y la colonización requieren de la «vergüenza de sí mismx» para establecerse a largo plazo; la emancipación supone la reapropiación y el orgullo de nosotrxs mismxs. La restitución de las obras culturales despojadas es una de las herramientas de este proceso de auto-reapropiación.

La reapropiación de sí (de la cual las obras culturales son una de las facetas), como etapa necesaria de la emancipación, es objeto de una larga literatura producida por pensadorxs y partícipes de la lucha contra la esclavitud, la colonización y el racismo, por una parte, y por las prácticas culturales populares de los pueblos dominados, por otra. En cuanto a las prácticas, podemos citar, sin ningún orden en particular, a lxs esclavxs sublevadxs de Haití y el culto vudú, la práctica clandestina de cultos indígenas en la América colonizada por los españoles, o la salvaguarda y ocultación

de manuscritos musulmanes desde Tombuctú hasta Argel para sustraerlos al colonizador. En cuanto al pensamiento, se habla por supuesto de Césaire y la negritud, Fanon y las «máscaras blancas», Malcolm X y su redescubrimiento de la historia y de las civilizaciones africanas, Cabral y la «cultura como núcleo de resistencia», etc. La restitución de las obras culturales saqueadas es una de las facetas de esta resistencia y reapropiación cultural.

No nos equivoquemos. De lo que se trata aquí no es una cuestión del pasado, sino una exigencia del presente y del futuro. No es una recuperación nostálgica de rastros de un pasado remoto. Es un momento de la lucha por una cultura viva sin la cual la independencia nacional es un espejismo o una imitación del modelo de antaño impuesto por la fuerza militar colonial. Esta cultura no puede florecer si no es re-arraigándose en la tierra –negada y/o destruida y/o desvalorizada y/o folclorizada por el colonialismo y luego por el neocolonialismo–, no para reproducir nostálgicamente este patrimonio, sino para abrir y crear nuevas perspectivas. No se limita al retorno al origen: esta cultura indica sobre todo la posibilidad de un nuevo comienzo o de una reanudación de la propia historia. La restitución de las obras culturales despojadas aparece, pues, como una de las fases de la lucha de liberación nacional que hay que entender como un largo proceso. La independencia política no es sino una de las primeras etapas y que requiere otras: lucha por la independencia económica, lucha por la desalienación cultural e identitaria.

En un reciente artículo⁴ del politólogo camerunés Achille Mbembé publicado en AOC (en francés), este considera que la restitución de bienes culturales africanos debe llegar a la par de un reconocimiento de los países colonialistas del conjunto de sus fechorías de esa época. ¿Qué opina al respecto?

Comparto plenamente esta posición por al menos dos razones. La primera es que la «misión civilizadora» de la colonización es en realidad un proyecto de des-civilización. Supone una cosificación del otro, como subrayará Césaire, una deshumanización integral como precisará Cabral. Al destruir los modos de estar en el mundo de pueblos enteros, los sumerge en la desintegración, la incoherencia y el sinsentido. Al imponer la propiedad privada de la tierra y las relaciones sociales capitalistas, socava el conjunto de referencias morales y sociales. Al desvalorizar como «salvajes» todas las herencias surgidas de las historias pluriseculares, confisca el pasado y hace inaccesibles los vínculos de coherencia entre pasado y presente. Como vemos, la violencia física masiva actúa junto a una violencia aún más amplia, más profunda, más destructiva y de efectos más duraderos. ¿Es posible la superación de tal crimen contra la humanidad sin su reconocimiento? Tiendo a pensar que una página escandalosa de la historia solo puede superarse leyéndola en voz alta y hasta el final.

[4] <https://aoc.media/analyse/2018/10/05/a-propos-de-restitution-artefacts-africains-conserves-musees-doccident/>

La segunda razón es la necesidad de tomar en cuenta las consecuencias a largo plazo de tal violencia, a la vez sistémica y omnipresente, ejercida durante más de un siglo y que se superpone para muchos territorios con varios siglos de esclavitud. Una intrusión violenta no puede dejar de tener consecuencias «traumáticas» para las víctimas, que en este caso son pueblos enteros. Ahora sabemos que la desaparición total de las consecuencias de un trauma supone y requiere que sea nombrado y reconocido en su totalidad. Deshacerse de estas consecuencias supone el reconocimiento de las víctimas, que a su vez requiere, como mínimo, el fin de la negación del crimen. La restitución de las obras culturales despojadas es, por tanto, uno de los medios de esta superación, pero no el único. Sin ánimo de ser exhaustivo, se pueden mencionar otros medios: el reconocimiento de lo que realmente ha pasado, pero también las reparaciones colectivas por las destrucciones materiales y humanas.

La disputa semántica al respecto agita a los organismos internacionales es un buen indicador del vínculo necesario entre la restitución de las obras culturales despojadas y el reconocimiento de los crímenes coloniales. A las antiguas potencias coloniales no les gusta el término «restitución» y prefieren «retorno». Francia en particular, pero también Alemania, defendieron duramente esta posición en la Conferencia de Venecia de 1976. Estaba en juego la denominación del comité encargado de la cuestión de la restitución. Ante la presión de estas actuales potencias neocoloniales, el comité se denomina ahora «comité intergubernamental para la promoción del retorno de los bienes culturales a sus países de origen o su restitución en caso de apropiación ilegala». Lo que se rechaza, en el término «restitución», es su ilegalidad implícita, es decir, la tipificación de robo para designar la presencia de estas obras en los grandes museos occidentales. La utilización del término de



Estatua del memorial de la esclavitud en Tanzania.

LINDA DE VOLNER (CC BY-NC-ND 2.0)

«restitución» sólo se acepta si va acompañado de «en caso de apropiación ilegal». Las disputas sobre los términos en los foros internacionales nunca son insignificantes. Lo que se rechaza en el término «restitución» es una caracterización del período colonial. Lo que se valora en el término «retorno» es su neutralidad, es decir, el silencio sobre esta caracterización.

Subrayemos de paso la hipocresía de quienes, en las antiguas potencias coloniales, se oponen al reconocimiento de la colonización como un crimen contra la humanidad. Dicen que este reconocimiento nos conduciría al «arrepentimiento», abriría la vía a un proceso de «vergüenza de sí mismos», incluso de «odio hacia sí mismos», es decir, exactamente lo que ha producido la esclavitud y la colonización. La negación de la condición de responsables y culpables para los Estados colonizadores significa al mismo tiempo la negación de la condición de víctimas para los pueblos colonizados.

Aunque la colonización –oficialmente– se acabó, algunos países como Francia mantienen bajo su control numerosos territorios llamados «de ultramar» (Nueva Caledonia, Guyana «francesa», La Reunión, Mayotte, etc.). En tu opinión, ¿están vinculadas las cuestiones de la restitución de los bienes culturales africanos con una posible independencia de esos territorios?

Empecemos por subrayar la importancia de la dimensión cultural e identitaria en la lucha de las organizaciones independentistas de las colonias francesas llamadas –con eufemismo– de «ultramar», a través del ejemplo canaco. Fue un festival cultural en 1975 («Melanesia 2000») que marcó la afirmación y los progresos del movimiento nacionalista contemporáneo en Kanaky. En la historia política de la colonia, están estrechamente relacionados la reafirmación cultural y el nacionalismo político. Conocemos el apego que tienen lxs militantes y organizaciones canacxs a la «costumbre», nombre con el que designan su «tradición», es decir, su cultura. Todas las iniciativas y movilizaciones políticas canacas comienzan con el acto de «hacer la costumbre». Al igual que en África, el despojo cultural ha ido unido a la dominación y la lucha por la emancipación nacional a la reafirmación cultural e identitaria. Prueba de ello es la insistencia de lxs independentistas en que el reconocimiento de la identidad canaca figure explícitamente en los acuerdos de Numea de 1998. Estos mismos acuerdos prevén además la «devolución de los objetos culturales canacos» que se encuentran en museos metropolitanos. En Kanaky como en las otras colonias, el despojo de los bienes culturales ha sido masivo. El despojo se extendió incluso a los vestigios de la historia canaca, como lo demuestra la tenencia en un museo de París del cráneo del jefe de los insurgentes de la revuelta de 1878, Atai, así como el de su hechicero. Hubo que esperar hasta 2014 para que estos cráneos fueran repatriados finalmente.

Este cambio de posición del Estado francés es el resultado de la lucha canaca, pero también es una estrategia por su parte para fomentar el abandono de la reivindi-

cación de la independencia a cambio de un reconocimiento cultural. En términos más generales, dicha estrategia consiste en afirmar la voluntad y la posibilidad de la descolonización sin independencia nacional. Además de las concesiones que constituyen el reconocimiento de la identidad canaca y el «retorno» de ciertos bienes culturales, esta estrategia se manifiesta también a través del apoyo a determinadas ONG que reivindican el respeto de los derechos de los pueblos indígenas y no la independencia. Mientras que los independentistas acuden al «comité especial de las Naciones Unidas sobre la descolonización», estas ONG lo hacen al «Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas». Si bien la restitución de los bienes culturales es un elemento de la emancipación nacional, también puede utilizarse para frenar o desviar la lucha por la independencia hacia un callejón sin salida. Hablamos de un callejón sin salida porque la restitución de esos bienes sólo es emancipadora si se enmarca en una lógica de reapropiación de una soberanía económica, política y cultural. Sin esta dimensión, la restitución tiende a reducirse al reconocimiento dentro la dominación, al respeto en el marco de la sumisión, a la reducción a un folclore muerto.

En cambio, la restitución de los bienes culturales para los países africanos atados por las relaciones neocoloniales adquiere un sentido más amplio. Se enmarca en la lógica de una lucha por una independencia real y, por ello, cobra con mayor facilidad y frecuencia el sentido de una puesta en tela de juicio del neocolonialismo. Solo puede alentar otras luchas en el mismo sentido: contra la deuda, contra el franco CFA (franco [moneda] de la comunidad financiera africana; en francés: Franc de la communauté financière d'Afrique), contra los acuerdos de cooperación, etc. Es decir, el vínculo entre la restitución y la independencia real se establece lógicamente en el caso de los países neocoloniales. Una dinámica de lucha africana que imponga la restitución ayudará a situarla en su verdadero marco, el de la lucha contra la dependencia, el neocolonialismo y también contra las independencias y soberanías de papel mojado. Esa reorientación sólo puede ser positiva frente a las estrategias del Estado francés en sus últimas colonias que pretenden hacer concesiones para conservar lo esencial al promover una descolonización ilusoria sin independencia.

El eco de las acciones de estos diferentes movimientos trasciende ampliamente las fronteras del continente africano. ¿Cómo pueden apoyarlos las diferentes diásporas africanas, personas y organizaciones en Europa que denuncian los mecanismos neocoloniales? ¿Qué acciones recomendarías?

Pueden desempeñar un papel importante al vincular la reivindicación de la restitución con la reivindicación más amplia de la abolición del neocolonialismo. No hay que olvidar que el colonialismo no solo afectó a los países colonizados y a sus pueblos. También moldeó profundamente e impactó a los países colonizadores y a sus pueblos. Para que la esclavitud y la colonización sean posibles, esos crímenes deben considerarse justificados, legítimos y en consecuencia deseables. El racismo como ideología de jerarquización de la humanidad tiene su edad de oro en la misma



MIKI JOURDAN (CC BY-NC-ND 2.0)

Una manifestante levanta una pancarta exigiendo reparaciones inmediatas para lxs descendientes de esclavxs.

era histórica en la que se desenvuelven la esclavitud y la colonización. La esclavitud y la colonización no son posibles sin racismo y, a la inversa, el racismo requiere una base económica (la esclavitud y el colonialismo ayer, el neocolonialismo hoy en día). Una sociedad que domina a otras es inevitablemente racista.

La herencia colonial y el presente neocolonial se banalizan en la cotidianidad de las sociedades europeas. Se encuentran rastros en los bienes culturales almacenados en los museos, pero también en el nombre de las calles, avenidas y plazas, en las imágenes y representaciones de nuestrxs conciudadanxs negrxs, árabes-bereberes o musulmanxs en los medios de comunicación, ilustraciones publicitarias, cómics, canciones o chistes, etc. Es, pues, una verdadera descolonización del imaginario que hay que poner en marcha para eliminar el fertilizante ideológico del neocolonialismo que son esos prejuicios que surgen de nuestra historia colonial. Es lo que hemos propuesto denominar la lucha contra el «espacio mental colonial», sin la cual el racismo no retrocederá y el neocolonialismo conservará una de sus bases ideológicas esenciales.

En cuanto a la cuestión de lo deseable en términos de movilización, debemos definirla teniendo en cuenta el vínculo entre dominación e invisibilidad o entre visibilidad y emancipación. Por tanto, se trata de inventar acciones públicas que hagan visible lo invisible. Desde marchas anticoloniales para hacer visibles las

huellas de la colonización en nuestras ciudades, hasta operaciones para quitar el nombre a las calles, plazas y avenidas que rinden homenaje a los esclavistas y asesinos coloniales, campañas para exigir el desmantelamiento de las estatuas que simbolizan la colonización honrando a sus actores y que se expongan en museos (con la exigencia, si hay un equilibrio de fuerzas, de un texto de condena de la colonización), piquetes delante de los museos en apoyo a las reivindicaciones de restitución de los bienes culturales, etc. El punto común es hacer visible lo invisible. Si la lucha esencial se libra en los países africanos, estas movilizaciones en Francia pueden darles un fuerte apoyo.

A modo de conclusión, señalamos que esta lucha no es solo un apoyo a la lucha de los pueblos africanos. Es también una lucha por el tipo de sociedad en la que queremos vivir aquí. A menos que aceptemos vivir en una sociedad racista, tenemos que apoyar, de un forma mucho más ofensiva que hasta ahora, las luchas contra el neocolonialismo de los pueblos africanos, por un lado, y por el otro, dirigir una lucha radical para descolonizar nuestras sociedades.

Este texto es una versión reducida del artículo con el mismo nombre, inicialmente publicado en la revista Les Autres Voix de la Planète (AVP n°76), editado por el CADTM. Para leer la entrevista completa, ver : <https://entrelignesentrelesmots.wordpress.com/2019/05/10/dettes-coloniales-et-reparations-entretien-pour-la-revue-du-cadtm-les-autres-voix-de-la-planete/>

Una historia general de África: una lucha contra la amnesia histórica

En el transcurso de los años 1960, mientras el continente africano conquista su independencia formal, la UNESCO asume un gran reto: el de redactar una *Historia General de África*¹, que será publicada entre los años 1980 y 1999 –la más antigua y más lograda de la colección de las *Historias generales y regionales de la UNESCO*. Una tarea titánica, que ha reunido alrededor de 350 historiadorxs en ocho volúmenes publicados y aproximadamente 10.000 páginas; ello con el objetivo de rectificar el eurocentrismo que hasta ese momento había caracterizado los relatos históricos mundiales (por ejemplo, solo el 1,5 % de la *Historia del desarrollo científico y cultural de la humanidad*, redactada por la UNESCO a partir de 1947, está dedicado al continente africano).

Pero más allá de dedicar estos volúmenes a la historia de este continente, descentralizar la mirada hacia África implicó sobre todo la «descolonización o desoccidentalización de una serie de nociones y conceptos, como blanco y negro, África negra y África blanca, precolonial, colonial y poscolonial, etc.»² De hecho, los conceptos con los que se piensa en el mundo son el reflejo de los contextos sociales que los han producido: porque en el fondo, ¿qué es unx africanx? se pregunta E. M'Bokolo, historiador congoleño y presidente del Comité científico encargado de promover la utilización pedagógica de la *Historia general de África*. Antes de señalar, por ejemplo, la importancia de reintegrar, en esta Historia de África, la de las diásporas africanas resultantes de la esclavización, especialmente en América Latina y el Caribe.

Esta descolonización de la historia ha significado también un desafío metodológico importante: el de recurrir a las tradiciones orales como fuente historiográfica y, por tanto, las interpretaciones locales de su propio pasado. En términos de contenido, se trataba de poner de relieve la participación de africanxs en los grandes acontecimientos de la historia: la era de las revoluciones, la ola socialista del siglo XX, las independencias nacionales, etc. Pero también de destacar los desafíos y consecuencias de la esclavitud en el mundo, hasta nuestros días. En un contexto en el

[1] Algunos tomos ya cuentan con una versión en castellano y pueden consultarse en línea a través de la página de la UNESCO, <https://en.unesco.org/general-history-africa>

[2] «UNESCO against historical amnesia: Elikia M'Bokolo addresses the issue on General History of Africa». <https://en.unesco.org/news/unesco-against-historical-amnesia-elikia-m-bokolo-addresses-issue-general-history-africa>

que Europa duda periódicamente del carácter de crimen contra la humanidad que supusieron la trata de esclavos y la colonización, es necesaria la recuperación de la historia por parte de quienes la sufrieron.

El desafío de la producción de esta *Historia General de África* también es pedagógico. La enseñanza escolar de la historia construye, en definitiva, imaginarios colectivos: la historia nacional contada desde el punto de vista del colonizador tiene un efecto fundamentalmente alienante sobre el pueblo colonizado. En un contexto en el que muchos dirigentes europeos repiten una y otra vez que «el hombre africano no ha entrado en la historia»³, reivindicar la historicidad de los pueblos africanos es, por tanto, una posición política de importancia. En palabras de Patrice Lumumba,⁴ «la Historia será un día la que hable por sí misma, pero no será la Historia que se enseñará en Bruselas, Washington, París o en las Naciones Unidas, sino la que se enseñará en los países liberados del colonialismo y de sus títeres. África escribirá su propia historia y será una historia de gloria y dignidad al norte y al sur del Sahara».

[3] NdT: esta cita hace referencia a un discurso del ex presidente francés Nicolas Sarkozy en la Universidad de Dakar (Senegal) el 26 de julio de 2007, que fue muy controvertido.

[4] NdT: Patrice Lumumba fue un político congoleño, figura de la independencia, asesinado en 1961 mientras asumía el cargo de Primer Ministro del Congo recién liberado.

Mana tawnayuq qillqa / escritura quechua sin muletas: diez años después de la impostura

PABLO LANDEO MUÑOZ, AUTOR Y TRADUCTOR

En el contexto de la literatura escrita en quechua sigue siendo una práctica común escribir y publicar con su respectiva traducción (auto-traducción) al español. Esta práctica se instituye poco después de la creación del virreinato del Perú (1543), con la publicación de los sermonarios bilingües para evangelizar a lxs indígenas. Sin embargo, poco tiempo después se publica *El robo de Proserpina y sueño de Endimión*, la primera gran obra dramática en lengua quechua concebida por Juan de Espinosa Medrano, en 1650, cuya versión al español se hace tardíamente. En 1582, se lleva a cabo el Tercer Concilio Limense; fruto de este concilio se publica en 1584 la *Doctrina Cristina y Catecismo para la instrucción de los indios* editada en español, quechua y aimara, una de las medidas trascendentales en el contexto de las retóricas de evangelización. Desde entonces, las ediciones de estos textos, a cargo de las distintas diócesis peruanas, se realizan en versiones bilingües, quechua-español, aimara-español, etc., casi bajo los mismos criterios coloniales. Sin embargo, desde inicios del siglo pasado se produce una ruptura temática y emerge la necesidad de recopilar y publicar las literaturas orales; es decir, la preocupación por preservar la memoria oral de los pueblos quechuas, particularmente lo relativo a cuentos y canciones. La segunda mitad del siglo se muestra prolífica, se escribe y publica poesía escrita en quechua, en la mayoría, con autotraducciones al español, y casi cerrando el siglo emerge la cuentística moderna bajo los mismos cánones de edición.

