

Mayo, 2014

ONTEAIKEN

Boletín sobre Prácticas y Estudios de Acción Colectiva

17

Nº

“Alteridad(es), extranjería(s) y frontera(s).
Para una cartografía de los cuerpos y las
emociones del inmigrante”

CIECS

CONICET
U N C

ONTEAIKEN (ISSN 1852-3854)
es una iniciativa del
Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social
CIECS - Unidad Ejecutora del CONICET
www.onteaiken.com.ar



ONTEAIKEN es un esfuerzo de todos los miembros del Programa de Estudios de Acción Colectiva y Conflicto Social, perteneciente al Centro de Investigaciones y Estudios sobre la Cultura y la Sociedad (CIECS) Unidad Ejecutora CONICET y UNC

Director del Programa

Adrian Scribano

Coordinador del número

María Emilia Tijoux

Coordinador General

Emilio Seveso Zanin

Consejo Editorial de la publicación

Jorge Ahumada

Flabián Nievas

Carlos Fígari

José Luís Grosso

Equipo Editorial

Emilio Seveso Zanin

Pedro Matias Lisdero

Diego Quattrini

Agustin Zanotti

Martin Eynard



Presentación

Los artículos que construyen el presente Boletín, proponen reflexionar y abrir el debate sobre los efectos que tienen los procesos de colonización, en la producción de otredad que hoy se configura en torno al fenómeno migratorio. Más allá de explicaciones superficiales que se detienen en la descripción de los problemas, los autores ingresan finamente en las lógicas que subyacen a la exclusión estructural de personas, pueblos y territorios, tanto como a los sentimientos y emociones que se arman en distintas relaciones de dominación. La extranjería de los inmigrantes parece trazar la frontera que imposibilita su inserción, al mismo tiempo que ofrece la alteridad de sus cuerpos como lugares de comprensión política donde se cruzan la clase, la “raza”, la Nación y la sexualidad. El *Otro* sigue siendo el desconocido portador de una lejanía temida que inspira desconfianza. Hemos querido dar un giro sobre esa supuesta alteridad, para pensar desde allí los lazos que la construyen.

1. Discusiones teóricas-metodológicas

El *Otro* inmigrante “negro” y el *Nosotros* chileno. Un lazo cotidiano pleno de significaciones

Por María Emilia Tijoux

A partir de resultados preliminares de un estudio sociológico que aborda las prácticas de racialización/sexualización de las vidas cotidianas de inmigrantes “negros” en Chile, el presente artículo da cuenta de algunas significaciones que estos inmigrantes y los chilenos le dan a una otredad estereotipada. El aumento de la inmigración latinoamericana en Chile ha hecho “novedosa” y problemática la presencia de unos cuerpos a los que no estábamos acostumbrados, y en torno a los cuales se reactualizan prácticas y discursos que racializan la sexualidad. Se articulan así procesos anclados históricamente en estereotipos coloniales que forman parte de la identidad nacional y de la constitución del Estado-nación chileno, para esbozar un campo teórico, práctico y metodológico poco investigado en nuestro país que da cuenta del racismo, la constitución de otredad y las realidades “raciales” inmersas en nuestra historia social. Esta situación está mediada por el trabajo inmigrante caracterizado por la pobreza y por una flexibilización precarizada que provoca ganancias en mercados donde la mano de obra inmigrante es la más buscada por la economía capitalista.

[Leer más](#) ➔ [Páginas 1 a 15]

Dominación y migraciones externas

Por Néstor Cohen

A lo largo del artículo se interpretan las relaciones interculturales como relaciones sociales de dominación porque, en primer lugar, son relaciones portadoras de tensiones productoras de asimetrías; en segundo lugar, tales tensiones se regulan desde un conjunto de códigos definidos, hegemónicamente, por la sociedad hospitante sin incluir al migrante como ciudadano y estableciendo los criterios de normalidad, de un orden que estabiliza y jerarquiza; y, en tercer lugar, la implementación del código hegemónico como regulador y legitimador de las tensiones, requiere de dispositivos de control y disciplinamiento enquistados institucionalmente.