En las publicaciones referidas los textos quechuas solo cumplían (y cumplen) una función decorativa, y transmitían al lector una sensación de exotismo y extrañeza; estaban impresos en el papel, formaban parte del libro, pero se mantenían en silencio, sin perturbar la atención del lector que leía el texto en español. Muda,



SARA SHUMAN (CC BY-NC 2.0)

Mural representando a José María Arguedas, antropólogo bilingüe español-quechua y promotor de la cultura quechua.

desde su condición subalterna, la lengua estaba asociada al pasado que, desde la perspectiva de las clases dominantes y su cultura, significaba “atraso e ignorancia” (lastimosamente hasta la actualidad aún se piensa así, incluso en el seno de las mismas poblaciones andina donde todavía se habla esta lengua). En este marco, solo un reducido número de quechua-hablantes, con acceso a la letra, estaba en condiciones de leer las publicaciones en quechua. Esta anomalía lingüística que surge con la escuela, al imponerse a estudiantes quechua-hablantes una educación concebida bajo cánones occidentales, en una lengua que no es la suya, además de contextos socioculturales colonizantes y racistas, han contribuido a que el quechua y sus hablantes ocupen hasta ahora una posición subalterna y marginal, y la misma lengua se halle en proceso de extinción, aunque para la UNESCO no sea así.

Este es el marco en que surge nuestra propuesta de escritura en quechua sin auto-traducción (traducción) denominada *mana tawnayuy qillqa* o “escritura sin muletas”, reivindicada desde nuestro *Qayakuy*, “manifiesto”. En la presente colaboración haré algunas precisiones al manifiesto; centraré asimismo mi atención a algunas reacciones de la crítica respecto de las publicaciones monolingües para cuyo abordaje serán útiles las propuestas teóricas de las categorías andinas (Landeo, 2014), las epistemologías del sur (Rivera, 2018), y las del norte, estas últimas, desde una perspectiva descolonizante (Krögel, 2021), etc.

Asedio a *mana tawnayuy qillqa* “escritura sin muletas”

El manifiesto surge luego de un acto de reactivación de la memoria, de mi auto-reconocimiento como andino y *qichwaruna*, luego de 40 años de residencia en Lima.

El manifiesto *Runasimipi qillqaqmasiykuna* («a mis hermano(a)s que hablan y escriben en *runasimi*») plantea a lxs escritorxs jóvenes, no solo el desafío de pensar

proyectos estético-narrativos capaces de dialogar con otras literaturas del mundo sino también la desterritorialización de la lengua y la renovación temática. Pero “*mana tawnayuyq qillqa*” no solo se interesa por una literatura moderna en lengua quechua sino ve en la misma literatura, acto de creación, una estrategia para consolidar la vigencia del quechua (publicar y difundir particularmente en los espacios andinos). En este marco, al obviarse las consabidas versiones en español, los textos desafían a los bilingües quechuas coordinados a leerlos desde su propia lengua. Por otra parte, el *qayakuy* se dirige a lxs estudiosxs que sin ser quechua-hablantes tienen como objeto de estudio a la literatura producida en esta lengua. Antes que un desafío es una invitación para que aprendan la lengua (así como cuando se desea estudiar a profundidad la literatura inglesa, francesa, etc.), y estudien esta literatura desde la misma lengua en que ha sido producida antes que desde traducciones a veces dudosas, manipuladas o escritas como versiones libres.

Diez años después de publicado en un suelto, esta es la primera vez que abordo el manifiesto para comentar los argumentos *iskay* «dos» y *tawa* «cuatro», de los ocho que contiene el proyecto estético-literario.

Iskay

Iquyaq runahinam siminchikqa kastillasimiwan tawnachakusqalla ichirin. Chaynalla kawsakuynin kanqa hinaptinqa, manam wiñaypaq sayariyta atinqachu, aswanmi pisi pisillamanta qullurunqa. Chayna kaptinqa llakillapaq kumuykachastinmi purisunchik runasimipi qillqasqanchikta kastillasimimanraq tikraykuspanchik paqarichikunaqa. «Edición bilingüe» liwrukunapi ñawinchaykunchichu runasimipi qillqasqa rakita? Manam riki! Kastillasimiman tikrasqallatam liyiykunchik. Runasimipi liyiykuyta qallariptinchikqa qillakuyllam atiparuwanchik, qallunchkipas lliwmi watarikurqun hinaptinmi maskaykunchik kastillasimichaman tikrasqata. Runasiminchikqa chayna ñawinchaytapas qillqaytapas yachakaruptinchikmi mana chaninchasqañachu; wañusqa simihinañam. Kunanqa tapunakusunchik: haykapikamataq kaynalla kanqa?

Dos

Nuestra lengua, el quechua, camina a duras penas, como una persona que sufre una enfermedad incurable, apoyándose en el español que le sirve de muleta. Si esta situación prosigue manteniéndose, será imposible que nuestra lengua pueda adquirir su autonomía, por el contrario terminará extinguiéndose paulatinamente, entonces andaremos como extraviados, la cabeza gacha, deshonrados para siempre. En el caso de las «ediciones bilingües», ¿acaso leemos los textos escritos en quechua? No. Solo leemos las traducciones en español. Y si intentamos hacerlo, apenas hemos comenzado ya nos vence la pereza porque nuestra lengua se anuda y terminamos leyendo la traducción. Es por esto que el quechua ha perdido su importancia. ¿Hasta cuándo se mantendrá esta situación?

La justificación describe al quechua como una lengua que sufre de una larga enfermedad, el mal de la dependencia lingüística y cultural porque siendo una lengua es incapaz de expresarse por sí misma; dicho de otra manera, el quechua es una lengua que carece de autonomía. Cualquier texto escrito en esta lengua para ser comprendido debe acudir al apoyo del castellano, como lengua que materializa la existencia de la otra. En este sentido, la figura de la muleta, *tawna*, *tanwa*, que nos remite a la figura de la minusvalía denuncia la condición subalterna, marginal y culturalmente disminuida del quechua y de los hablantes de esta lengua.

Aquí es oportuno subrayar que toda lengua es componente fundamental de la identidad porque está asociada a un territorio, a una historia, a una sociedad de hablantes, y a prácticas culturales determinadas. Observar cómo tu lengua materna agoniza y se extingue (o es víctima de menosprecio y marginación) es sentir que algo muy entrañable se nos va como cuando vemos a nuestros padres que agonizan en su lecho de enfermo, entonces pensamos que una parte de nuestro ser sufre, agoniza, muere. Esto, para ilustrar que la escritura sin muletas es fundamental entre quienes hemos bebido el quechua desde la leche materna, como dijo en su oportunidad Garcilaso el Inca.

Quienes cuestionan mi posición y práctica anti-traduccionista o anti-autotradicionista exigen las traducciones; algunxs piensan que la resistencia a traducir un texto significa un acto de «egoísmo» porque no queremos compartir nuestras creaciones; que uno está «encerrándose en una burbuja», etc. No solo se trata de satisfacer exigencias de académicxs y lectorxs que todavía no han reflexionado las situaciones antes descritas. Pero los cuestionamientos delatan asimismo el poco interés que poseen lxs lectorxs no andinxs, salvo excepciones, por aprender el quechua u otras lenguas originarias que además son instrumentos de trabajo académico (no pondrían los mismos reparos para aprender el inglés, el francés, etc. si las circunstancias exigieran).

Tawa

Ñuqallay runasimipi qillqaspaqa manañam kunanmanta kastillasimiman tikrasaqñachu: «Icha kayta qawaykuspanku runasimipi qillqaq wawqi-panillaykunaqa ñuqahina ruwallanman» nispa. «Hamutasqayqa, imallamantapas runasimipi qillqasqayqa ichiriykuchunyá tawnachanta wikutiykuspa, tampi-tampillapas, wichiycustin hataristinpas», nispaypas.

Cuatro

A partir de ahora, cuanto escriba en quechua no la traduciré: «Acaso pueda servir de ejemplo para que otros decidan hacer lo mismo», me decía, pensando que, además de las palabras, las acciones son decisivas. Asimismo, pensaba de mi escritura en quechua: «Que arroje su muleta. Que camine aunque sea con pasos inseguros, pero que camine sola.»

De modo que la escritura *mana tawnayuyq* es un acto de subversión y liberación, un acto en que la lengua quechua rompe la dependencia del español para comenzar a luchar por su autonomía. La condición de la lengua quechua, en su nuevo desafío, y la de mi escritura, incipiente, puede ser también análoga a la figura de un bebé que, poco a poco, descubre la aventura y el placer de caminar y los riesgos que añaen la acción. Insisto:

yachasqanchikmanhinam wawapas llugasqallanmanta ichiytaña munan, chaypaqmi hatarispan pirqamanpas imamanpas hapipakun hinaspa pispisillamanta ichiyta qallarin, wichiystin hataristin, takakustinpas, waqastinpas; chaynayá ichirichun kay qillqaypas sapallanmanta puriy yachanankama. Chaynallam wawakunapas. Ichiyta yacharuspanqa wawapas sapallanmantañam maymanpas siqakuykunku, kusiqaqallalla asikustin, qaparistin, chaynatam qawana runasiminchiktapas

Como sabemos, los bebés –luego de haberse desplazado a gatas un buen tiempo– sienten el impulso natural de alzarse y caminar, para ello buscan las paredes o cualquier otro punto de apoyo y al hacerlo, a veces se caen, se golpean y lloran, pero se levantan y prosiguen en su afán. Que mis escritos comiencen a desplazarse de manera análoga hasta que puedan caminar por sí mismos y con seguridad. Después de haber aprendido a caminar libremente, un bebé se dirige hacia todas partes, alegre, riendo, gritando, así percibo al quechua en un futuro no lejano.

Esta es una figura feliz donde el bebé que apenas gateaba, luego de mucho esfuerzo, aprende a caminar con pasos seguros; es decir, de manera autónoma. La imagen, por extensión, sirve para graficar la condición de dependencia y minusvalía en que se halla el quechua que, sin embargo, gracias al trabajo mancomunado de quechua-hablantes y no hablantes (que aprecian esta lengua), puede conquistar su autonomía. Otra imagen, la de la persona que adolece de una larga enfermedad, sin el auxilio de los familiares que le rodean, agota todas las posibilidades de recuperarse.

Aproximaciones críticas a la escritura sin muletas

La crítica oficial en realidad no ha dicho nada. Inoperante por su desconocimiento o conocimiento superficial de la lengua, no ha sido capaz de leer e interpretar el *Qayakuy*, resultado que delata la supremacía del español como lengua académica en un contexto lingüístico y cultural heterogéneo. Sin las auto-traducciones consabidas –es decir, las publicaciones diglósicas–, los comentarios, las reseñas y estudios no existirían. Diez años después de publicado el “manifiesto”, lo que se ha incrementado son las publicaciones monolingües en quechua, hecho que –en algunos casos–, podemos asociarlo con la propuesta *mana tawnayuyq qillqa*, tanto en Lima como en los departamentos donde el quechua prosigue siendo la lengua

de interacción cotidiana. La escritura sin muletas ha agravado la crisis en el estudio de las literaturas peruanas y anticipa un postulado: la heterogeneidad literaria en el Perú es y será un problema irresuelto, en tanto se desconozcan las lenguas originarias. La situación antedicha, por otra parte, parece anunciar, para nuestro caso, la necesidad de una crítica en quechua como consecuencia natural, la que debe surgir del sustrato mismo de los escritores quechuas.

Dicho esto, hago una breve aproximación a algunas voces críticas sobre *mana tawnayuq qillqa*. Inicio aprovechando un comentario de Niel Palomino Gonzales a un post que escribí en mi muro de Facebook, el 12 de octubre, sobre *Sayri* de Genaro Cahuana, poemario quechua de reciente publicación, con introducción mía también en quechua:

Niel Palomino Gonzales:

Además, de este bello poemario, este es valioso por el prólogo tuyo escrito íntegramente en quechua. No hay duda que tú has empezado con la crítica literaria en runa simi, estimado Pablo.

Pablo Landeo:

Niel Palomino Gonzales Añay, wawqiy Niel. Kuyakusqay librukunallapaqmi kapka-kapka yaykuchiq [simikuna]llatapas qillqaykuni, T'aniwipaqhina. Mayraqya tukuy yachananchikqa suyawachkanchik, qillqananchikpas. Qampas qaillqanaykim wawqillay. Qqillqananchikmi [qillqananchikmi]. Erijamos la crítica literaria desde nuestra lengua, es también otro de los desafíos que nos tocó asumir. Kuyakunyiywan (Recuperado 12/10/22/10:07).

No sin antes agradecer las palabras generosas de Niel Palomino, debo precisar que existen algunos estudios críticos en quechua, previos a los míos o más actuales. Aquí es necesario indicar que la escritura sin muletas tiene en *Atuqpa Chupan Riwista*, uno de los soportes fundamentales en la divulgación de las producciones crítico-literarias en esta lengua. Participé de la fundación de la revista en el 2011, y desde entonces hasta la fecha asumí la dirección. En sus siete números editados de manera física, se puede rastrear diversos artículos y reseñas sobre literatura que, no solo proceden del Perú sino también de países hermanos donde se habla esta lengua Bolivia, Argentina y Ecuador. Finalmente es justo reconocer que la incorporación poco tardía, pero clave, de Olivia Reginaldo (a partir de la edición N° 4), ha permitido sobrevivir las escisiones naturales al interior de la revista. Con siete números *Atuqpa Chupan* es la revista académica más antigua que goza de un prestigio internacional.

Próximo a cumplir 10 años de haberse publicado mi manifiesto "*Runasimipi Qillqa-qmasiykunata Qayakuy*". El poeta, narrador y docente universitario Niel Palomino Gonzales escribe en Facebook, desde Cusco:



KELLY WRITERS HOUSE (CC BY 2.0)

Retrato de Pablo Landeo e Irma Alvarez-Cosco en la Universidad de Pennsylvania, octubre 2019.

POR UNA ESCRITURA QUECHUA SIN SUBORDINACIÓN AL CASTELLANO

Yo leí este manifiesto o llamado el 2013 cuando lo encontré en la librería de don Ciro Palomino en la Facultad de Letras de la San Marcos. Los 8 puntos fueron 8 hachazos en mi sentipensamiento. Por eso, escribí mi T'aniwi solo en quechua. Es un derecho nuestro, nada tiene que ver con lo anti-intercultural, pues, no se le puede decir a un escritor ruso que por interculturalidad lo traduzca al quechua, ni a Mario Vargas Llosa que, por interculturalidad traduzca al quechua sus obras. Ahora, si por interculturalidad quieren traducción al castellano o al quechua, que se hagan traducir. ¡Nunca nos hemos opuesto! Pero que nos obliguen traducir al castellano para que nos tomen en cuenta, es colonialismo y seguir manteniendo al quechua subordinado al castellano. Con traducción, solo promovemos lectura en castellano, pues, los lectores preferirán leer en castellano y ya no en quechua.

El 1ro. de septiembre 2022, la poeta Olivia Reginaldo, desde Strasbourg, Francia, comenta:

Se cumplen 10 años del llamado de Pablo Landeo a escribir en quechua sin traducción y 9 desde que nos conocimos. Una tarde, en la Casa de la literatura, después de una reunión de Atuqpa Chupan, me obsequió su libro Wankawillka. Esa noche lo leí de un tirón, en quechua primero, por supuesto, luego lo leí en español. Leí también su llamado, un texto lúcido y, contrario a lo que podrían pensar algunos, conciliador. Recuerdo que le escribí al día siguiente: "Ichayá allinta yuyarispa, ñuqapas runasimipi qillqaykuyman wichiykustin hataristinpas". Yo comenzaba a escribir en quechua y ese era el inicio de una gran amistad.

El qayakuy es una invitación a hacer uso de un derecho tan básico que es hasta absurdo explicarlo: escribir en tu lengua materna, punto. Sin más justificación. La traducción es una añadidura, que si debe llegar, llegará a su tiempo, y debemos tratar de que le haga justicia al texto original.

El qayakuy es un llamado al esfuerzo, pues los quechua hablantes no hemos sido alfabetizados en quechua y el primer contacto con un texto quechua puede ser retador. Sin embargo, como dice Pablo: “Hikutaykuchkaptillanchikmi qallunchikpas sumaqchallata paskarikunqa, qunqasqa simikunapas yuyayninchikman chayamunqa (Nunanchikpaq/ animunchikpaq musuqmanta kawsariymi kanqa)”.

Desde su publicación, varios escritores se han adherido al qayakuy, abiertamente o no. También hay muchos lectores que han asumido el reto. Veremos cómo van las cosas en otros 10 años. Gracias por tanto, Pablo.

A estas apreciaciones críticas se suma el primer estudio dedicado a nuestro proyecto, nos referimos al texto “*Mana tawnayuq: La postura hacia una literatura en runasimi, escrita sin muletas*”, Capítulo 2, del libro *Musuq Illa. Poética del Harawi en Runasimi (2000-2020)*, de la profesora Alison Krögel, de la Universidad de Denver, Estados Unidos (2021).

En este ensayo que inaugura el estudio de la literatura quechua actual, con incidencia en publicaciones monolingües de Ecuador, Bolivia y Perú, Alison Krögel –quien habla el quechua–, ensaya con perspicacia y vuelo poético, nuevas formas de aproximarse a esta literatura «tomando caminos críticos tanto de categorías filosóficas y estéticas andinas como de teorías críticas provenientes de otras tradiciones.» En efecto, la profesora Krögel concibe las denominaciones «*ukun qucha*» y «*ch’uya qucha*», dos vertientes líricas, que ella identifica en la nueva poesía quechua y las estudia a partir de categorías quechuas como *Pachacuti*, (*mana*) *tinkuy* y *tinkuy-tikray*. De igual manera, sus métodos de análisis e interpretación de textos dialoga con las propuestas teóricas de Silvia Rivera Cusicanqui, Boaventura de Sousa Santos, Derrida, Spivak, Linda Tuhiwai, etc., autores pos o decoloniales de renombre en la esfera de las ciencias sociales.

Respecto a nuestra propuesta de escritura quechua sin muletas, Krögel manifiesta:

Más que un discurso anti-traduccionista (ama kastillasimiman tikrayñachu) es una postura anti-muleta, mana tawnayuq –la muleta en este caso entendida como un bastón lingüístico que según muchos intelectuales runas se ha convertido más en un estorbo que un apoyo (véase Landeo Muñoz 2013:1, 17-18). Los proyectos estéticos creados mana tawnayuq ofrecen ejemplos de los que el filósofo Boaventura de Sousa Santos describe como el pasaje de una «epistemología de la ceguera a una epistemología de la visión» y que busca

subvertir los regímenes hegemónicos de la representación (Santos 2009: 60-74). La meta de esta táctica es hacer visible lo invisible, pensable lo impensable, presente lo ausente (Krögel, 2021:74).

Remontándome a los meses posteriores en que se publica mi novela quechua *Aqupampa*, fruto inicial del proyecto *mana tawnayuy qillqa*, recuerdo la primera entrevista que se me hizo sobre esta publicación, donde también me refiero a la escritura en quechua sin muletetas. En efecto, cuando menos lo esperaba recibí un correo desde los Estados Unidos, de la periodista colombiana Vanessa Londoño, quien por entonces trabajaba para la revista *Americas Quarterly*. La entrevista en español fue traducida al inglés por la propia periodista y publicada en la revista antedicha. En otras entrevistas y comentarios, el proyecto no deja de ser mencionado como en el caso de la revista *Pueblos indígenas y Educación* (Landeo, 2017). Sin embargo, el primer comentario crítico a esta novela le corresponde al profesor César Itier, quien escribe desde París una reseña que, aunque él no lo considera así, se constituye en «guía» para quienes deseen conocer la novela y sus cualidades narrativas. En el contexto nacional, tal mérito le corresponde a Niel Palomino Gonzales, autor de *T'aniwi* ([2019] 2022).

Como hemos dado cuenta, es necesario precisar que ya existe el germen de lo que podríamos llamar la futura crítica literaria en quechua, y que circula en revistas de edición física y virtual. Esperamos que ese germen crezca y se consolide, que sea una crítica perspicaz, objetiva y cuestionadora.

Mana tawnayuy qillqapa rurun / frutos de la escritura sin muletetas

La adhesión al manifiesto, casi de militancia, estaría materializada en el número de publicaciones monolingües que va en aumento. El acto no solo exige subvertir el canon literario construido desde la lengua dominante, el español, sino también el de desarrollar una conciencia literaria –responsabilidad, si se desea–, para entregarse a la escritura considerando las exigencias propias de toda buena literatura.

A la fecha, escribir en quechua y publicar sin traducción, tanto en poesía como en narrativa, es ya una tendencia que puede seguir creciendo si se hace una búsqueda más precisa en repositorios como *Atuqpa Chupan Riwista*, fundada el 2011; *Kallpa, Ñawray, Unaypacha, Urkutanpu*. De igual manera, poemas de Irma Alvarez Ccoscco, Olivia Reginaldo, o la breve muestra de poesía femenina (Bellido, Wendy; Castro, Luz Castro; Mamani, Carmen; et. al, 2018 –blog de *Atuqpa Chupan*) etc., circulan en revistas físicas y digitales, en Facebook, Youtube y otros soportes. Finalmente, nos parece necesario indicar que los editores de *Atuqpa Chupan*, convocamos al Primer Concurso Internacional de Narrativa Quechua, cuyos textos ganadores se publican en un dossier del N° 7 de la revista, 2021-2022.

Conclusión

El *runasimi*, en mi caso, es mi lengua materna. Los primeros balbuceos y el descubrimiento de la palabra la hice desde esta lengua. Recordemos, en el contexto de todas las sociedades humanas, que la lengua es un componente indispensable de la identidad, circula en un territorio y contexto sociocultural, además está asociada a la memoria histórica de lxs hablantes, a los relatos fundacionales, a mitos, leyendas y héroes nacionales, de igual manera a las divinidades, a la zaga familiar, abuelxs, padres, infancia; lo antes nombrado late y vive en los hombres e igual que ellos, cuando la adversidad llega con la presencia de fuerzas que colonizan el territorio, la lengua también agoniza y en muchos casos padece, sufre y sucumbe ante fuerza de la lengua del invasor. Colonizado el territorio, sometida la lengua, esta paulatinamente acusa una grave declinación en el número de hablantes, hasta desaparecer; en tanto que la lengua oficial, la dominante, se fortalece con apoyo del nuevo aparato colonial, y de sus instituciones tutelares.

En este orden de cosas ¿qué medidas emprender al ver cómo agoniza tu lengua materna? ¿Cruzarse de brazos? ¿Dejarla a su suerte? Hice lo que mejor estuvo en mis manos y en mi capacidad: redactar el *qayakuy*, esperando que tuviera alguna acogida, y asimismo contribuir a la consolidación de la lengua desde su literatura; para ser más precisos, otorgarle el género que le faltaba: el narrativo, en su especie la novela, que se materializa con la publicación de *Aqupampa*. Las tareas posteriores de difusión, apreciaciones críticas tendrían que nacer de lxs hablantes de esta lengua, de igual manera se ampliarían las bases de lectorxs. Además estos libros, se constituirían en claro desafío para lxs hablantes del quechua letrados, que solo desarrollaron el hábito de leer en español.

El manifiesto es una invitación, no una imposición; sin embargo, significa también una ruptura con las formas tradicionales de percibir la literatura peruana no obstante la propuesta del concepto de heterogeneidad y la tarea de estudiarlas desde las literaturas peruanas, más allá de la lengua en que escriban. A la crítica nacional le cuesta aceptar el planteamiento, y se ve desarmada con la emergencia de literaturas en lenguas originarias; poco capaz para desenvolverse sin las tradicionales auto-traducciones, ella expresa su malestar antes los textos monolingües en quechua antes que sumergirse en el aprendizaje de esta lengua.

Andahuaylas, ayamarqay killa, 2022

¿Por qué se derrumban las estatuas coloniales en América?

SABRINA VELANDIA, PERIODISTA

En septiembre de 2020, un grupo de indígenas de la etnia Piurek, del Cauca colombiano, derribó¹ la estatua del conquistador español Sebastián de Belalcázar –fundador de Cali y Popayán–, ubicada en el Morro de Tulcán, donde se hallaba un cementerio sagrado que data de la época precolombina. Según el comunicado oficial del Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente, la decisión se tomó luego de que los indígenas Piurek celebraran un juicio simbólico, en el que se declaró culpable a Belalcázar por delitos² como las masacres y abusos contra los indígenas, así como el despojo y la apropiación de sus tierras y herencias –delitos que, según especialistas, se encuentran descritos en fuentes históricas.

Un mes después, en la avenida Reforma de la Ciudad de México, una estatua de Cristóbal Colón fue retirada³ por las autoridades locales, argumentando labores de mantenimiento. Puesto que se hizo dos días antes de la conmemoración de la llegada de Colón a América, se especuló que la coincidencia de fechas no era producto de la casualidad. Además, pocos meses antes se realizó una convocatoria, en internet, para solicitar que el Gobierno de la capital mexicana retirara las esculturas que rinden «homenaje al colonialismo».⁴

Dos días más tarde, pero esta vez en La Paz (Bolivia), un grupo de activistas de la organización Mujeres Creando se manifestaron, en la Plaza de Isabel de Castilla, rebautizando⁵ el espacio como la *Plaza de la Chola globalizada*. Durante el evento, la estatua de Isabel La Católica, quien financió la expedición de Colón en 1492, fue adornada con una pollera– la falda tradicional usada por las mujeres indígenas o Cholas de ese país –con un sombrero típico boliviano y un *aguayo*– la manta

[1] <https://www.elespectador.com/noticias/cultura/indigenas-tumban-la-estatua-de-sebastian-de-belalcazar-en-popayan/>

[2] <https://www.eltiempo.com/colombia/cali/tras-derribo-de-estatua-indigenas-del-cauca-exigen-que-se-erija-imagen-de-cacique-538466>

[3] <https://cnnespanol.cnn.com/video/estatua-cristobal-colon-retirada-ciudad-de-mexico-restauracion-papa-carta-lopez-obrador-mirador-mundial-rafael-romo-cnnee/>

[4] <https://elpais.com/mexico/2020-10-10/el-gobierno-de-ciudad-de-mexico-retira-la-estatua-de-colon-a-dos-dias-de-la-conmemoracion-de-su-arribo-a-america.html>

[5] https://verne.elpais.com/verne/2020/10/13/mexico/1602547344_629889.html?utm_source=Facebook&ssm=FB_CM#Echobox=1602595097

colorida, de lana tradicional, con la que llevan a sus bebés a cuestas.

Las activistas fueron lideradas por tres mujeres que «comenzaron como trabajadoras del hogar y ahora una estudia Sociología, otra Derecho, y la tercera es la primera chola graduada como chef de la escuela hotelera de La Paz.» María Galindo, fundadora de la organización, afirmó haber recibido numerosas críticas, entre las que fueron acusadas de agraviar el monumento. Galindo asocia tales críticas al racismo presente en la sociedad boliviana, en vista de la interpretación hecha del traje que caracteriza a la mujer indígena como un insulto.

La activista aseguró a Verne que, con sus acciones, intentan visibilizar las consecuencias del colonialismo y cuestionar la idea de la mujer blanca «como la reina, patrona, dueña del mundo (...) un modelo de mujer, de belleza y de virtud, un sujeto de feminidad muy específico que funciona hasta el día de hoy en las sociedades latinoamericanas» y que, según ella, se contrapone a la percepción de la mujer indígena como «la fea, la no deseada, la destinada a los trabajos más baratos y duros.»

Si bien en otras regiones del mundo la alteración o derribo de estatuas y monumentos no es un fenómeno reciente, en Latinoamérica no se han documentado tantos casos de acciones similares. No obstante, en 2019, durante manifestaciones paralelas a las ocurridas en Santiago de Chile, algunos mapuches –el pueblo indígena más grande de Chile– derribaron estatuas de conquistadores españoles⁶ como Pedro de Valdivia y Diego Portales. Aunque anteriormente en Caracas (Venezuela), el 12 de octubre de 2004 fue derribada la estatua *Colón en el Golfo Triste*⁷ –en cuyo lugar fueron puestas estatuas de indígenas– el acto fue cuestionado⁸ por no surgir a iniciativa de grupos indígenas, sino de presuntos intereses políticos de la época.

En Estados Unidos, donde estas acciones han sido más frecuentes, algunas de las estatuas derribadas han sido figuras vinculadas a la colonización hispánica. En Los Ángeles, en junio de 2020, un grupo de manifestantes contra el racismo, incluyendo indígenas de origen latinoamericano, derribaron⁹ la estatua de Fray Junípero Serra –el fundador de las primeras misiones de California. Al respecto, Jessa Calderón, artista y activista indígena, opinó que «[e]sto es solo el principio del cierre de las heridas de nuestro pueblo», por considerar la imposición histórica



Ya en 1992, la estatua del conquistador Diego de Mazariegos fue derribada en el sur de México.

ROGER MAZARIEGOS (CC BY-SA 3.0)

[6] https://www.eldiario.es/desalambre/protestas-chile-ahora-estatuas-conquistadores_1_1271892.html

[7] <https://www.elnacional.com/papel-literario/historia-estatuas-e-historiografia/>

[8] http://news.bbc.co.uk/1/spanish/latin_america/newsid_3738000/3738306.stm

[9] <https://www.voanoticias.com/estadosunidos/caen-estatuas-san-junipero-serra-al-cuestionarse-misiones-california>



BLOG PERSPECTIVES DECOLONIALES D'ABYA YALA, DE LISSELL QUIROZ

Una mujer amazónica se para, puño en alto, al lado de las estatuas de los colonizadores.

de la religión como un evento relacionado con «horror, brutalidad y opresión». Calderón afirmó que tolerar la presencia de ese tipo de monumentos es, para los indígenas, comparable a obligar a un judío a «pasar por delante de una estatua de Hitler todos los días».¹⁰

En entrevistas realizadas por el diario El País a profesores y activistas especializados en el tema, todos «coinciden en comprender la ira de los que tiran las estatuas, cuando el debate nunca pudo abrirse por otros canales democráticos.» El profesor de Literatura Hispana de la Universidad del Sur de California, Roberto Ignacio Díaz, considera que «[h]ay una especie de furia colectiva (...). No en un sentido negativo. Es una rebelión en sentido positivo y épico.» Si bien el profesor Díaz admite que derribar estatuas podría considerarse vandalismo, también podría ocurrir que el fenómeno acabe convirtiéndose en un hecho memorable, como otros eventos similares recogidos por la Historia.

Sandra Borda, profesora de ciencias políticas de la Universidad de Los Andes, en cambio, prefiere no calificar estos hechos de vandalismo, y propone analizar las razones y mensajes tras ellos. Díaz también aclara que derribar estatuas «no es borrar la Historia. La Historia se escribe en libros. El monumento, por lo general, se hace para honrar los eventos de los que un país está orgulloso y sobre los que quiere reflexionar.»

La historia «debe ser revisionista siempre», de la misma manera que «se actualiza la medicina», según Erika Pani, historiadora del Colegio de México. En este sentido, Manisha Sinha, profesora de Historia de la Universidad de Connecticut, considera

[10] <https://elpais.com/cultura/2020-06-29/cuando-las-estatuas-caen-del-pedestal.html>

que estos procesos consisten en evaluar si las estatuas presentes hace décadas, y hasta siglos, representan los valores democráticos que guían actualmente a los países donde se encuentran.

Por su parte, la activista indígena mexicana Yásnaya Aguilar Gil se concentra¹¹ en el simbolismo del derribo de estatuas, que «no siempre va contra un personaje concreto, sino contra la carga simbólica que representa», tanto al erigirlas como al tumbarlas. En este último caso, se buscaría derribar también, simbólicamente, las ideas de opresión, esclavitud y colonialismo.

Volviendo al derrumbe de la estatua de Belalcázar, éste ocurrió en el marco de diversas movilizaciones, en territorio colombiano, contra la violencia y amenazas históricas cometidas en contra de grupos indígenas, incluyendo la ola de asesinatos¹² recientes de algunos de sus líderes. También, alegan su voluntad de reescribir la historia que los libere de las marcas colonialistas. La exigencia de los Piurek es que no se restablezca la estatua de Belalcázar –tal como afirmó el alcalde de Popayán–, sino que se erija algún monumento de alguien que «redignifique» la identidad de sus pueblos. Igualmente, exigen¹³ al Estado colombiano «la reparación histórica en tiempos de racismo, discriminación, feminicidios, corrupción y asesinatos de líderes sociales.»

Este artículo fue inicialmente publicado el 10 de febrero de 2021 en la página web de Global Voices (CC BY 3.0).

[11] <https://lanetaneta.com/cuando-las-estatuas-caen-del-pedestal/>

[12] <https://es.globalvoices.org/2020/07/15/indigenas-y-afrodescendientes-en-colombia-se-movilizan-contra-ola-de-asesinatos-de-lideres-sociales/>

[13] <https://www.eltiempo.com/colombia/cali/misak-derribaron-monumento-de-belalcazar-por-delitos-contra-indigenas-538244>

La Fábrica de la Ausencia: feminismo decolonial y negrofobia

ENTREVISTA A SELAMAWIT TERREFE POR FANIA NOËL

«A veces, la negritud [*blackness*] es un fenómeno fóbico desfigurado y desfigurante; y otra veces es una herramienta consciente que se despliega alegremente por motivos y según una agenda que tienen muy poco que ver con la liberación negra [...] Me sorprendió constatar que además de ser mantenido, desde el principio, alejado del desenlace de la redención histórica y política, las fronteras de esta redención son patrulladas tanto por blancos como por no blancos, incluso aunque se maten unos a otros»¹. Esta observación de Wilderson, que explica cómo se utiliza el hecho-Negro al servicio de los proyectos y las teorizaciones políticas que no están relacionados con las personas, o incluso las excluye y crea su ausencia, es una posición que se encuentra en el artículo de Selamawit Terrefe sobre el feminismo decolonial tal como lo teorizó María Lugones². Su artículo me ha impresionado porque el tema atraviesa mis dos libros³ y también en mi trabajo académico. De hecho, en mi tesis doctoral sobre los espacios de la política negra en Francia, la cuestión de la fábrica de nuestra ausencia por diferentes movimientos políticos es una problemática central. El meticuloso análisis de la teoría de Lugones por Terrefe nos permite comprender que no se trata de borrar y/o de silenciar, sino de crear la ausencia, un proceso que sigue las líneas de la violencia negrofóbica. En realidad, las teorías del pensamiento radical negro, y específicamente de los feminismos negros, se nombran y se utilizan con el fin de apartarlas, fabricando su ausencia.

[1] Wilderson III, Frank B. *Afropessimism*. Liveright Publishing, 2020, p.12

[2] Terrefe, Selamawit D. «The pornotrope of decolonial feminism». *Critical Philosophy of Race* 8.1-2 (2020) : pp. 134-164

[3] Noël-Thomassaint, Fania (ed.), *Afro-communautaire: appartenir à nous-mêmes*. Syllepse, 2020; Noël-Fania. *Et maintenant le pouvoir. Un horizon politique Afroféministe*. Cambourakis, 2022.



Marcha para el Black Lives Matter
(« Las vidas negras importan ») en
Washington D.C., noviembre 2015.

Fania Noël: Lxs lectorxs francesxs no conocen los trabajos de Hortense Spillers⁴. Debido a la reciente evolución del pensamiento decolonial en francés, es más probable que conozcan a María Lugones⁵, dado que el feminismo decolonial es impulsado por muchas feministas no blancas, especialmente feministas no negras. ¿Por qué citar precisamente a Hortense Spillers en su crítica del feminismo decolonial de María Lugones, y no a Joy James y su concepto de «*captive maternals*»?

Selamawit Terrefe: Cuando comencé a analizar el feminismo decolonial, y la decolonialidad en general, mi motivación era doble. Al principio estaba interesada en analizar cómo han borrado a lxs africanxs continentales, pero también en lo que considero una corporatización de la profesión. Con esto quiero decir que algunas corrientes de pensamiento que afirman corregir su marginación fundacional son, en realidad, discursos revisionistas (bien presentados) que se acogen a la exactitud histórica, cuando en realidad son erróneos. Por ejemplo, la idea de que la teoría poscolonial⁶ que no es originaria de África es válida solo si se presenta como un ámbito o una profesión formalizada y delimitada. En cuanto a la teoría decolonial, lo que pretende hacer en cuanto práctica en lugar de la teoría que propone, es alegado por esas mismas masas que están excluidas del discurso profesionalizado.

En mi opinión, el borrado se produce a varios niveles. Aunque «borrado» no es exactamente la palabra, porque no comporta las mismas connotaciones violentas como el término «amputación», que solo puede aplicarse a pensamientos, conocimientos, prácticas o a la «nada» en el marco del «no es» movilizado por David Marriott en su último libro, *Whither Fanon?* En relación al borrado de África, se requiere un análisis diferente pero relacionado. La amputación de la indigeneidad africana y de los aportes fundamentales de África a los feminismos poscoloniales y decoloniales refleja la omisión violenta, en la teoría decolonial, de lxs académicxs indígenas latinoamericanxs, con quienes el feminismo decolonial interactuaría si realmente quisiera ofrecer algo práctico.

Es así que nos encontramos ante una especie de colonización del pensamiento y de construcción de paradigmas históricos y teóricos que parasita o instrumentaliza el sufrimiento de lxs negrxs para difuminar y borrar, y por eso –principalmente– es que opté por un análisis hemisférico feminista negro en lugar de un análisis continental africano.

[4] Hortense J. Spillers, universitaria y crítica literaria, es una de las teóricas clave de los feminismos negros en Estados Unidos. Su artículo «Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book» se ha convertido en una referencia. Es profesora en la Vanderbilt University.

[5] María Cristina Lugones (1944-2020) fue una filósofa y militante feminista argentina. Enseñó literatura comparada y trabajó en *Women's Studies* en Carleton College, Northfield (Minnesota) y en Binghamton University en el estado de New York. Es conocida por sus teorías en torno del feminismo decolonial, en particular por su artículo «La colonialidad del género». <https://journals.openedition.org/cedref/1196>

[6] Las teorías poscoloniales son asociadas a lxs teóricxs de la India (Gayatri Chakravorty Spivak), y las teorías decoloniales a lxs teóricxs de América Latina (Aníbal Quijano).

Por último, he observado que el uso y la crítica al feminismo negro en el pensamiento de Lugones eran previsible en su antinegritud; y también pernicioso, porque movilizan una dimensión erótica particular que encontramos constantemente en estas proyecciones teóricas, históricas y sociales sobre la relación entre las ideas, las prácticas negras y el sufrimiento negro por un lado, y el proyecto político colonial en las Américas y la producción discursiva en el ámbito académico, por el otro.

Se podría decir que este *pornotropismo* (o el término en sí mismo, que propongo de manera heurística) fue pensado para (intentar) analizar con lupa las corrientes de la antinegritud que eran evidentes pero nunca discutidas.