Las instituciones tratadas son la educativa y la judicial porque se las considera dos de las instituciones centrales a través de las cuales el Estado interviene en el campo de la diversidad étnica y nacional. El artículo aporta, en primer lugar, al conocimiento de la sociedad receptora como marco dentro de la cual se construye este tipo de relaciones y, en segundo lugar, al conocimiento de los puentes que conectan a estas dos instituciones como integrantes del fenómeno intercultural.

Los datos que se analizan provienen, mayoritariamente, de una fuente primaria que dispongo a partir de proyectos que he dirigido y dirijo actualmente, integrantes de la programación UBACYT y con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA.

[Leer más](#) ➔ [Páginas 16 a 29]

Los sentimientos de pertenencia a la nación de los inmigrantes argentinos en Miami y Barcelona

Por Cécile Vermot

La presente investigación analiza los sentimientos de pertenencia a la nación de inmigrantes argentinos en Miami y Barcelona (1999-2003). El fenómeno migratorio se plantea como una “experiencia emocional” que implica negociaciones, cambios de identificaciones que pueden sentirse y expresarse emocionalmente. Tener en cuenta la expresión de las emociones con el fin de analizar el fenómeno migratorio no sólo es una nueva perspectiva, también permite adquirir una mejor comprensión de la migración como una experiencia que lleva a la ambivalencia de los sentimientos. La presente investigación muestra que la construcción de ambivalencia de los sentimientos vis-à-vis el lugar de origen y el lugar de migración esta diferente en Miami y en Barcelona. En efecto, la expresión de las emociones por parte de los entrevistados (esperanza, tristeza, miedo, enfado, bronca, amor y nostalgia), las representaciones y acciones que se asocian con ellas, dependen de la temporalidad y del lugar de migración.

[Leer más](#) ➔ [Páginas 30 a 45]



2. *Movimientos en acción*

El sujeto expropiado: extranjeros en su propia tierra

Por Laura Echavarría Canto

En este trabajo se analiza el proceso histórico de colonización estadounidense de los territorios de los que los mexicanos fuimos despojados durante la guerra de 1848, expropiación que abarcó los estados de California, Nuevo México y Texas. Se profundiza en los procesos de exclusión subjetiva de los mexicanos y en las formas de oposición que los sujetos han desarrollado, particularmente la de los movimientos pachuco y chicano. A tal fin, el artículo se divide en dos partes, en la primera se estudian tres elementos que definen la ocupación norteamericana de las tierras mexicanas. En la segunda se reflexiona en torno a las formas de oposición que los mexicano-americanos han desarrollado, en movimientos sociales.

[Leer más](#) ➔ [Páginas 46 a 58]

3. *Mirando de Re-OJO*

Estruturas de Sentimento e formação da literatura em Moçambique: a construção de uma hipótese

Por Eliane Veras Soares

Há muito a literatura se consagrou como objeto de estudo das ciências sociais, em particular da sociologia, constituindo mesmo um campo próprio dentro da disciplina, a sociologia da literatura. As análises desenvolvidas nesse campo tendem a privilegiar ora os aspectos internalistas das obras, os aspectos formais, o que dizem os textos, o texto analisado uma unidade particular etc.; ora aspectos externalistas, os condicionantes sociais da produção, a recepção da obra, entre outros. Entre estes dois polos há uma diversidade de análises que buscam integrar os dois aspectos. Neste artigo procuro estabelecer um diálogo com o materialismo cultural, que tem em Raymond Williams (1921-1988) seu principal representante, visando a construção de um objeto de análise em que a literatura se constitui como meio privilegiado a partir do qual diferentes feixes de análise podem se reconstruídos e /ou sistematizados para uma melhor compreensão de fenômenos sociais de natureza identitária, ideológica e política. No caso africano, a literatura teve papel fundante nos movimentos de libertação nacional e tem grande relevância para os processos identitários em curso no período pós-colonial. Mas não só. Por sua natureza, simultaneamente ficcional e social, a literatura permite iluminar espaços e dimensões da vida social ainda opacos ao olhar das ciências sociais. Pergunta-se, pois, de que modo a noção de estrutura de sentimentos pode ser traduzida no contexto das sociedades pós-colônias em África e na América Latina.