En su pregunta, usted menciona el concepto de «*Captive Maternal*»⁷ de Joy James. Para mí, no es lo mismo, porque se trata de un concepto relativamente nuevo de James, y que constituye una piedra angular, si no es política, al menos correctiva para los diferentes tipos de pensamiento y de producción feminista negra en las Américas, esto si aceptamos la interpretación que hace James del *Combahee Collective* ('Colectivo del río Combahee')⁸, de su proyecto y de su definición de los feminismos negros, basándose en sus anteriores trabajos publicados. Presentar a George Jackson⁹ como la «*Captive Maternal*» en esencia, en lugar de reconocer un sujeto engenerizado reductor a través del enfoque de la política de identidad (que en mi opinión solo tiene una finalidad contrarrevolucionaria) equivale a sofocar la crítica política legítima en el siglo XXI (como mínimo). Pero me alegra el trabajo de James sobre «*Captive Maternal*» y ver que ahora existe un verdadero debate público sobre cómo el feminismo negro ha sido mercantilizado y corporatizado, como el feminismo decolonial, aunque este último se apoye en fundamentos liberadores más que en fundamentos oportunistas asociados a la explotación. Creo, entonces, que la razón por la que elegí realizar una investigación partiendo de una académica del feminismo negro hemisférico es porque el marco de Lugones pretende ser una forma de teorización universalista cuando está más o menos modelado en la América hemisférica.

FN: Usted subraya el uso del «nosotrxs» por Lugones, pero este «nosotrxs» ignora la distinción ontológica entre mujeres negras, minoría de género negra

[7] Conceptualizado por Joy James (profesora y teórica de *Radical Black Feminism*) en *The Womb of Western Theory: Trauma, Time Theft and the Captive Maternal* <https://sites.williams.edu/jjames/files/2019/05/WombofWesternTheory2016.pdf>, *Carceral Notebooks*, Vol. 12, 2016, el término «*Captive Maternal*» se refiere a una función: se trata de la captación por los sistemas de la capacidad de los individuos (aunque no sea una función de género, son mayoritariamente mujeres negras) de proporcionar los cuidados, apoyo material y emocional a sus seres queridos para que puedan seguir siendo víctimas de explotación y violencia. Es una función que estabiliza el sistema. «Una *captive maternal* es una persona prisionera de la violencia del Estado a través de su función intransferible en el cuidado de otra persona.»

[8] Fundado en 1974, el *Combahee River Collective* era una organización de lesbianas socialistas *Black Feminist*. En su declaración constitutiva, la organización conceptualiza el término «identity politics».

[9] George Lester Jackson (1941-1971) fue un escritor, activista y preso estadounidense. Encarcelado, funda desde la cárcel la *Black Guerrilla Family* y se convierte en una figura entre las personas negras revolucionarias. En 1970 publicó *Soledad Brother: The Prison Letters of George Jackson*, un libro autobiográfico que contenía manifiestos destinados a la comunidad negra. Murió en 1971 en un intento de fuga.

y no negra. ¿Se puede relacionar con el pánico moral que se ha apoderado de los medios de comunicación de la izquierda marxista radical, como en la revista *Jacobin* por ejemplo? La cuestión es si el enfocarse en la negritud y la antinegritud impide a las personas negras involucrarse en formas de organización de clase y, por lo tanto, de género. Es decir, vemos que algunas personas le temen al separatismo negro, y temen que si nos hundimos en el separatismo negro, y si el feminismo negro y el radicalismo se hunden en el separatismo, entonces la gente negra descuidará los otros temas, borrando así su movilización muy real sobre estos otros desafíos.

ST: Esto es una cuestión crucial. En primer lugar, diría que es muy generoso considerar que *Jacobin*, por ejemplo, centrándose en la antinegritud, disuade a las personas de organizarse y de unirse. Las respuestas intelectuales basadas cada vez más en el afecto y las emociones, cuyxs autorxs apenas tienen obligación de citar las fuentes de sus afirmaciones, son una prueba de la tendencia de lxs marxistas blancxs estadounidenses y de las organizaciones comunistas a querer imponer los términos del debate. Si se examina en detalle la historia de la participación de lxs negrxs en estas organizaciones y de su salida de ellas, será muy difícil, al menos en las Américas, encontrar una organización comunista o marxista en Estados Unidos que haya llamado activamente a una organización negra revolucionaria o que la haya acompañado.

FN: En Francia tenemos la famosa carta de Aimé Césaire al Partido Comunista francés¹⁰.

ST: Exacto. Por ejemplo, el *Communist Party of the United States of America* ('Partido Comunista de Estados Unidos')¹¹ siempre ha sido una organización muy antirrevolucionaria, al final de cuenta. El movimiento negro revolucionario y radical ha participado de todas las luchas internacionalistas, antimperialistas, y a veces incluso armadas. Sin embargo, que yo sepa, ninguna organización, ningún movimiento no negro defiende el mismo tipo de programa político, dejando espacio para los demás grupos, y en particular los grupos negros... Solamente se concede un lugar a las reivindicaciones políticas que asegurarían los intereses del grupo en cuestión, mientras ocurre lo contrario cuando son lxs negrxs quienes militan y se organizan.

Una vez más, lo que es particularmente violento cuando se tacha a lxs negrxs o a las formaciones políticas negras de reaccionarixs o separatistas en respuesta a sus críticas legítimas de las prácticas organizativas, es, en primer lugar, el revisionismo de los discursos sobre la política radical y revolucionaria negra. En segundo lugar, la crítica se expresa en la teoría y en las prácticas a través de la agresión, una agre-

[10] NdT: en 1956, el intelectual martiniqués escribe una carta de renuncia al Partido Comunista Francés (PCF), denunciando entre otras cosas el sesgo colonial y eurocéntrico de lxs militantes comunistas franceses.

[11] Fundado en el año 1919.

sividad proyectada sobre las formaciones negras que han entregado los mayores sacrificios corporales, compartiendo estrategias y técnicas para la liberación de todas las comunidades marginadas. Cuando hablo de agresividad, incluyo esa necesidad y ese afán de lanzar tópicos conservadores y reaccionarios contra lxs negrxs (volvemos al separatismo), incluso diría yo el placer y el goce que deriva de ello, como invitaciones subliminales para decirles a las personas negras que lo superen o que se queden calladxs.

Lo mismo ocurre con el «nosotrxs» y el aplanamiento de las posiciones en términos de diferencias ontológicas en el feminismo decolonial. El término «pánico morab» nunca se me había ocurrido, pero me gusta. Expresa lo irracional que es temer a la negritud, considerarla una amenaza para la seguridad o el bienestar de las personas, equivaldría a hacer un análisis desprovisto de toda estructura. La negritud, el pensamiento negro y la política negra como órdenes contra el pasado, el presente y el futuro. Es la ficción de la temporalidad y la espacialidad lo que hace del sufrimiento negro el eje de los mitos, lo que da a la apariencia un aire de metafísica, narrativiza su violencia como una ley positiva, legible a través de todo tipo de inversiones libidinales, agresiones y ansiedades, de modo que la negritud tiene el potencial de derribar lo que hasta ahora ha estado encubierto en estas categorías de articulación.



Black Power

Puño negro, símbolo del Black Power (poder negro).

MANGOKEYLIME (CC BY-SA 4.0)

FN: Siguiendo con el tema de la academia, el feminismo decolonial, tal y como lo conceptualiza Lugones, actúa como puente entre la academia y lxs activistas, llevando la intención o el mandato de unificar (el feminismo). ¿A quién piensa que va dirigido este llamamiento a la unidad?

ST: La negritud nunca es el destinatario, a menos que se trate de un público cautivo para invisibilizarlo. Es el mensaje que se envía constantemente a la negritud en respuesta al menor intento negro de derrocar cualquier cosa. Yo diría que, en realidad, se observa un mandato global para inventar ideas, pero al mismo tiempo borrando la energía y la simbología del feminismo revolucionario negro en el seno de una coalición. Es un mandato académico y militante, o de «académicxs militantes» como se escucha cada vez más en los círculos universitarios. Si el término aparece en una oferta de empleo publicada por una entidad pública o privada que, ayer u hoy, estaba o está financiada por mercados de esclavos, por los ingresos de las plantaciones, por los complejos carcelario-industrial e industrial-militar, por un apartheid o por la explotación de tierras robadas u ocupadas, el puesto de trabajo en cuestión no tendrá nada de radical y tampoco lo serán los trabajos de la persona que enarbolará con orgullo este título. Esto refleja directamente la toma de control, hace varias décadas, de algunas instituciones encargadas de la producción y de la ocultación discursiva por parte de grupos que se han levantado contra la supremacía blanca y las ideologías imperialistas; por ejemplo, los *Black Studies* o los departamentos de estudios étnicos.

En algún momento, dichos movimientos tomaron el control de estas instituciones, con el fin de enfrentar las ideologías vigentes y desafiar al Estado. Al principio, la proximidad [del movimiento negro] con la juventud blanca provocó cierto pánico, hubo un cuestionamiento del Estado y una forma de radicalidad. Pero yo diría que el papel de lxs académicxs y de lxs militantes, o de lxs académicxs-militantes, ha cambiado mucho en las últimas décadas. Ya no son una amenaza para el *statu quo*, al contrario. Ya no existe ningún campo de estudio académico que, a través de la cooptación de otros grupos, represente una amenaza o una intimación. En su lugar se ha creado una burguesía o una pequeña burguesía constituida por académicas feministas negras cuyos intereses políticos, profesionales y personales se alinean con los del Estado, más que con los de un grupo o ideología política que llama a dismantelar el Estado o a la revolución. Por lo tanto, cuando se dice que hay un colectivo de feministas negras o de personas negras, se trata en realidad de una pequeña burguesía negra que hace el juego a la izquierda blanca o no negra, sofocando cualquier chispa revolucionaria feminista negra.

El hecho es que hay varias corrientes feministas negras, y hay una mercantilización del feminismo negro a través del feminismo abolicionista, digamos liberal. Concretamente, ¿qué aportaron las académicas militantes a las masas? La cuestión se plantea también para el feminismo decolonial. Miren la plaga de feminicidios en Centroamérica. Estoy esperando a ver qué puede hacer el feminismo decolonial para combatir la violencia concreta de los feminicidios. Tengo la sensación de que el mundo académico no trata de remediar ninguna forma de violencia. Tengo la impresión, más bien, de que trata de instrumentalizar el sufrimiento de las masas en beneficio de los intereses profesionales de ciertos campos de estudio o de ciertos investigadorxs, por ejemplo las feministas negras que piden votar o del DNC (*Democratic National Commitee*)¹².

Es la antítesis misma de lo que pudo hacer un grupo feminista negro como *Combahee* en los años 70. *Combahee* fue concebido como un colectivo que trabajaba para la liberación de todxs. Esto es un postulado feminista negro. Y unos años después de su creación, una serie de asesinatos de mujeres negras ocurrieron en la ciudad de Boston. Fue en 1979, creo. El *Combahee River Collective* escribió sobre estos asesinatos. Me parece que hubo 15 en total. Pero después del quinto o sexto asesinato, el colectivo emitió una declaración con una serie de consejos para protegerse de los asesinos en serie, y distribuyó panfletos por toda la ciudad. Estas mujeres negras fueron estranguladas, apuñaladas y golpeadas hasta la muerte. Cinco mujeres negras fueron estranguladas hasta la muerte y otra apuñalada hasta la muerte en su casa, y fue entonces cuando *Combahee* publicó «*Six Black Women: Why Did They Die?*» («Seis mujeres negras: ¿por qué murieron?») en *Radical America*¹³. Con eso, el colectivo creó realmente un vínculo con las masas, un

[12] Instancia democrática interna del Partido Demócrata en Estados Unidos.

[13] Combahee River Collective, «*Six Black Women: Why Did They Die?*», *Radical America* 13, no 6, noviembre-diciembre, 1979.

vínculo con el mundo fuera del mundo académico. Lxs militantes de este colectivo se habían unido a este espacio para enseñar la teoría feminista negra como praxis. No hay equivalente en el siglo XXI. No he visto un equivalente en este siglo, salvo con fines políticos liberales.

FN: ¿Piensa usted que muy pocos campos o disciplinas son efectivamente capaces de desestabilizar el ámbito académico?

ST: Un campo de estudio, no, pero quizás lo que Wilderson llamaría estructura de sentimiento o posicionalidad¹⁴. Yo hablaría simplemente de negritud, de pensamiento negro. Es lo único que puede desestabilizar algo. Por eso, lxs guardianxs del mundo académico, sean o no negrxs, tratan de preservar esta especie de hegemonía, de control que tienen sobre la teoría negra y, por tanto, sobre lo que calificarían de práctica política negra. El siglo XXI no ha producido nada revolucionario. Lugones nunca habla de revolución en *Hacia un feminismo decolonial* ni en *La colonialidad del género*. Los términos «revolución» y «revolucionarix» nunca aparecen en sus trabajos. Siempre se hace hincapié en las luchas de liberación. ¿Cuáles son esas luchas? Aparte del voto, ¿qué lucha concreta ha defendido este movimiento con respecto al feminismo negro? Es incapaz de mencionar siquiera una, porque sabe que la única forma de lucha que permitiría efectivamente derrocar el sistema es la lucha violenta, sin embargo no quiere hablar de violencia, ¿verdad?

FN: ¿Cree usted que el feminismo decolonial ofrece una visión satisfactoria de nuestro potencial estatus paradigmático (como mujeres negras) como parte de una verdadera revolución feminista decolonial?

ST: En mi opinión, no, en lo absoluto. Como dije, nunca se trata de revolución. Hablo de ello en mi artículo¹⁵, donde menciono un intento de deformación o de desacreditación del feminismo negro; no va tan lejos, pero son el blanco de ello los feminismos de las mujeres de color y del Tercer Mundo, así como la *critical race theory*. Una teoría feminista, decolonial, negra, tercermundista, abolicionista en la práctica no puede asociarse a nada revolucionario, en la teoría o en la práctica, si se centra en las diferencias en términos de categorías de identidad, considerando la violencia como algo unidireccional o examinada a través del único prisma de la moral. Creo que de ahí proviene la distorsión, la cooptación, la mercantilización, la despolitización de los feminismos no negros, todo ello con la aprobación de lxs académicxs no blancxs. Por lo tanto, no es necesariamente apolítico en el sentido de ser neutral. Es abiertamente antirrevolucionario, y tácitamente contrarrevolucionario, precisamente por la negativa a hacer algo que cambiaría concretamente las cosas, lo que pasaría quizás por una necesaria violencia para poner fin a la violencia.

[14] La «posicionalidad», o «punto de vista situado», es una forma de abordar la investigación y de estar en la institución, de cómo se desenvuelven su ética y sus políticas de identidad. Ver el artículo en este número de la colección Passerelle “Una objetiva subjetividad”, de Emmanuel Wathelet.

[15] Terrefe, Selamawit D. «The pornotrope of decolonial feminism». *Critical Philosophy of Race* 8.1-2 (2020): 134-164.

Estos paradigmas siguen aprovechándose de las poblaciones no negras y no blancas que sufren de supremacía blanca, pero que sin embargo obtienen a menudo cierta legitimidad al unirse a las filas de la blanquitud a través de la práctica de la antinegritud.

Para responder más directamente, no creo que el feminismo decolonial, ni ninguna otra teoría política contemporánea, feminista o no, proponga una interpretación satisfactoria del estatus paradigmático de lxs negrxs en el mundo, aparte del análisis *afropesimista*. ¿Cómo hablar de revolución o de ideología revolucionaria como producto de una teoría cuando la misma teoría aún no considera la revolución como una práctica u objetivo político viable? Que yo sepa, ningún campo de estudio, ninguna teorización comprende o reflexiona verdadera ni seriamente, sobre la violencia revolucionaria, con excepción del *afropesimismo*.

Tomemos el ejemplo de Lugones: ella reivindica un punto de vista liberador sobre la negritud y la indigeneidad invocando la multiplicidad, y se apresura a unirlos en una misma coalición idealizada sin analizar en detalle cómo estas categorías de diferencias recurren a la violencia o la experimentan de manera diferente, en función de diversos cuerpos en el sentido cartográfico o corporal. Las coaliciones no surgen de la nada, tienen antecedentes. La decolonialidad y el feminismo decolonial insisten en esta idealización, que quizás sería más creíble si se refiriera a las alianzas concretas del pasado en las historias continentales e insulares de Occidente, del hemisferio occidental.

Este es uno de los mayores enigmas y una de las mayores hipocresías: hay un grupo que lucha contra la supremacía blanca, el imperialismo, el nacionalismo y el fascismo, mientras lucha por la abolición, la descolonización, los derechos humanos y civiles. Un grupo que ha reclamado y obtenido avances que han beneficiado a todxs, incluso han sido emancipadores para todo el mundo, no solo para los miembros de este grupo, sino que también se han hecho a expensas de los miembros de la vanguardia negra que lucha por tales avances. Es el mismo grupo el que es castigado, ridiculizado por ser regresivo o tribalista o por estar poco dispuesto a formar coaliciones.

Decolonialidad desde las artes: estrategias, iniciativas, propuestas

MARCELLE BRUCE, UNAM – UNIVERSIDAD DE LILLE

El Arte, tal como lo entendemos hoy, es un concepto nacido en el largo proceso de constitución del sistema-mundo moderno/colonial, y una de sus características es la racionalización y diferenciación de las estructuras sociales en distintas esferas de valores. De hecho, hasta el Renacimiento, el término «arte» (*techné* en griego o *ars* en latín) designaba un saber hacer, una destreza o una habilidad para hacer algo. Así, estos términos podían identificar cualquier tipo de actividad que requiriera una habilidad técnica: las ciencias, los oficios manuales, la pintura, la danza, etc. Además, estas habilidades técnicas debían respetar las reglas del oficio; es decir, no eran del orden de la inspiración sino del saber hacer y debían poder transmitirse, es decir, enseñarse.

Los primeros pasos hacia la autonomía de la esfera del arte con respecto a otras esferas de actividad, en particular la espiritual o religiosa, comenzaron a finales del siglo XV en la Italia del Renacimiento, cuando grupos de pintores empezaron a reclamar la reclasificación de su oficio, hasta entonces calificado de arte mecánico, en arte liberal. Naturalmente, este proceso fue acompañado de la emancipación de los artistas de los gremios artesanos. A finales del siglo XV, en Florencia, aparece por primera vez el artista como sujeto creador. Esta transición del artesano, perteneciente a los gremios, al artista que trabaja solo en su taller, es inherente al paso a un modo de producción capitalista y a la construcción de una nueva subjetividad que hace hincapié en la razón, la libertad y la individualidad. En 1563, las artes plásticas se separan oficialmente de las artes mecánicas por primera vez en Italia con la creación de la *Accademia del Disegno* en Florencia. Esta temprana

innovación tendrá que esperar casi un siglo para formalizarse en Francia y casi dos para llegar a España, y marca la tendencia hacia la autonomía de una nueva esfera de la actividad humana: el Arte.

La autonomía del Arte alcanzó su punto álgido en el siglo XVIII con el nacimiento de la estética como rama de la filosofía. Los cambios en el estatus del arte, la institucionalización de su práctica en las academias y los salones, el desarrollo de un mercado del arte, la aparición de una literatura de crítica del arte y la diversificación de los públicos sitúan la cuestión del porqué nos parecen las cosas bellas o feas en el centro de la reflexión filosófica de la época. Era necesario, pues, identificar la facultad humana que nos permite experimentar la belleza. Fue Immanuel Kant quien llevó la nueva disciplina a su culminación al definir esta facultad, a la que llamó gusto, como una especie de sexto sentido que nos permite juzgar un objeto o una representación por una satisfacción libre de todo interés. Para Kant, el gusto, a pesar de su carácter subjetivo, es un elemento lo suficientemente invariable como para ser universal.

De este modo, el Arte se concibe como una actividad autónoma con un objetivo desinteresado: las obras de arte se realizan para ser contempladas y no con un fin utilitario, y los artistas son sujetos creadores dotados de un don excepcional. En un momento en que Europa, gracias a la colonización de América, se convierte por primera vez en la historia en el centro del sistema-mundo, el particularismo de la subjetividad europea se impone como el modelo universal a seguir para todo el planeta. Esta concepción produce una separación geo-estética entre el Arte y el resto de expresiones sensibles y significativas, que quedan relegadas a un estatus inferior: artesanía, magia, arte primitivo, etc.

En este sentido el semiólogo argentino Walter Mignolo explica que la estética, en tanto que ciencia de lo bello, «colonizó» la *aisthesis* en tanto que facultad de percepción sensible. Precisamente la palabra griega *aisthesis*, de la que proviene la palabra *estética*, hace referencia a la facultad de percibir y de sentir. Ahora bien, cuando se construyó la estética en cuanto a teoría de lo bello y de lo sensible, se hizo universal *una* forma de percibir la belleza negando cualquier otra forma. En una operación basada en lo que el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel llama el «mito de la Modernidad», los orígenes de la estética (y del Arte en tanto práctica) se remontaron a la Grecia antigua y se fabricó un relato lineal desde Grecia Clásica hasta Europa Occidental excluyendo las historias y creaciones de otras poblaciones. Partiendo de esta constatación, Mignolo propone la noción de *aisthesis* decolonial como una invitación a *provincializar* la estética como disciplina normativa de percepción que emana de la experiencia de la Europa moderna, y desvelar la *aisthesis* en toda su amplitud para revalorizar otras formas de percibir, sentir y experimentar el mundo.

En este sentido, el Arte ha funcionado dentro de la estructura colonial del poder como un medio para moldear y controlar la sensibilidad, la subjetividad y los

modos de relacionarse con el mundo, es decir, la forma en que experimentamos el mundo. Ahora bien, siempre han existido múltiples formas de resistencia, dentro y fuera del campo del arte, que estuvieron en tensión con las formas y los discursos hegemónicos. El arte, en este sentido, siempre fue sido portador de su propia resistencia. Sin embargo, la mayoría de estas resistencias se mantuvieron dentro del marco epistémico de la modernidad.

La especificidad de la opción decolonial es que parte de la conciencia de que el arte es una actividad inherente a la Modernidad/Colonialidad y que, en consecuencia, ha sido un elemento de jerarquización, exclusión e inferiorización de otras formas de percibir, expresar y dar sentido al mundo. La tarea decolonial consiste, pues, en evidenciar el modo en que opera la estructura de poder colonial. En este objetivo coexisten y se complementan dos estrategias. La primera consiste en reconocer estas «otras» formas de significado y sensibilidad como formas legítimas, diferentes pero no inferiores a las formas artísticas. Estas prácticas *aistémicas* (pues no podemos llamarlas artísticas o estéticas), presentadas como exóticas, folclóricas o alternativas, esterilizadas y vaciadas de su significado para ser consumidas en un mercado ávido de alteridad y originalidad, son formas vivas de resistencia y existencia de diferentes comunidades y conviven, desde los márgenes, con las prácticas reconocidas como artísticas que se vienen desarrollando en las sociedades contemporáneas desde el inicio de la colonización y hasta la actualidad. Se trata de cantos y danzas realizados colectivamente, en ceremonias o festividades, para relacionarse con la Naturaleza, agradecer o pedir favores a entidades no humanas o a diferentes deidades, de forma recíproca; objetos cotidianos u ofrendas realizadas para la reproducción de la vida misma y no con fines contemplativos; atuendos que simbolizan cosmovisiones, etc. No se trata de incorporarlos al campo del Arte y exponerlos en museos (como ocurrió con la famosa exposición de Jean-Hubert Martin *Les Magiciens de la Terre* en 1989), ya que eso equivaldría a descontextualizarlos y canibalizarlos. Se trata, humildemente, de ser conscientes de que las distintas poblaciones del planeta tienen formas diferentes de experimentar el mundo y de que el arte es sólo una manera entre otras.

La segunda estrategia relativa a la decolonialidad del arte surge dentro del propio campo artístico a partir de las prácticas de artistas, comisarixs, investigadorxs y críticxs de arte que, mediante prácticas y discursos situados, utilizan las herramientas de sus propias disciplinas para mostrar cómo las formas en que la estética, el arte y sus instituciones han sido cómplices de la reproducción de la estructura colonial del poder. De hecho, con la expansión del sistema-mundo moderno, especialmente a través de las colonizaciones, el arte se extendió como actividad autónoma hasta ser adoptado por la inmensa mayoría de las sociedades del planeta, que a su vez fundaron academias, escuelas, museos, etc. La circulación de bienes, ideas y personas en el nuevo sistema-mundo se reflejó en la producción artística de los distintos países y comunidades, que adaptaron las normas estéticas occidentales a sus experiencias y realidades locales. Estas expresiones artísticas han sido, sin

embargo, subalternizadas por el circuito institucional del arte, que las ha tratado como arte derivado o exótico, presentándolo siempre con un adjetivo: arte latinoamericano, arte asiático, arte indígena, etc. Esta adjetivación, además de subrayar la diferencia geo-estética entre el «Arte sin más» (reservado al arte occidental) y las demás expresiones artísticas, transmitía una imagen homogénea de las sociedades: América Latina, Asia o África eran tratadas como regiones culturalmente uniformes que se caracterizaban por sus diferencias culturales con Occidente.

Del mismo modo, durante mucho tiempo la reproducción de la colonialidad en los países llamados «periféricos» reservó el arte a las expresiones de la cultura nacional hegemónica y llevó a la gran mayoría de los artistas a tratar de imitar las corrientes artísticas europeas y estadounidenses para obtener el reconocimiento de las instituciones hegemónicas del circuito artístico. Sin embargo, en las últimas décadas, las narrativas alternativas han ido irrumpiendo en los intersticios del arte institucional para poner de manifiesto las formas en que la estética, el arte y sus instituciones han reproducido la colonialidad y recurren a las estrategias, lenguajes e instituciones del arte para invertir la operación y posicionarse desde lugares de enunciación *fronterizos*, es decir, subjetividades construidas entre la modernidad y la colonialidad.

Es el caso del artista guatemalteco maya tz'utujil Benvenuto Chavajay Ixtetela, que ha abandonado la escuela pictórica tradicional de su San Pedro La Laguna natal, caracterizada por la representación realista de escenas de la vida cotidiana de las comunidades mayas que rodean el lago de Atitlán, para construir un estilo artístico propio, en diálogo con el mundo contemporáneo y sus problemáticas, pero desde una visión local. Chavajay rechaza el concepto de arte para nombrar su práctica porque explica que en tz'utujil, su lengua materna, este concepto no existe. Sin embargo, formado en la Escuela Nacional de Artes Plásticas de Guatemala, utiliza el lenguaje del arte para volver a sus orígenes y sanar la *herida colonial*. Mediante técnicas escénicas (*performance*) y materiales vinculados a la cosmovisión de los pueblos mayas, como el barro y el maíz, Chavajay crea obras conceptuales en las que nos invita a «des-cubrir» formas de concebir y relacionarnos con el mundo que han sido silenciadas y «encubiertas» por la colonialidad.

En 2019, por ejemplo, Chavajay aprovecha su estancia en París, invitado por el Centro Pompidou y la plataforma *Cosmópolis*, para hacer una *performance* en la que se cubre de pasta de maíz y camina hasta el cementerio Père-Lachaise, donde se encuentra la tumba del escritor guatemalteco Miguel Ángel Asturias, Premio Nobel de Literatura (1967) y cuya novela *Hombres de maíz* está considerada su obra maestra. Asturias, que estudió antropología en París en los años veinte, contrasta en su novela las tradiciones del pueblo indígena guatemalteco –los Hombres de maíz, según el *Popol Vuh*, el libro sagrado de los mayas– con la sociedad mestiza/blanca en plena transformación y modernización. El escritor muestra una visión melancólica e idealizada del mundo indígena y concluye que la modernización y la



Fotografía de la obra *Hombre de maíz* de Benvenuto Chavajay (2019), sobre papel de algodón.

REGISTRO FOTOGRÁFICO DE RITUAL-PERFORMANACE QUE CONSTA DE 24 FOTOGRAFÍAS. MUSEO NACIONAL CENTRO DE ARTE REINA SOFÍA DEPOSITO INDEFINIDO DE LA FUNDACIÓN MUSEO REINA SOFÍA, 2020 (DONACIÓN DE JULIA BORJA)

occidentalización han hecho estragos en este mundo mágico que se ha quedado en el pasado. Con su *performance*, Chavajay intenta demostrar que el verdadero Hombre de maíz, el maya, está vivo y existe antes y después de la obra de Asturias.

La obra de Chavajay es una operación de interculturalidad en la que el arte se utiliza como medio para relacionar subjetividades en un espacio-tiempo compartido. La cosmovisión tz'utujil se expresa en obras de arte contemporáneo, revirtiendo la negación de la co-temporalidad que la ciencia moderna ha impuesto a las sociedades no occidentales. En una región como Centroamérica donde ser indígena es sinónimo de exclusión y discriminación, Chavajay logra descentrar el discurso del arte a partir de una enunciación situada en su realidad como maya tz'utujil contemporáneo.

La negación de la co-temporalidad así como la colonialidad del saber y del ser también son cuestionadas por el artista mexicano Eduardo Abaroa quien, en 2012, inició su proyecto *Destrucción total del Museo de Antropología* en el que concibió un plan detallado para destruir el museo más visitado de México, símbolo patrimonial del México moderno. Con este proyecto, Abaroa pone de manifiesto cómo el Estado nacional mexicano salvaguarda y reproduce una narrativa idealizada de su patrimonio cultural indígena –cosificado y perteneciente al pasado– mientras que aplica políticas de discriminación y marginación de los pueblos indígenas vivos. Esta política se basa en la narrativa de la «nación» moderna que disuelve las diferencias en una supuesta homogeneidad que funciona como aglutinante de la nación y que, en el caso de México, así como en la mayor parte de América Latina, ha encontrado en el «mestizaje» el medio para excluir a las poblaciones indígenas y afrodescendientes de la historia oficial. Además, el Museo Nacional de Antropología, como todo museo, es un dispositivo colonial de extractivismo material y cultural, y es en este sentido que el artista propone su destrucción total.

Y si el museo es efectivamente un producto de la modernidad que, durante siglos, ha reproducido la colonialidad a través de la representación, la exhibición y la apropiación del *Otro*, reafirmando al mismo tiempo la *misma* normativa -moderna/occidental- que esconde su enunciación en la universalidad del arte, la teoría decolonial no busca la destrucción real de los museos, sino la contextualización de sus orígenes, la toma de conciencia de su papel en la estructura colonial del poder y la transparencia en los lugares de enunciación desde los que se conciben sus colecciones y narrativas. Varios museos han empezado este proceso de reflexión desde hace algunos años. Otra etapa en este proceso consiste en abrir espacios a las voces históricamente silenciadas. Esta etapa es delicada porque se corre el riesgo de caer en la lógica de la representación de lo subalterno, lo que implicaría la reproducción de relaciones de poder donde existiría un sujeto capaz de analizar y expresar -desde sus propios marcos analíticos- y otro sujeto, objetivado, sin voz. Como a menudo nos recuerda el sociólogo mexicano Rolando Vázquez, el método decolonial es el de la escucha. En este sentido, no se trata de incorporar al otro a la

mirada del yo (lo que se ha hecho en varias ocasiones desde los años ochenta en el contexto de las políticas artísticas multiculturalistas), sino de proporcionar espacios de igualdad para que los otros puedan nombrarse en un proceso de construcción pluriversal de la transmodernidad.

Un esfuerzo en esta dirección es el del centro de arte contemporáneo más importante de Róterdam, anteriormente llamado *Witte de With* en honor a un oficial de la marina que participó en la expansión colonial holandesa, y que cambió su nombre en 2021, tras un proceso de consulta de tres años, por el de *Kunstinstituut Melly*. Hace referencia a la obra del artista chino-canadiense Ken Lum «*Melly Shum odia su trabajo*», expuesta en la fachada del edificio del centro de arte contemporáneo desde 1990. La obra de Lum muestra la fotografía de una mujer asiática sonriendo junto a la frase «*Melly Shum odia su trabajo*» y remite a la realidad de muchxs inmigrantes que se ven obligadxs a aceptar trabajos precarios. Según la propia institución, el nombre se eligió para demostrar su voluntad de ser responsable, vulnerable, receptiva y más acogedora en una sociedad plural. Sin embargo, si la política de (re)nombrar es fundamental en el proceso de toma de conciencia de la modernidad/colonialidad, obviamente los cambios de nombre no son suficientes. Con su nuevo nombre, el *Kunstinstituut Melly* también se abrió a una nueva filosofía y lanzó un nuevo programa institucional basados en metodologías de aprendizaje colectivo y reflexión sobre las sociedades actuales.

Descolonizar el arte y sus instituciones no consiste únicamente en incorporar la diversidad a la misma estructura de poder (mediante la simple inclusión de artistas racializadxs en colecciones o exposiciones, por ejemplo), sino, lo que es más importante, en tomar conciencia de la posición que cada individuo y cada institución ocupan en la estructura colonial del poder y trabajar para desmantlarla. En el mundo global en el que vivimos, no se trata por lo tanto de destruir las instituciones de la modernidad o de rechazar sus aportaciones, sino de hacer visibles los lugares de enunciación para construir relaciones de igualdad entre la pluralidad de formas de experimentar el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Albán Achinte, A. (2009) 'Artistas indígenas y afrocolombianos: entre las memorias y las cosmovisiones. Estéticas de la re-existencia', en *Arte y estética en la encrucijada decolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, pp. 83–112.
- Mignolo, W. (2010) 'Aiesthesis decolonial', *CALLE14: revista de investigación en el campo del arte*, 4(4), pp. 10–25.
- Mignolo, W. and Gómez Moreno, P.P. (eds) (2012) *Estéticas y opción decolonial*. 1. ed. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas (Creaciones).
- Mignolo, W.D. and Gómez Moreno, P.P. (2015) 'Estéticas decoloniales: sentir, pensar, hacer en Abya Yala y la Gran Comarca', en *Trayectorias de re-existencia*:

ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer. Primera edición. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Facultad de Artes-ASAB (Colección Doctoral), pp. 99–121.

- Mignolo, W.D. and Vázquez, R. (2015) 'Aesthesis decolonial: heridas coloniales/sanaciones decoloniales', en *Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer*. Primera edición. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Facultad de Artes-ASAB (Colección Doctoral), pp. 123–137.
- Palermo, Z. (2009) *Arte y estética en la encrucijada decolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Vázquez, R. (2018) 'El museo, decolonialidad y el fin de la contemporaneidad', *Otros Logos, Revista de estudios críticos*, (9), pp. 46–61.

Breny Mendoza: teorías decoloniales comparadas

Presentamos aquí un resumen de las principales ideas desarrolladas en el artículo de Breny Mendoza (Profesora de Estudios de Género en la Universidad Estatal de California): «Decolonial Theories in Comparision», publicado en el *Journal of World Philosophies* en el verano de 2020¹.

La reciente proliferación de teorías decoloniales ha dado lugar a diversas corrientes, como los estudios poscoloniales indios y de Medio Oriente, los estudios de la colonialidad/modernidad latinoamericanos y los estudios anglosajones del «*settler colonialism*» («colonialismo de colonos’ o ‘de asentamiento’), todos ellos muy de moda en los últimos años en el ámbito académico. Aunque esta producción intelectual sigue concentrada –en su mayoría– en manos de académicos varones blancos, son las movilizaciones indígenas, de migrantes y de origen migrante de las antiguas colonias las que han llevado el tema al primer plano del escenario político mundial. Una de las críticas que se hace a estos estudios es la invisibilización de formas de colonización que no fueron perpetradas por europeos (especialmente las colonizaciones china y japonesa en Asia), una forma de eurocentrismo en el propio tema de la decolonialidad. Otra crítica es que las corrientes teóricas se dividen por áreas de influencia colonial –colonización británica por un lado, y española por otro–, lo que refleja un cierto «provincialismo», una miopía histórica en sus análisis, que no permite abordar los orígenes comunes, los procesos entrelazados y las yuxtaposiciones de las distintas experiencias coloniales. Por ello, este artículo es un análisis comparativo y relacional de las teorías decoloniales latinoamericanas y anglosajonas, con el fin de presentar que las concepciones divergentes de la experiencia colonial implican horizontes políticos de descolonización también muy diferentes.

El «*settler colonialism*» es definido por Patrick Wolfe y Lorenzo Veracini como un tipo de colonización llevada a cabo por colonos de ultramar que llegan a un territorio con la intención de asentarse de forma permanente, lo que implica el desplazamiento o exterminio de la población que allí vive y la instauración de un nuevo orden político. Lo oponen a un colonialismo explotador, caracterizado por la explotación y el control de la población indígena –el de América Latina. En el primer caso, el acceso a la tierra sería lo primordial; en el segundo, el control de

[1] Mendoza, Brenny. «Decolonial theories in comparison », *Journal of World Philosophies* 5, 2020 pp. 43-60. e-ISSN: 2474-1795 <http://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/jwp> doi: 10.2979/jourworphil.5.1.03

la mano de obra indígena. Para Mendoza, se trata de una oposición binaria que debería ser superada, ya que no resistiría un análisis más detallado de las realidades históricas. Por el contrario, la teoría de la «colonialidad del poder» de Aníbal Quijano propone un marco de análisis planetario, un régimen global de poder que ha caracterizado al mundo desde 1492, con diferentes matices en distintas épocas y regiones. En ambos casos, sin embargo, la colonialidad es un proceso activo, continuo y estructural, no restos de un pasado lejano.

Otro punto importante de divergencia es la concepción del Estado-nación. Para Quijano, el Estado-nación se forja en las formas de explotación laboral basadas en la raza; la ocupación del territorio se asume como un hecho consumado y se evacua del análisis. Mendoza se pregunta si la posición social de Quijano, un mestizo blanco y muy instruido, influye en esta concepción del hecho consumado de la desposesión territorial y la presencia de mestizos, que condiciona fuertemente los proyectos de descolonización. Por el contrario, en los estudios sobre el «*settler colonialism*», el Estado-nación es fundamentalmente ilegítimo porque se basa en, y se reproduce mediante, la ocupación ininterrumpida y violenta del territorio indígena, y cualquiera que reclame derechos otorgados por el Estado usurpador es también un usurpador de la soberanía indígena. Esto tiene graves consecuencias en términos de proyectos políticos. En América Latina, los movimientos indígenas reivindican tanto la autonomía de sus territorios como el acceso a los derechos garantizados por el Estado nación (colonial). En Bolivia, la refundación del Estado como Estado plurinacional, la incorporación de los llamados conceptos indígenas como el «Buen Vivir» y los derechos de la naturaleza en la Constitución boliviana son ejemplos de la reforma del Estado criollo-mestizo que no cuestionan el carácter inherentemente colonial del Estado. Por el contrario, la política indígena que deriva del análisis de los estudios del «*settler colonialism*» llama al rechazo total y no negociable del Estado colonial y usurpador como autoridad legítima, una postura política bastante utópica, según Mendoza.

Por otro lado, existen divergencias importantes sobre el concepto de raza. En Estados Unidos, una gota de sangre blanca basta para considerar blanca a una persona nativa (con el fin de asimilarla y hacer desaparecer su grupo social); y una gota de sangre negra basta para que a una persona se la considere negra (con el fin de segregarla y explotarla). Pero la idea de raza surgiría en la Ilustración y la formalización de la ideología racista. En la América Latina colonial, en cambio, la ideología del mestizaje era muy fuerte y estaba muy regulada por normas sociales para cada grupo, en un sistema de castas muy elaborado que permitía ocultar el racismo como mecanismo de eliminación de elementos indeseables. El racismo ha estado latente, lo que la corriente decolonial reconoce: el racismo precede al capitalismo pero se convertirá en un mecanismo central del mismo. La lucha contra el racismo implica, pues, perspectivas igualmente diferentes y más o menos estructurales.