[Leer más](#) ➔ [Páginas 59 a 68]



Cuerpo, emociones y literatura chilena

Por Paulina Monserrat Barrenechea Vergara

Vincularnos a un corpus de textos de la literatura chilena que dan cuenta de la presencia negra, permite configurar una mirada crítica donde los puntos de anclaje ya no pueden ser los del Estado-Nación, ni los de la modernidad, sino que los de su lado anverso, la colonialidad. Más deliberadamente, desde el reconocimiento de los silenciamientos constitutivos de las narrativas, es decir, desde la *herida colonial* como esas experiencias forjadas en situaciones de marginalización, sometimiento e injusticia. En ese contexto, es a través de las inscripciones de la experiencia emotiva y corporal que nos resulta plausible, primero, dar cuenta de una serie de filamentos disruptivos en la forma de narrar al negro o negra dentro de un ejercicio de ficción; y, segundo, desmontar una lectura signada por la egopolítica del conocimiento, es decir, desde la “mirada de dios”, que borra principalmente las relaciones entre la ubicación epistémica del sujeto y sus articulaciones con procesos de explotación o sujeción.

[Leer más](#) ➔ [Páginas 69 a 79]

4. Movimientos en la Red

The Pew Research Center’s Hispanic Trends Project

➔ <http://www.pewhispanic.org/>

El Proyecto Tendencias Hispánicas (Hispanic Trends) del Centro de Investigación Pew, busca mejorar la comprensión pública de la población hispanica en los Estados Unidos. Lleva a cabo encuestas de opinión pública que mapean la mirada de los latinos sobre problemáticas sociales y política pública. También publica estudios demográficos y otras investigaciones en ciencias sociales, vinculadas a tendencias migratorias, voto latino, identidad y educación hispana/latina, adopción de tecnología, juventud, trabajo y empleo, entre otras. El proyecto es bien conocido por sus estimaciones de la población inmigrante no autorizada en EEUU.

PICUM: Plataforma para la Cooperación Internacional para Inmigrantes Indocumentados

➔ <http://picum.org/es/>

Organización no gubernamental (ONG) que tiene por objeto promover el respeto de los derechos humanos de los inmigrantes indocumentados en Europa. También busca el diálogo con organizaciones y redes con preocupaciones similares en otras partes del mundo y promueve el respeto de los derechos sociales básicos de los inmigrantes indocumentados. Aborda temáticas diversas como salud, vivienda, educación, formación, renta mínima para subsistir, vida familiar, integridad moral y física, asistencia jurídica gratuita y condiciones laborales justas.



CEMIRA: Centro de Estudios sobre Migraciones y Racismo

➔ <http://www.red-redial.net/centro-de-investigacion-1012.html>

Está formado por un grupo de investigadoras e investigadores de diversas universidades españolas y latinoamericanas, así como por expertos en migraciones, racismo, desarrollo local y cooperación para el desarrollo. Busca comprender el lugar privilegiado que ocupan los procesos migratorios en el mundo contemporáneo, reconociendo la oportunidad histórica que brindan para crear una sociedad más democrática y transnacional. Desarrolla investigaciones sobre: la inmigración y el racismo, el desarrollo local, cooperación descentralizada y codesarrollo, cooperación internacional y turismo responsable, salud y mujer, identidad y multiculturalismo, entre otras. La página contiene diversos recursos de información y publicaciones.

GRITIM: Grupo de Investigación Interdisciplinario en Inmigración

➔ <http://www.upf.edu/gritim/es/gritim/>

Es un grupo multi-departamental de la Universitat Pompeu Fabra, formado por investigadores de varias disciplinas que se interesan especialmente por los aspectos de innovación en la investigación y la gestión de los procesos de cambio que se derivan de la movilidad humana y de la inmigración. Sus objetivos básicos son fomentar la investigación teórica y aplicada relacionada con las agendas políticas y sociales.

5. Novedades del Programa

1. Conversatorios: políticas de los sentidos como base de la gestión de las sensibilidades

Desde el mes de Marzo del 2014 han tenido lugar diversas reuniones abiertas del Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos (GESEC/IIGG/UBA). Ya habiéndose desarrollado dos de estas instancias, “Política del Olfato” y “Política del Gusto”, invitamos a participar en los conversatorios restantes que proponemos como diálogos e intercambio alrededor de los siguientes ejes temáticos:

- Política de la “Audición”: 09/06/2014 - Política de la “Audición” - Oír, escuchar, hablar, dicente, oyente y espectador. Escucha y silencios: clases, edad, etnias, género. Vidas audiovisuales y cotidianidad

- Política de la Mirada: 14/07/2014 - Mirar, ver y observar. Conectados: Imagen, cuerpo y ortopedia. Espectáculo y vida para ser mirada

- Política del Tacto: 11/08/2014 - Proximidad y Distancias: geometría de los cuerpos. Virtualidad y co-presencia Prohibido tocar(se)


Destinatarios: docentes, investigadores, becarios y estudiantes interesados en la temática.