En ambas corrientes, el género, como categoría analítica, sigue siendo secundario, por lo que debemos recurrir a las feministas decoloniales. Entre las latinoamericanas, Rita Segato sostiene que la implosión de la «aldea» bajo el dominio colonial y la re-configuración patriarcal (del patriarcado indígena de baja intensidad al patriarcado colonial de alta intensidad) son fundamentales para entender la colonialidad del poder en la actualidad. En cambio, María Lugones sostiene que el género no existía en las sociedades indígenas, y que el género como modo deshumanizador y violento de organizar la sociedad es constitutivo de la sociedad colonial. Para los anglosajones Eve Tuck y Wayne Yang, y para Andrea Smith, la violencia sexual es un mecanismo intrínseco e indispensable de la colonización, tanto como la raza. La destrucción de la matrilinealidad, la introducción del heteropatriarcado y la política de degradación de las mujeres indígenas son esenciales para la desaparición de los pueblos indígenas y la expropiación de sus tierras. Por lo que el objetivo sigue siendo la desaparición del Estado usurpador, así como la recuperación de la autonomía política y la autoridad de las mujeres indígenas.

En relación al proyecto de descolonización, lxs latinoamericanxs decoloniales se centran más en el aspecto epistémico de la descolonización: el papel del eurocentrismo en la legitimización del conocimiento, en la forma de estar en el mundo, destruyendo el conocimiento ancestral de los pueblos indígenas por mero racismo. La descolonización implicaría, por tanto, la des-occidentalización y re-indigenización de la sociedad. Para Mendoza, esta lógica respondería al «lugar de enunciación» de los pensadores decoloniales, hombres blancos de clase alta que trabajan en universidades estadounidenses. Por el contrario, el *settler colonialism* tiene una visión mucho más clara de las posiciones y lugares de enunciación, así como un proyecto político más pragmático: «sin la recuperación de la tierra, la soberanía y la comunidad, la descolonización es sólo una metáfora». No obstante, esta corriente debería abandonar su posición «provincialista» para proponer proyectos de descolonización más amplios: la descolonización es trans, es global y debe ser total.

La posición de Breny Mendoza tiene el mérito de entrelazar la posición social de lxs pensadorxs, el nivel de análisis, los temas de interés prioritarios y los horizontes de descolonización; así como proponer complementariedades entre las diferentes corrientes críticas del colonialismo y la colonialidad, para completar efectivamente la descolonización del mundo.

Campamento de verano decolonial: ¿quién le teme a los espacios no mixtos y al antirracismo político?

SIHAME ASSBAGUE Y FANIA NOEL, ORGANIZADORAS DEL CAMPAMENTO DECOLONIAL

En 2016 surgió una polémica en torno al proyecto de campamento de verano decolonial, bajo la iniciativa de Sihame Assbague y Fania Noël. Se trató de un evento político no mixto¹, elegido y reivindicado por las militantes. Tras haber recibido numerosas críticas y ataques difamatorios, las activistas decidieron escribir un diálogo ficticio consigo mismas para responder a diferentes cuestionamientos de las personas implicadas.

¿Por qué decidieron organizar un campamento de verano decolonial?

La idea de este campamento nació en una conversación sobre la necesidad de multiplicar los espacios de intercambios, encuentros y formación política. Ya hay espacios que se hacen eco de una larga tradición de organización autónoma de migrantes y de barrios populares. Lxs mayores, al igual que nuestra generación, nunca esperaron a que vinieran a rescatarlxs. Se comprometieron, militaron y resistieron en todos los frentes. Es importante recordar esto porque todx militante es heredrx de las luchas pasadas e incluso de las de hoy. Sabemos muy poco de esta historia, sabemos muy poco de estas luchas y de sus desafíos. Por eso, uno de los objetivos del campamento de verano es reapropiarse de todo esto. Se trata también de nombrar lo que vivimos y de compartir métodos y saberes, ya sean teóricos o prácticos. Como militantes autodidactas, sabemos hasta qué punto ciertos conceptos o ciertas técnicas pueden parecer abstractos, complejos, etc. Y además, de manera general, siempre es necesario profundizar sobre lo que se cree saber

[1] NdT: los espacios no mixtos son espacios de organización, debates o asambleas en las que un grupo oprimido lo hace sin la presencia de las personas que ejercen esa opresión. En el caso del antirracismo se reúnen personas racializadas; en el caso de los espacios no mixtos feministas reúne solo a mujeres y diversidades sexuales y de género.

(empezando por nosotras mismas), para confrontarse con otros pensamientos, otras perspectivas, otras realidades. De alguna forma, es la idea de la educación popular.

De ahí, cuanto más militamos, más nos damos cuenta de que la apisonadora del antirracismo moral, tipo *Touche-pas-à-mon-pote*² ('No-toques-a-mi-amigo'), ha hecho mucho daño y ha contribuido ampliamente a la despolitización de estos temas. Terminamos con campañas similares a *#TousUnisContreLaHaine*³ ('todos unidos contra el odio') que al centrarse únicamente en el racismo interpersonal y en los sentimientos de amor/odio, encubren voluntariamente su dimensión estructural, estatal, y por lo tanto, sumamente política. Esta formación nos pareció particularmente oportuna, ya que las personas racializadas estamos condenadas a seguir siendo el tema de discusión favorito de la clase política y mediática en Francia. No hace falta más que ver las polémicas alrededor del velo musulmán... Todo esto, se debe analizar, se debe comprender para poder combatirlo.

¿Por qué se decidió limitar el acceso únicamente a «las personas que sufren en carne propia el racismo de Estado»?

La verdadera pregunta debería ser «¿por qué una formación organizada por y para personas que sufren el racismo de Estado provoca tantos cuestionamientos?» No es un proyecto de vida, son cursos de verano de tres días dirigidos a las personas directamente afectadas por el tema... Esto es lo que se indica en todas nuestras publicaciones. A diferencia de lo que han difundido los pocos periodistas malintencionados que lanzaron la «polémica», en ningún lado decimos que el campamento de verano está prohibido para «personas de piel blanca». Por la sencilla razón de que eso no significa nada. No nos interesa la pintura, lo que nos interesa son los efectos de la producción de razas sociales⁴ por el colonialismo europeo... Generalmente, al decir esto, nos tiran la típica frase, «ustedes son racistas, ¡las razas no existen!»

Esto es lo que les iba a contestar, ¿por qué hablan de «razas»?

En nuestros discursos, como militantes en el antirracismo político, el concepto de raza no remite en absoluto a una realidad biológica, sino a una realidad social. No se trata de hacer clasificaciones entre las etnias, sino de reconocer que los mitos en torno a la raza, producidos por la esclavitud y la colonización, han tenido efectos catastróficos y destructivos, y seguimos pagando un precio bastante caro. Sí, solo hay una raza, la raza humana, blablabla, pero esa no es la cuestión. Como ha resumido muy bien Colette Guillaumin: «La raza, sin duda, no es lo que se dice que es, pero sin embargo es la más tangible, real y brutal de las realidades»⁵. Es decir, aunque la ciencia haya demostrado que no existen diferencias biológicas fundamentales entre

[2] NdT: eslogan de la asociación SOS Racismo (Francia) que se dio a conocer pocos meses después de su constitución con un gran concierto en junio de 1985.

[3] NdT: campaña gubernamental de concientización contra el racismo y el antisemitismo aparecida en el año 2005.

[4] Ver Sadri Khiari, *La contre-révolution coloniale en France : de De Gaulle à Sarkozy*, Ed. La Fabrique.

[5] Colette Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir*, éd. Indigo & Côté femmes, 1992 – obra citada por Horia Kebabza en el artículo «L'universel lave-t-il plus blanc?»: «Race», racisme et système de privilèges », *Les cahiers du CEDREF* [en línea], 14 | 2006.

los diferentes grupos humanos, las categorizaciones raciales y los valores que se les atribuyen (positivos y negativos) no han desaparecido. Ni mucho menos. Por un lado, una racialización positiva que implica beneficios, posiciones sociales y económicas ventajosas a escala sistémica; por otro, una racialización negativa que se manifiesta en los efectos contrarios.



Banderola llamando a la organización antirracista.

Dicho esto, y dado que las formas del racismo han evolucionado, el color de la piel está lejos de ser el único marcador de racialización. A ello se añaden marcadores más o menos visibles, como el apellido o signos distintivos, en particular de pertenencia a la religión musulmana, que remiten a un origen, una diferencia real o supuesta. Así, una persona puede ser árabe, tener «la piel blanca» y sufrir el racismo de Estado, al igual que una blanca convertida al islam y que ha optado por llevar el velo será asignada a una categoría racial. Podemos seguir despolitizando el tema y haciendo comparaciones abyectas y anacrónicas como «*Dios mío, este campamento de verano es como la segregación racial en los autobuses de los Estados Unidos*», o podemos aceptar que es mucho más complejo que eso. En particular, la segregación racial consistía en excluir social, política y económicamente a un grupo en beneficio de otro. ¿Qué tiene que ver eso con el campamento de verano? ¿Qué exclusión social, política y económica producirá sobre las personas de «piel blanca» (como han dicho los periodistas)?

¿El campamento de verano será no mixto?

Sí, el campamento de verano decolonial será no mixto, con quienes, de entre lxs millones de ciudadanxs que sufren el racismo estructural, deseen participar. Es una opción política que asumimos al 100% y que nos parece indispensable para la autoemancipación y la autorganización de lxs afectadxs. Esto puede ser difícil de tragar en un país que ha erigido el universalismo como valor absoluto y en el que muchas personas se sienten con la misión de salvar a la humanidad. Pero estos espacios son importantes y, por lo tanto, no son negociables.

¿Por qué son tan importantes? Hemos visto que también lo eran en Nuit Debout⁶ con reuniones no mixtas de las feministas⁷. ¿Un espacio no mixto es una necesidad política?

[6] NdT: un movimiento social francés surgido en la Plaza de la República de París el 31 de marzo de 2016 como parte del movimiento contra la Ley del Trabajo —*loi travail*—, y extendido a otras ciudades francesas. La toma de lugares públicos para hacer asambleas y debates recuerdan a las que protagonizaron a partir de 2011 los Indignados en Madrid y Barcelona, la Generación de los 700 euros en la Plaza Síntagma de Atenas o el movimiento *Occupy* en Estados Unidos.

[7] https://www.lemonde.fr/societe/article/2016/04/21/a-la-nuit-debout-les-reunions-non-mixtes-des-feministes-font-debat_4905848_3224.html



DOUBICHILOU4 (CC BY-NC-ND 2.0)

Si bien la comparación con los espacios feministas no mixtos parece evidente, no es acertado del todo, ya que polemizar sobre lo no mixto solo es un pretexto para atacar el contenido político. Dicho esto, estos espacios no mixtos son una necesidad política para cualquier grupo social oprimido. Por eso ha sido pensado y utilizado por miles de activistas, ya sean feministas, antirracistas o anticapitalistas, durante décadas –quienes como nosotras, se dieron cuenta que las reuniones mixtas son ciertamente necesarias para avanzar en las luchas, pero que, como todo, tienen limitaciones. Estas limitaciones pueden ser una verdadera pérdida de tiempo, de energía, y también de liderazgo. Es el caso, por ejemplo, de los encuentros en los que pasamos tres horas redefiniendo la palabra «islamofobia», mientras que las personas afectadas preferirían que se abordara el fondo de la cuestión, es decir, la realidad de la islamofobia. Lo mismo pasa cuando tienes que explicar que si hablas de «razas», no estás insinuando que hay seres superiores a otros, sino que existe un sistema de asignación heredado de la historia esclavista y colonial francesa... Y debes añadir rápido que no hablas de los abuelos de Marie-Pierre en particular y que sabes muy bien que ella no es racista pero que no es la cuestión, etc. Puede parecer caricaturesco, pero eso es precisamente lo que experimentamos en la mayoría de las reuniones mixtas, al menos con las personas que no han profundizado sobre este tema. Con lxs aliadxs, es más pernicioso porque su comprensión de los problemas oculta la manera en la que contribuyen –a menudo a su costa– en la reproducción de los mecanismos de dominación. Así, unx antirracista blancx gozará de un doble reconocimiento, por un lado de sus pares (y de la élite) que lx verán como «súper comprometidx» y por el otro, de las personas racializadas que darán más peso a su palabra. No es de extrañar porque las palabras blancas son sobrevaloradas, sobrelegitimadas y sobreinterpretadas en comparación con palabras e ideas no blancas.

¿Y cuál es el problema? ¿Quizás sea porque lo que dicen es relevante?

En un mundo absolutamente justo e igualitario, se podría efectivamente considerar esta hipótesis. En el mundo real, donde las relaciones de dominación son violentas aun cuando son invisibles, hay que recordar que las personas que no sufren una

opresión (conscientes o no de su posición) van con ventaja. Sobre todo porque, como muy bien ha señalado Frantz Fanon⁸, la dominación ha sido interiorizada. Pero además, sus palabras, sus opiniones y su presencia influyen necesariamente en la orientación de las reuniones, en la toma de decisiones e incluso en la organización. ¡Claro que sus palabras pueden ser relevantes! Pero esa no es la cuestión. Quien habla de lucha contra una opresión habla en realidad de empoderamiento, es decir, de fortalecimiento del poder de lxs oprimidxs. Es una dimensión que se olvida con demasiada frecuencia, mientras es una de las cuestiones más importantes. Necesitamos recuperar la seguridad en nosotrxs, en nuestras palabras, en nuestras acciones, en nuestra organización. Necesitamos hacer las cosas por nosotrxs mismxs, para nosotrxs mismxs y con nosotrxs mismxs, es una forma de reconquistar un poder amordazado. Y este es uno de los puntos fuertes de los espacios no mixtos. A esto se añade, y está relacionado, la liberación de la palabra. Es más fácil hablar de tus experiencias, dudas, esperanzas, resentimientos, con gente que tiene experiencias similares y que no dirán «¿y la lucha de clases?!» u otros peros al final de cada frase. Es necesario contextualizar: lo no mixto es una herramienta circunscrita en el tiempo y el espacio; una herramienta como existen muchas otras, con sus cualidades y limitaciones, que sirve para un objetivo político concreto. Nuestro objetivo, en este caso, es la autodefinición, la autodeterminación y la autoemancipación de las personas que sufren el racismo de Estado... Por lo que necesariamente están en el centro del proceso. No nos planteamos la cuestión de los espacios no mixtos a escala de la sociedad o en una temporalidad indefinida, esto nunca ha sido el planteo, aunque sí es lo que sostienen nuestrxs detractorxs.

¿Esto significa que esta lucha/asunto incumbe solamente a personas víctimas de racismo?

Por definición, el racismo afecta al conjunto de la sociedad. Rara vez se hace hincapié en ello, pero mientras que algunxs se encuentran en desventaja por los procesos de racialización negativa, otrxs obtienen beneficios netos, directos o indirectos... Esto se llama privilegios. Así, por ejemplo, la otra cara de la discriminación racista en el acceso a la vivienda es el beneficio que obtienen los «miembros de la población mayoritaria». Si tuviéramos que resumirlo de manera cínica y grosera, existen ganadorxs y perdedorxs del racismo estructural, al igual que hay ganadorxs y perdedorxs del patriarcado. Es evidente que la situación es más compleja ya que la blanquitud no protege de otras opresiones relacionadas con el género, la clase social, la discapacidad, etc.

Volviendo a la pregunta, si bien afecta a todo el mundo, no todxs ocupamos el mismo lugar en los procesos de racialización y obviamente no tenemos el mismo papel que desempeñar. De nuevo, el racismo está relacionado con el poder. Es imprescindible que se dejen en manos de las personas afectadas la encarnación, la definición de la agenda, las modalidades y los objetivos políticos. Lxs demás pueden ayudar de

[8] Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*. Ed. La Découverte. Primera versión en castellano (1963), *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México.



LANGLADURE (CC BY-SA 4.0)

En el barrio 17 de París, una pegatina declara « No Justice No Peace » (Sin Justicia No hay Paz).

mil maneras, con la condición de no obstaculizar el trabajo de auto-determinación y de emancipación que se está haciendo. ¿Es tan difícil de aceptar?

¿Son conscientes de que esto provoca cuestionamientos de otras personas?

Sí y no. Hay que hacer una distinción entre los cuestionamientos sinceros, legítimos de personas que descubren estos temas y herramientas, y las acusaciones hipócritas de lxs defensorxs del poder que sienten que su pequeño mundo se derrumba, poco a poco, bajo sus pies. Es para lxs primerxs, y en particular para lxs que sufren un racismo estructural, que nos tomamos el tiempo de responder a estas preguntas. Es extraño –y muy hipócrita– que se haga tanto escándalo por un evento no mixto activista bastante desconocido, mientras que cada día se hacen reuniones políticas no mixtas. Podríamos hablar de iniciativas feministas, como las de la *Maison des femmes de Montreuil* ('Casa de Mujeres de Montreuil') o de París, dos espacios no mixtos que reciben ayudas del Estado, de los departamentos y de los municipios sin que nadie se inmute. Mientras que el Campamento de Verano recibe las críticas de sus detractorxs, ¡que sostienen que este tipo de iniciativas nos lleva al «comunitarismo» y a «la destrucción de la convivencia»! También podríamos hablar de *Cinéffable* y de su *Festival International du Film Lesbien et Féministe* ('Festival Internacional de Cine Lésbico y Feministas'), exclusivamente reservado a mujeres. De nuevo, el Festival recibe apoyo de la Municipalidad de

París y no suscitó oposición alguna, a excepción de algunos sitios de la extrema derecha. De la misma forma, sería inimaginable imponer la presencia del MEDEF (*Mouvement des entreprises de France*, la mayor organización patronal de Francia) o de accionistas del CAC 40⁹ [el índice bursátil francés] en las reuniones sindicales de trabajadorxs que quieren organizarse. Esta diferencia de trato es lo que se debería cuestionar. Una de dos: o el Ayuntamiento de París financia grupúsculos comunitaristas, discriminatorios y peligrosos para la República, o existen espacios no mixtos tolerados, comprendidos y fomentados, y otros profundamente incómodos. Sabemos muy bien qué opción prevalece.

Existen tres tipos de oposición, que podemos definir de manera grotesca de la siguiente manera: lxs defensorxs del poder que no soportan que sea cuestionado y que ven con recelo que las personas racializadas se organicen; lxs adeptxs de teorías racistas para quienes la organización de espacios no mixtos es una nueva etapa en el proceso del Gran Reemplazo¹⁰; y lxs super(wo)men del antirracismo que se sienten ofendidxs de no poder participar en la reunión cuando han dedicado su vida a esta lucha. En el fondo también hay dos grandes realidades: los personas blancas no saben que son blancas y no están acostumbradas a que se les ubique.

¿Porqué los espacios antirracistas no mixtos provocan tanto revuelo?

De cierto modo, la respuesta a esto está en la pregunta y en todo lo que hemos dicho antes. ¿Qué es el antirracismo político? Es un movimiento, un proceso, una visión que rompe íntegramente con la tradición de centrar el antirracismo alrededor de la cuestión interpersonal y moral. Entendemos el racismo como un sistema en el que el Estado es uno de los principales accionistas y beneficiarios, y no como algo «malo» e individual (aunque también pueda serlo). Nunca se dirá lo suficiente que el racismo está ligado a la cuestión del poder: es una relación de dominación. El antirracismo político denuncia y combate las todas las formas del poder –ya sea mediático, político, económico, militar, o de otro tipo– que alimentan y refuerzan la racialización negativa sobre una parte de la población. Esto implica, a diferencia de lo que se nos dice constantemente, que el racismo no es prerrogativa de ningún partido político. La presidencia de François Hollande¹¹ [dirigente del Partido Socialista francés] ha tenido el mérito de demostrarlo a lxs últimxs escépticxs. Tener este discurso, es evidentemente menos «tierno» que «luchar contra los tópicos y contra el Frente Nacional¹²». Pero no son ni los tópicos ni el FN que, desde hace 40 años al menos, tienen consecuencias dramáticas en nuestras vidas, las de nuestrxs

[9] NdT: CAC 40, índice bursátil francés que corresponde a un cálculo de la capitalización de los 40 valores más significativos de entre las 100 mayores empresas negociadas en la Bolsa de París.

[10] NdT: teoría conspiracionista de la extrema derecha francesa, según la cual lxs francesxs blancxs católicxs y la población blanca cristiana europea en general, está siendo sistemáticamente reemplazada por pueblos no europeos, específicamente de Oriente Medio, árabes, bereberes, norteafricanxs, subsaharianxs, a través de la inmigración masiva, el crecimiento demográfico y una caída en la tasa de natalidad europea. Asocia la presencia de musulmanxs en Francia con un peligro potencial: la destrucción de la cultura y civilización francesas. Ver https://es.wikipedia.org/wiki/El_gran_reemplazo.

[11] NdT: político y dirigente del Partido Socialista francés (PS), fue elegido Presidente de Francia para el período de 2012 a 2017.

[12] NdT: partido de ultraderecha derecha francés conocido por sus siglas FN (*Front National*)

mayores y las de nuestrxs hermanxs pequeñxs. Son los discursos políticos, las discriminaciones masivas, las leyes, las humillaciones por parte de los agentes del Estado, las políticas públicas, etc., y este trasfondo político es el que incomoda.

¿Qué contestan ustedes a quiénes les dicen «¡A la mierda la raza, viva la lucha de clases!»? ¿Les parece estar librando la batalla equivocada?

De manera un poco provocativa, contestaríamos: «¡A la mierda tú!... ¿quien limpia en la *fête de l'Humana*¹³ [festival izquierdista]?». Estamos acostumbradxs a este tipo de eslóganes u objeciones. Deberíamos «rechazar el punto de vista racial en pro al punto de vista social». Listo, pero ninguna de estas afirmaciones enfáticas, ninguna venda permite mitigar los efectos del racismo estructural. En algún momento, hay que salir de su zona de confort y entender que no se puede pensar que la cuestión racial no existe solo porque no te afecta a ti. Lo que olvidan lxs daltónicxs de la raza, es que ellxs tienen el lujo de no «diferenciar los colores», como dicen. Estas realidades, estos «colores», nos agarran del cuello a lxs no blancxs desde la infancia. Y a menudo de forma violenta. Lo que olvidan sobre todo es que en el marco del capitalismo racializado en el que estamos, la lucha de clases implica necesariamente la cuestión racial; y que esta última se debe pensar de forma autónoma. Y además, como lo demostró en el tratamiento político y mediático del caso de Karim Benzema¹⁴, la clase no borra la raza. Puedes ser millonario y estar constantemente expuesto a los fuegos de la racialización.

El 27 de abril de 2016, el diputado Bernard Debré y la ministra de Educación, Najat Vallaud-Balkacem, condenaron el campamento de verano decolonial al explicar que este tipo de iniciativas incitaban al «comunitarismo», al «desorden», a «poner en peligro la democracia», al «racismo anti-blanco» y al «antisemitismo». ¿Qué opinan sobre esto?

Es interesante observar como estas dos personalidades políticas lo mezclaron todo. Así, a la iniciativa «Paroles non blanches» ('palabras no blancas'), impulsada por estudiantes racializadxs en la Universidad de Paris VIII, se la metió en el mismo saco que el campamento de verano decolonial, y este a su vez en el mismo que el del Partido de los Indígenas de la República¹⁵ (PIR). Estas tres organizaciones, aunque puedan estar relacionadas, son independientes entre sí, pero se hace un amalgama de sus textos y de sus iniciativas sin que a nadie le moleste. Como siempre, cuando se habla de árabes y negrxs políticamente autónomxs y movilizadxs contra el racismo de Estado, se acusa al PIR¹⁶ de estar detrás, y como de costumbre, todo

[13] NdT: *La fête de l'Humana*, la fiesta de la Humanidad, es un evento anual organizado por el medio gráfico *l'Humanité*, conocido como *l'Humana*, de tendencia socialista y comunista (fue durante mucho tiempo el órgano oficial del partido comunista francés).

[14] NdT: un jugador de fútbol profesional, de ascendencia argelina envuelto en un proceso judicial y mediático.

[15] NdT: el PIR, *Parti des Indigènes de la République*, partido político francés desde 2005 que se define como antirracista y decolonial. Es el punto focal de muchas de las polémicas mediáticas que agitan Francia en los últimos 15 años.

[16] Dicho esto, para ser realmente honestas, aunque el PIR no está vinculado con estas dos iniciativas, el gran aporte de sus producciones y de sus ideas en la cuestión racial constituye una gran inspiración.

se tergiversa... Lxs estudiantes de «Palabras no blancas» deberían ser respetadxs, admiradxs, apoyadxs. Se movilizaron en contra de la reforma de las leyes laborales en el 2016, y rápidamente se dieron cuenta que el uso de la palabra dentro del movimiento (como en cualquier otra esfera de poder) era en su mayoría asumido por blancxs. Creativxs, organizadxs y propositivxs, decidieron compensar este comunitarismo blanco dando la palabra a quienes no estamos acostumbradxs a ver ni escuchar. Al contrario de lo que se dijo, el ciclo de conferencias estaba abierto a todxs, solo el espacio de lxs ponentes fue no mixto. Las personas que se quejan de esto lo hacen desde las salas de redacción o asambleas donde el 98 % son blancxs. Y también se lamentan en los programas de televisión, conferencias, reuniones, sindicatos, partidos, asociaciones, etc. con participantes exclusivamente blancxs.

El hecho que el revuelo llegue a las más altas esferas del Estado demuestra que el antirracismo político es considerado como un problema, por su contenido y no por ser un espacio no mixto. Nuestro compañero João Gabriel, lo explicó muy bien: «Es el contenido orientado a romper con el pensamiento dominante sobre el racismo, así como la auto-organización de las víctimas del racismo sistémico, y no los espacios no mixtos en sí (...) lo que les molesta»¹⁷. Se nos acusa de promover una visión «racializada y racista de la sociedad», como si tuviéramos la responsabilidad de los procesos de racialización que existen en este país desde hace siglos. ¿Debemos recordar a todas estas personas que son ellas que tienen el poder en Francia? Un país que institucionalizó la islamofobia, legitimó los controles policiales racistas, apartó la cuestión de las reparaciones relacionadas con la esclavitud y la colonización, desarrolló la persecución de migrantes sin papeles, acusó a niños de 8 años de apología al terrorismo, despolitizó y ahogó las luchas de lxs migrantes y de los barrios populares financiando asociaciones ineficientes, afianzó el neocolonialismo mediante guerras imperialistas, desestabilizaciones políticas y una dominación económica y militar. ¿Debemos recordar a lxs periodistas que nos acusan de «racializar el debate», que son ellxs quienes trabajan para medios de comunicación que estigmatizan constantemente a una parte de la población, retransmiten los peores estereotipos racistas, utilizan la islamofobia como medio de subsistencia, actúan como la caja de resonancia de las políticas de seguridad, liberticidas y xenófobas, sin oponerse nunca, que despolitizan las luchas sociales y antirracistas? ¿En serio, debemos recordarles todo esto? Si el racismo, la racialización y las injusticias les importa tanto, deberían combatir las desde su lugar: en las alcobas de sus pequeñas vidas privilegiadas donde tienen el lujo de poder ignorar la cuestión racial.

Este texto es una versión ligeramente reducida y adaptada de un artículo publicado el 1ro de mayo 2016 en la página web de la revista Contre-attaque. Se puede consultar en línea: <http://contre-attaques.org/magazine/article/camp-d-ete>

[17] <https://joaogabriell.com/2016/04/30/les-comparaisons-entre-la-non-mixite-femmes-et-la-non-mixite-racisee-sont-problematiques/>

Una semana arraigada en la historia del anticolonialismo

LA SEMANA ANTICOLONIAL Y ANTIRRACISTA

La votación en la Asamblea Nacional francesa, el 23 de febrero de 2005, de la enmienda sobre «el balance positivo de la colonización»¹ representó el retorno fortalecido de la ideología colonialista y racista en las instituciones de la República francesa. En aquel entonces, ya se habían erigido en Francia una quincena de monumentos a la gloria de los fascistas de la Organización del Ejército Secreto (*Organisation Armée Secrète*, OAS)² y de los oficiales del ejército que habían tomado las armas contra la República. En la actualidad hay más de un centenar de monumentos.

Contra esto, en una respuesta sana, se creó un colectivo para oponerse a este peligroso intento de rehabilitar los crímenes de Estado que supusieron las guerras coloniales y la colonización francesa, heredera de cuatro siglos de trata de esclavos y de esclavitud. La asociación *Sortir du colonialisme* ('Salir del colonialismo') organiza, desde hace más de 15 años, *La Semaine anticoloniale et antirraciste* ('Semana Anticolonial y Antirracista') con la participación de numerosos grupos militantes, asociaciones, movimientos y personas a título individual que comparten los mismos valores. A lo largo de los años se han realizado eventos similares en otras ciudades francesas, como por ejemplo en Burdeos, Valence, Montargis, Lille, Saint-Etienne, Toulouse, etc.

El racismo

La ideología colonial desarrollada por las potencias imperialistas enarboló el racismo, que fue la justificación de su dominio sobre los pueblos de África, Asia y América Latina. Hasta hoy, hay huellas visibles en las poblaciones y las instituciones de los países colonizadores. Como escribió recientemente nuestro compañero

[1] NdT: la controvertida ley indicaba a lxs profesorxs y manuales escolares la obligación de señalar «el papel positivo de la colonización» francesa en los territorios de ultramar y de África.

[2] NdT: movimiento terrorista de extrema derecha creado en abril de 1961 por militares y políticos franceses para enfrentar a la independencia de Argelia, después del fracaso de un golpe de Estado. La OAS lanzó una campaña de terror en las ciudades argelinas e incluso en la propia metrópoli. Su acción culminó a raíz de la firma de los Acuerdos de Evian (marzo de 1962), que puso fin a la guerra de la Independencia argelina, con la destrucción de sus infraestructuras locales y acabó con la posterior detención de sus principales responsables (los generales Edmond Jouhaud y Raoul Salan) y la independencia efectiva de Argelia en el mes de julio de ese mismo año. Fuente: /leyderecho.org

Gus Massiah, «el racismo echa raíces en una larga historia y asistimos al resurgimiento de la cuestión de la esclavitud y la trata de esclavos, cuyas consecuencias aún condicionan profundamente la organización del mundo y el imaginario de las sociedades».

En Francia, al igual que en otros países de Europa, se intensificó la violencia a raíz de la crisis económica y política; y hemos visto sus efectos en las elecciones nacionales de 2022. Se ha instaurado un racismo desinhibido: discursos de odio, realmente nauseabundos, teorías proféticas muy difundidas por los medios de comunicación y que se extienden a toda la población. Es imperativo luchar activamente contra esto.

La historia de la emancipación de los pueblos se escribe actualmente desde Palestina hasta el Sahara Occidental, desde Kurdistán hasta Kanaky, pasando por el territorio mapuche en Chile. El derecho a la libre determinación de los pueblos colonizados ha sido proclamado por Bolívar y Ho Chi Minh y por todxs lxs pensadorxs y actorxs de la descolonización y la libertad, entre ellos Franz Fanon, Patrice Lumumba, Nelson Mandela, Thomas Isidore Sankara, los pueblos indígenas del Caribe y de América... que se levantan contra los regímenes corruptos que son apoyados política y militarmente por las potencias imperialistas y sus multinacionales que saquean sus riquezas naturales. La perpetuación de estos poderes represivos y la miseria que generan, empujan cada año a miles de personas de todas las edades a huir de sus países en busca de un futuro mejor, arriesgando sus vidas, para atravesar los muros de la Fortaleza Europa. Dentro del imperio francés, los pueblos de las Antillas, Guyana, Reunión y Mayotte son sometidos a la emigración y al racismo consiguiente.

A pesar de las grandes muestras de solidaridad, no acabaron los insultos, comentarios discriminatorios, la persecución a los sin papeles, delitos por perfil étnico³, las expulsiones de solicitantes de asilo, etc... es decir, el racismo institucional que permite la utilización tanto de lxs excolonizadxs como de quienes aún están colonizadxs como chivos expiatorios de todos los males de la sociedad.

La Semana anticolonial y antirracista sigue las concepciones la Conferencia de Bandung (1955)⁴ con los países no alineados y de la Tricontinental (1966) llevada a cabo en La Habana por el Che Guevara, Ben Barka y Amílcar Cabral.

El Salón anticolonial, que inaugura la Semana, es un foro político-cultural mediante stand, debates, proyecciones y videoconferencias con pueblos en lucha en otros

[3] NdT: en francés «délit de faciès» hace referencia a un tipo de discriminación debida al aspecto físico, vestimenta, acento. Se encuentra tipificado en el Código Penal francés. Las penas serán agravada en el caso que se trate de funcionarios públicos, por ejemplo los controles de identidad policiales por rasgos étnicos. Sin embargo, estos delitos siguen siendo pan de cada día en los barrios populares de Francia.

[4] NdT: la Conferencia de Bandung fue una reunión de Estados asiáticos y africanos, la mayoría de los cuales acababan de acceder a la independencia, celebrada en 1955, en Indonesia.

continentes. Reúne las luchas en contra de un mismo origen depredador: la búsqueda de beneficios de la economía capitalista globalizada que pone a los pueblos del mundo en competencia entre sí. La cooperación entre ellos es lo que busca la Semana Anticolonial y Antirracista. Estos pueblos que son los únicos que podrán preservar de la voracidad productivista al planeta en el que el capitalismo pone en tela de juicio el bien común que es nuestro planeta Tierra.

Anticolonialismo y la lucha por la defensa de los derechos, aquí y en todas partes

Las finanzas internacionales pretenden gobernar los Estados del Norte Global como lo han hecho con los del Sur Global.

Las «malas recetas» que pusieron en práctica para debilitar la soberanía de los países y de sus pueblos, se aplican hoy en día en los países del Norte donde se ponen en entredicho los servicios públicos, los derechos económicos, sociales y culturales...

Urge un trabajo de educación popular para dar a conocer las realidades históricas y desconstruir el discurso de la ideología dominante en un momento en que 10 multimillonarios, en Francia, poseen casi toda la prensa y las cadenas de televisión que están encendidas las 24 horas en muchos hogares.

Debemos continuar y ampliar el espíritu de Missak Manouchian⁵, el espíritu de fraternidad entre lxs habitantes de este país que se ha convertido en el fundamento de La Semana. La lucha anticolonial, heredera de todas estas luchas, continúa y es más vigente que nunca.

[5] NdT: militante comunista de origen armenio, miembro responsable del movimiento de resistencia armada llamado Francotiradores y Partisanos (FTP) (en francés, *Francs-tireurs et partisans*) creado por el Partido Comunista Francés (PCF), uno de los principales grupos de la Resistencia en suelo francés en lucha contra el gobierno francés de Vichy y las fuerzas del Tercer Reich con quienes colaboró. Fue fusilado por el Tercer Reich al oeste de París en 1944.

AUTORXS

1. **Stéphane Dufoix** es profesor en la Universidad de Paris-Nanterre. Miembro senior del Instituto universitario de Francia, también enseña en Sciences Po Paris y en la Universidad Paris-Cité. Su última publicación titula : *Décolonial*, Paris, Anamosa, enero 2023.
2. **Capucine Boidin** es profesora de antropología en el IHEAL (Instituto de Altos Estudios de América Latina), en la Sorbona Nueva, y enseña el idioma guaraní en el INALCO. Trabajó sobre las teorías poscoloniales sobre lo híbrido (*Atlantique noir, une polyphonie de perspectives*) y contribuyó a introducir las teorías decoloniales en Francia (dossier «Le tournant décolonial et la philosophie de la libération» en la revista *Cahiers des Amériques latines*). Dirigió el IHEAL de 2019 a 2022 y actualmente es coordinadora de la maestría Ciencias Sociales, Cooperación y Desarrollo en América Latina.
3. **Sebastián León** es bachiller magíster en filosofía por la UCP, y enseña ética y ciencia y filosofía en esa misma casa de estudios. Asimismo, ha militado en varios espacios de izquierda. Ha publicado artículos en revistas especializadas pero también dirigidos a un público más militante y activista.
4. **Eric Fassin**, sociólogo, es profesor en la Universidad Paris-8 (Vincennes – Saint-Denis), facultad de ciencias políticas y de la facultad de estudios de género. Es autor de, entre otras obras, *Liberté, égalité, sexualités : actualité politique des questions sexuelles*, con Clarisse Fabre ; *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française* (con y bajo la dirección de Didier Fassin) ; y *Une politique municipale de la race*, con Carine Fouteau, Serge Guichard y Aurélie Windels.
5. **Sarra El Idrissi** es doctoranda e investigadora en sociología en la Universidad de Haute-Alsace, y militante asociativa en Francia y el Maghreb. En los últimos diez años, ha trabajado en la esfera de la cooperación internacional en Egipto y otros países del Maghreb.
6. **Rokhaya Diallo** es una periodista francesa, militante feminista y antirracista, columnista y directora de cine. Ha co-fundado la asociación Les Indivisibles, ha escrito varios libros y dirigidos varios documentales con contenido social.
7. **Fátima Hurtado López** es doctora en filosofía de la Universidad Paris 1 – Panthéon-Sorbonne y enseña la filosofía en el Lycée Audibert, en la ciudad de Antibes. Ha publicado, entre otros textos : « Universalisme ou pluriversalisme ? Les apports de la philosophie latino-américaine », *Tumultes*, n° 48 (2017), pp. 39-50; « Pensée critique latino-américaine: de la philosophie de la libération au tournant décolonial », *Cahiers des Amériques latines*, n° 62 (2009/3), pp. 23-36; y « Colonialité et violence épistémique en Amérique latine : une nouvelle dimension des inégalités ? », *Revue Interdisciplinaire de Travaux sur les Amériques* (RITA), n° 2 (Août 2009).
8. Militante, autora y ensayista afrofeminista, **Fania Noël** está estudiando su doctorado en sociología en The New School for Social Research (Nueva York). Es la cofundadora y directora editorial de la revista *AssiégéEs*, y ha sido miembro del colectivo afrofeminista Mwasi, encargada -entre otros- de la ideología política y de las formaciones. Es autora de dos libros : *Et maintenant le pouvoir. Un horizon politique afroféministe* Cambourakis, 2022; y *Afro-communautaire. Appartenir à nous-mêmes*, Syllepse, 2019.
9. **Emmanuel Wathelet** es un periodista, investigador y profesor belga.
10. **María Blanco Berglund** es educadora popular y miembro del comité editorial del periódico *Lucha Indígena* ubicado en Cusco (Peru).
11. **Antonio Zambrano** es politólogo, militante y miembro del MOCICC (Movimiento Ciudadano frente al Cambio Climático), una organización peruana que articula las luchas en los territorios afectados por el cambio climático.
12. Además de su cargo de coordinadora de la colección Passerelle para ritmo, **Caroline Weill** está cursando su doctorado en antropología social en el EHES. En este marco, estudia las reconfiguraciones de las relaciones de género en contexto minero en los Andes sur peruanos. Su trabajo moviliza los marcos teóricos de los feminismos decoloniales y materialistas.

13. **Mounia Chadi** es doctora, socióloga y encargada de los programas en derechos de las mujeres e igualdad de género en la *Association québécoise des organismes de coopération internationale* («Asociación quebequense de los organismos de cooperación internacional - AQOCI»). También, es coordinadora del *Comité québécois femmes et développement* (Comité quebequense mujeres y desarrollo - CQFD) de la AQOCI.
14. **Dánae Rivadeneyra** es periodista y doctoranda en sociología y antropología en la Universidad Paris Cité.
15. **Hanane Karimi** es profesora nombrada en sociología – Universidad de Estrasburgo y Fellow en el Instituto Convergences Migrations. También es coordinadora adjunta del ANR RIGORAL « Religiosités intensives, rigorismes et radicalités » y miembro del ANR-ORA: ENCOUNTERS « Muslim-Jewish encounter, diversity & distance in urban Europe: religion, culture and social model ».
16. **Mathieu Lopes** es descendiente de colonizadxs. Es miembro de la asociación *Survie*, dentro del grupo de trabajo sobre Kanaky, y ha participado en varias luchas en Guadalupe y en Francia, en diversos colectivos antirracistas.
17. **Nonhlanhla Makuyana** y **Guppi Kaur Bola** impulsan el proyecto *Decolonising Economics* («Descolonizar la economía»), que busca desarrollar las estrategias necesarias para redirigir el poder y los recursos hacia lxs actorxs de una transición justa.
18. **Saïd Bouamama** es un sociólogo francés, encargado de investigación en el IFAR (Lille). Militante asociativo y político, es miembro del *Front Uni des Immigrations et des Quartiers Populaires* (Frente unido de las Migraciones y Barrios Populares). Ha publicado numerosas obras acerca de las clases populares, las juventudes y las migraciones, entre otras: *La France, Autopsie d'un mythe national* (Larousse, 2008) y *Les Classes et Milieux populaires* (Éditions du Cygne).
19. Traductor, autor y profesor de lengua y literatura quechua, **Pablo Landeo Muñoz** es el ganador del Premio Nacional de Literatura categoría Lenguas Originarias en el Perú, con su novela *Aqupampa*.
20. Entrevistada por Fania Noël (véase arriba), **Selamawit D. Terrefe** es profesora de literatura y de cultura afroamericana en Tulane University. Su trabajo se especializa en los *Global Black Studies*, el género y la sexualidad, el psicoanálisis, la filosofía, la teoría crítica y la política radical y revolucionaria.
21. **Marcelle Bruce** estudió ciencias políticas con especialización en relaciones internacionales en la UNAM de México. Llegó a Francia con una beca de la Comisión Europea para estudiar una maestría en relaciones interculturales. Defiende su tesis doctoral en 2023 que explora el debate sobre la decolonialidad en las artes en América Latina en la Universidad de Lille, donde también enseña en la facultad de español.
22. Co-autora, con Fania Noël (véase arriba), **Sihame Assbague** es una periodista y militante antirracista francesa.
23. **Sabrina Velandia** es una abogada venezolana, especialista en Derecho Internacional y en Derechos Fundamentales. Actualmente se encuentra en Inglaterra.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS

SOBRE DECOLONIALIDAD EN AMÉRICA LATINA**Enrique Dussel, 1992.***1492 - El encubrimiento del otro. Hacia el origen del « mito de la Modernidad »*
Plural editores, UMSA.**Edgardo Lander (coord.), 2005***La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*
UNESCO.**Santiago Castro-Gómez****Santiago, Ramón Grosfoguel (éd.), 2007***El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*
Bogotá, Siglo del Hombre.**Boaventura de Sousa Santos, 2009.***Una epistemología del Sur. La reinvencción del conocimiento y la emancipación social*
México, CLACSO y Siglo XXI.**Silvia Rivera Cusicanqui, 2010***Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*
Buenos Aires, Tinta Limón.**Arturo Escobar, 2014***Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*
Medellín, UNAULA.**Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez****Correal, Karina Ochoa Muñoz (éd.), 2014***Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*
Ed. Univ. del Cauca**Rita Laura Segato, 2015***La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: Y una antropología por demanda*
Buenos Aires, Prometeo Libros**Raúl Zibechi, 2018***Entre la emancipación y el colapso sistémico. Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías*
Lima, PDTG**SOBRE DESCOLONIZACIÓN MÁS ALLÁ DE AMÉRICA LATINA****Franz Fanon, 2007 [1961]***Los condenados de la tierra*
Fondo de Cultura Económica**Aimé Césaire [1950]***Discurso sobre el colonialismo*
España, AKAL.Disponible en línea: https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Filosofia_liberacion/Discurso_colonialismo-Aime_Cesaire.pdf**Glen Coulthard, 2014***Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*
University Of Minnesota Press**Andrew Crosby y Jeffrey Monaghan, 2018***Policing Indigenous Movements: Dissent and the Security State*
Halifax and Winnipeg: Fernwood Publishing**Oyèwùmi Oyèrónkẹ, 2017***La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*
Bogotá, Ed. en la frontera**Achille Mbembe, 2021***Salir de la gran noche*
Bellaterra editorial

Amílcar Cabral, 2014

Nacionalismo y Cultura

Bellaterra editorial

Thomas Sankara, 2007

*La emancipación de la mujer y la
lucha africana por la libertad*

Pathfinder Press

Gayatri Spivak, [1985] 2011

¿Puede hablar el subalterno?

Buenos Aires, Editorial El cuenco de plata.

Léopold Lambert, 2020

*États d'Urgence, Une histoire spatiale
du continuum colonial français*

Editions Premiers Matins de Novembre

RACISMOS

Angela Davis, [1981] 2004

Mujeres, raza y clase

España, AKAL.

Gloria Anzaldúa, 1987

Borderlands/La Frontera. The New Mestiza

San Francisco, Aunt Lute.

Reni Eddo-Lodge, 2021

Por qué no hablo con blancos sobre racismo

Peninsula

Olivier Le Cour Grandmaison

et Omar Slaouti, 2020

Racismes de France

Editions: La Découverte

habíamos choleado tanto

Layla F. Saad, 2020

*Yo y la supremacía blanca: Combate
el racismo, cambia el mundo y
convértete en un buen antepasado*

Penguin Libros

Robin DiAngelo, 2021

*Fragilidad blanca. Por qué es tan difícil
para los blancos hablar de racismo*

Traficantes de sueños

Jorge Bruce, 2007

Nos habíamos choleado tanto:

psicoanálisis y racismo

Universidad de San Martín de

Porres, Fondo Editorial

Djamila Ribeiro

Pequeno manual antirracista

Companhia das letras

SITOGRAFÍA

Enlace zapatista es la página oficial de la Comisión Sexta del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.
<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/>

Página oficial del **Consejo Regional Indígena del Cauca** (Colombia).
<https://www.cric-colombia.org/>

El Colectivo de Comunicación Mapuche Mapuexpress es una organización social que a través de la comunicación social y el activismo, busca la defensa, promoción e incidencia en los derechos colectivos de los Pueblos, principalmente del Pueblo Mapuche, como asimismo el respeto a los Derechos Humanos, la defensa de la naturaleza y los territorios.
<https://www.mapuexpress.org/>

Poder migrante es una red de activistas y colectivos que trabajamos por los derechos de las personas migrantes y luchamos contra el racismo estructural, los discursos de odio y las políticas que criminalizan.
<https://podermigrante.es/>

Asamblea Descolonicémonos: 12 de octubre Nada que Celebrar. Desde 2012 nos autoconvocamos para realizar acciones por la Descolonización y por la Eliminación del 12 de Octubre como Fiesta Nacional en el Estado español. Cuenta Twitter : @Descolonicemon1 e Instagram: @descolonicemonos12octubre/

Descolonialidad y autogobierno: Nos autoconvocamos líderes, lideresas, activistas, defensores y al servicio de los procesos de autogobiernos territoriales y autonomías sociales, de la Amazonía, andes y ciudades de Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia, Venezuela, Brasil, México, Argentina, Chile, Nicaragua, Estados Unidos y Europa.
<https://plataformadeautogobierno.org/>

El Grupo latinoamericano de Estudios Formación y Accion Feminista (GLEFAS) está conformado por activistas y pensadoras feministas críticas, que decidimos articularnos para impulsar un espacio colectivo regional desde el cual retomar una reflexión y una mirada situada desde el contexto latinoamericano. Promovemos la investigación, la formación y la acción feminista, y estamos particularmente interesadas en alentar la producción de marcos conceptuales situados histórica y geopolíticamente para el desarrollo y el fortalecimiento de los movimientos feministas, sociosexuales, antirracistas y anticapitalistas.
<https://glefas.org/>

Feminismos descoloniales es una red autoconvocada que desde el 2008 teje crítica entre la academia y la movilización política, que nace como un espacio de reflexión y acción política que parte de la autocrítica al racismo y al colonialismo, empezando por nuestros feminismos.
<https://feminismosdescoloniales.wordpress.com/>

PODCASTS

“Descolonizando el pensamiento”, con Afropoderossa
 ¿Cuánto sabemos realmente sobre África?
 ¿Qué diferencias culturales hay entre los países que la componen? Esta semana nos acompaña Perla, alias Afropoderossa, para ayudarnos a descolonizar el pensamiento.
<https://podtail.com/fr/podcast/-sigues-ahi/descolonizando-el-pensamiento-con-afropoderossa/>

“Mujer Maíz” es programa radial que difunde los saberes de los abuelos y abuelas de los pueblos del Abya Yala. Las

cosmovisiones originarias, las medicinas de la tierra y los principios del Buen Vivir. Abogamos por el cuidado de las semillas y la soberanía alimentaria. Visibilizamos nuestras raíces afrodescendientes y compartimos los distintos feminismos. Buscamos el pensamiento fronterizo y decolonial para Ser y Estar. Es un espacio pluriverso que recorre Latinoamérica, sus luchas, resistencias, sus ceremonias y sus raíces. Buscando así caminar por el Sumak Kawsay.
<https://open.spotify.com/show/4QuGH0LfC17vc37nJsTZ23?si=7a3db1c0e6ec447d>

FILMOGRAFÍA

Muerte Negra. Película de Flora Gomes, 1988. *En plena guerra, en 1973, Diminga atraviesa la sabana con un grupo de combatientes para reunirse con su marido, Sako, en el frente. En su ruta hacia el frente se revelan los estragos de cinco siglos de colonialismo, mientras que el camino de regreso a casa se desarrolla en medio de la alegría de la libertad recientemente conquistada. "Mortu Nega" no sólo representa una revisión histórica de la lucha por la liberación nacional de Guinea Bissau, sino que también es la crónica del combate de la mujer africana por la subsistencia.*

La mujer rey. Película de Gina Prince-Bythewood, 2022. *En la década de 1820, una experimentada líder militar entrena a una nueva generación de guerreras para proteger a su reino de un enemigo poderoso. Inspirada en sucesos reales, representa las estrategias políticas de los distintos reinados africanos en el contexto del creciente tráfico de esclavos por parte de los europeos.*

Zapatistas. Crónica de una Rebelión. Película de Carlos Mendoza, 2003. *El video documental de dos horas es recuento y actualización oportuna del levantamiento indígena chiapaneco a punto de cumplir diez años. Lo producen el canalseisdejulio y el diario La Jornada, con base en una investigación de Víctor Mariña, Mario Viveros y Carlos Mendoza, y lo dirigen los dos primeros. No se construye a partir de entrevistas extensas, ni al subcomandante Marcos ni a historiadores y demás académicos especializados en el conflicto, y tampoco pretende adentrarse en la vida cotidiana de los insurgentes en situación de cerco militar.*

Insurgentes. Película de Jorge Sanjinés, 2012. *Sanjinés ha elegido piezas clave del rompecabezas, para mostrarnos la llegada al poder de los indígenas 222 años después de la primera sublevación organizada y acaudillada por Tupac Katari. Dos siglos, en los que, los indígenas, fueron sometidos, discriminados, despojados de sus tierras y menospreciados de su capacidad de aprendizaje.*

La Revolucion y la tierra. Película de Gonzalo Benavente Secco, 2019. *Hace 50 años, el llamado Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada del Gral Velasco promulgó la ley de Reforma Agraria, marcando un antes y un después en una historia de luchas por la tierra y por la ciudadanía en el Perú. Siglos de revueltas campesinas fueron el preámbulo a un golpe de Estado y a una Reforma Agraria que cambió para siempre el rostro de nuestro país. La revolución y la tierra es una película sobre estas luchas y sobre los imaginarios que el cine peruano fue construyendo, tomando partido frente a un largo tiempo en que campesinos y campesinas se levantaron, poetas tomaron fusiles y cineastas de todos lados empuñaron cámaras para sumarse a esa gran batalla que definió para siempre la historia del Perú.*

Hugo Blanco, Rio profundo. Película de Malena Martínez Cabrera, 2019. *El documental es un retrato en dos partes del personaje político peruano de la década de 1960 Hugo Blanco, relacionado con la lucha campesina por la reforma agraria. Menciona episodios de su vida, como el asalto a un cuartel de la Guardia Civil en Quillabamba, su juicio, su posterior actividad como diputado y editor, y en especial su actividad contemporánea y sus opiniones actuales.*

También la lluvia. Película de Icíar Bollain, 2010. *Costa, un descreído productor de cine, y Sebastián, joven e idealista realizador, trabajan juntos en un proyecto de película en Bolivia, que tratará sobre la llegada de los españoles a América y la brutalidad de la colonización. Pero Costa y Sebastián no pueden imaginar que ahí les espera un desafío que les hará tambalearse hasta lo más profundo. Tan pronto como estalla la Guerra del Agua (abril de 2000) las convicciones de uno y el desapego del otro comienzan a resquebrajarse, obligándoles a hacer un viaje emocional en sentidos opuestos.*

I am not your negro. Película de Raoul Peck, 2016. *Esta película retrata la lucha de los afroestadounidenses para los derechos civiles a partir de un texto inédito de James Baldwin (Remember this house), que ocurre en particular durante el periodo de los asesinatos de Medgar Evers, Malcolm X, y Martin Luther King.*

LOS ÚLTIMOS NÚMEROS DE LA COLECCIÓN PASSERELLE

Todos los números están disponibles en línea y descargables libremente en:
www.coredem.info

- N°23/2022 : *Finance et communs : pour une réappropriation collective de la finance* (Co-edición con Remix the Commons)
- N°22/2021 : *Démocraties sous pression. Autoritarisme, répression, luttes* (Disponible en francés y en inglés)
- N°21/2020 : *Low tech : face au tout-numérique, se réappropriier la technologie*
- N°20/2020 : *Ciudades VS Multinacionales* (Co-edición con ENCO, disponible en francés, inglés y español)
- N°19/2019 : *(Dé)passer la frontière* (Disponible en francés e inglés)
- N°18/2018 : *Eau, Bien Commun. Climat, territoire, démocratie* (Co-edición con Olivier Petitjean – Observatoire des Multinationales, disponible en francés e inglés)
- N°17/2017 : *¡Feminismos! Eslabones fuertes del cambio social* (Disponible en francés y español)
- N°16/2017 : *La vigilance sociétale en droit français* (Co-edición con Sherpa, disponible en francés)
- N°15/2016 : *Desvelando el derecho a la ciudad* (Co-edición con HIC, disponible en francés, inglés y español)
- N°14/2016 : *Multinationales : les batailles de l'information* (Co-edición con el Observatoire des multinationales, disponible en francés e inglés)
- N°13/2015 : *Clima: elegir o sufrir la transición?* (Disponible en francés, inglés y español)
- N°12/2015 : *La Prochaine Révolution en Afrique du Nord : la lutte pour la justice climatique* (Co-edición con Platform London y Environmental Justice North Africa, disponible en francés y en árabe, en versión impresa)
- N°11/2014 : *Para una información e Internet libres: Periodistas independientes, medios comunitarios, y hacktivistas se comprometen* (Disponible en francés, inglés y español)
- N°10/2014 : *La tierra es nuestra! Por la función social de la tierra y la vivienda. Resistencias y alternativas* (Co-edición con Aitec, disponible en francés, inglés y español)
- N°9/2013 : *Paysages de l'après-pétrole ?* (Co-edición con La Compagnie du Paysage)



Ritimo

21 ter rue Voltaire, 75011 Paris

Tél : +33 (0)1 44 64 74 14

www.ritimo.org / www.coredem.info

Paris, abril 2023

Realización y coordinación

Caroline Weill (ritimo)

Comité editorial

Siham Assbague (periodista & militante antirracista), **Amzat Boukari** (historiador del panafricanismo), **Amina Legrand-Mahamdou** (Bioforce – ritimo), **Danielle Moreau** (CDTM-Monde Solidaire La Flèche – ritimo), **Fania Noël** (militante, autora y ensayista afrofeminista), **Lissell Quiroz** (profesora de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Cergy), **Severine Renard** (ritimo), **Maboula Soumahoro** (profesora nombrada de civilización americana, Universidad de Tours), **Caroline Weill** (ritimo).

Traducciones

Bruno Lakmeche

Concepción gráfica

Guillaume Seyral

Diseño portada y compaginación

Clara Chambon – www.clara-chambon.fr

Derechos de reproducción

La reproducción y/o traducción de los artículos de esta publicación no solamente está permitida sino animada, con la condición de no modificarlos, mencionar la edición original e informar que Ritimo es su editor. Todos los artículos de la Colección Passerelle están en línea en el sitio de la CoreDEM bajo la licencia CC BY NC ND (www.creativecommons.org).

Ilustraciones

Salvo mención explícita de lo contrario, todas las ilustraciones de esta revista son imágenes bajo licencia Creative Commons (CC) provenientes del sitio flickr: www.flickr.com/creativecommons o de wiki commons: <https://commons.wikimedia.org>

Foto de portada

Roger Mazariegos (CC BY-SA 3.0)

Sesenta años después de la segunda ola de independencias nacionales, la cuestión decolonial sigue siendo de actualidad (y quizás ahora más).

Desde hace unas décadas, militantes y universitarixs evidencian que en términos económicos y geopolíticos, las prácticas coloniales no han desaparecido: se han reorganizado y adaptado al contexto posindependencia. Fruto de esta descolonización incompleta del mundo, en su dimensión muy concreta pero también simbólica, la actualidad de la cuestión decolonial a nivel político sigue siendo candente.

La publicación de este nuevo número de la colección Passerelle pretende esclarecer los debates, conceptos y estrategias concretas de lucha que sacuden el panorama nacional e internacional cuando se habla de "descolonizar": no se puede descifrar el presente, sus líneas de fractura y sus resistencias, sin tener en cuenta la historia que vincula a los pueblos y a las diferentes regiones del mundo.

Esta publicación busca en primer lugar explicitar algunas nociones a menudo utilizadas para infundir miedo sin estar del todo definidas por sus detractores: colonialidad, racismo de Estado, personas racializadas, interseccionalidad... para así precisar los conceptos y los análisis, lejos de los excesos de ciertos debates mediáticos y políticos. Luego, se centra en las relaciones coloniales en Francia y en el mundo, enfocándonos en la «actualidad» del colonialismo: ¿qué ha generado en las relaciones sociales, y cómo sigue moldeando las sociedades hoy? Finalmente, propone líneas de reflexión y de acción para concluir la descolonización del mundo, en todos sus aspectos: reivindicaciones a cerca de las reparaciones, organización de espacios no mixtos, autonomía de las lenguas indígenas, derribo de monumentos coloniales en el espacio público... ¿Cómo pensar el hecho decolonial para luchar con eficacia en contra del racismo, del eurocentrismo y del capitalismo?

Ritimo

La asociación **ritimo** es editora de la colección Passerelle. Ritimo es una red de información y documentación para la solidaridad internacional y el desarrollo sostenible. Ritimo está comprometido con la producción y difusión de una información plural y crítica, que privilegia las fuentes asociativas, alternativas y autónomas.



La colección Passerelle
se realiza con el apoyo de
la Fundación

Charles Léopold Mayer
pour le Progrès de l'Homme.



ISBN: 978-2-914180-96-2