Hora y Lugar: los días lunes de 14:00 a 16:00, según se señala en el cronograma; sala de Reuniones del IIGG (se ruega puntualidad).

NOTA: los encuentros tienen un carácter de encuentro y formación; no serán “certificados”.

2. Primera Jornada de los Posgrados de Metodología de la Investigación

 Tenemos el agrado de invitarlos a participar en la PRIMERA JORNADA DE LOS POSGRADOS DE METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN: Desafíos Profesionales y Prácticas Académicas en el Campo de la Investigación y la Producción Metodológica, a realizarse los días 5 y 6 de Junio en Paraná, Entre Ríos. Dicha jornada es organizada por la Especialización en Metodología de la Investigación, Magister en Metodología de la Investigación y la Secretaría de Posgrado Fceco UNER.

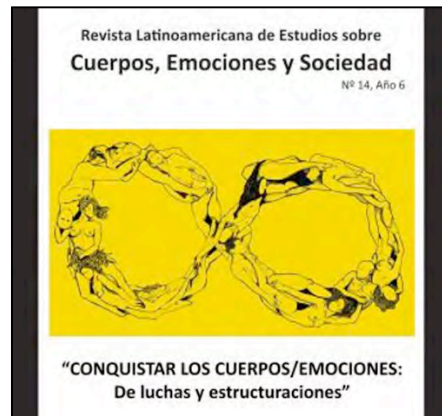
Para más información descargar el archivo adjuntado como circular.

→ [Descargar circular](#)

3. Nuevo número de RELACES: “Conquistar los cuerpos/emociones: de luchas y estructuraciones”

Presentamos con gran satisfacción una nueva edición de la Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.

Este número 14 de RELACES, reúne artículos y reseñas de investigadores de diversos países latinoamericanos que, con enfoques múltiples y pluralidad paradigmática, indagan el estado de los cuerpos/emociones en el disciplinamiento institucional, la discapacidad, la gestión de los placeres, la producción cinematográfica, las acciones colectivas y las políticas sociales.



Los cuerpos/emociones son objeto de un conjunto de políticas que las sociedades elaboran como parte de su economía política de la moral. Vivencialidades, sociabilidades y sensibilidades se hacen carne; quedan como rastro de lo social en las biografías, se incorporan con un status de prácticas prontas para la repetición desapercibida. En ese contexto es que lo diverso/diferente se convierte en un objeto de abyección provocando tensiones entre su aceptación y su expulsión. Conquistar los cuerpos/emociones implica por su parte un conjunto de disputas por descolonizar, recromatizar y autonomizar ese objeto y sus tensiones; es decir, involucra unas relaciones sociales más libres y justas que acepten y abreguen por el fin de toda conquista.

Recordamos a su vez que se encuentra abierta de manera permanente la convocatoria para la presentación de trabajos a ser incluidos en futuros números. Nuestra Revista recibe, tanto en idioma español como portugués, escritos científicos originales donde surja la “pregunta por el estatuto teórico, metodológico, epistemológico y político de

los estudios sobre el Cuerpo y las Emociones desde América Latina; los cuales – estamos convencidos– deben ser revisados y criticados, ya sea en la forma de artículos académicos o reseñas de libros de reciente aparición.

Links relacionados:

➔ [Visitar RELACES](#)

➔ [Normas de publicación](#)

4. Nuevas publicaciones ESEditora: “Inmigración paraguaya en la República Argentina. Factores explicativos y discriminación salarial” y “Las políticas hechas cuerpo y lo social devenido emoción: lecturas sociológicas de las políticas sociales”



Situándose en la compleja temática de los procesos migratorios, como un nodo central en el conocimiento de las sociedades actuales, esta nueva entrega de la Colección “Estudios Demográficos” aborda la inmigración paraguaya en Argentina. Esta corriente deviene relevante no sólo por la magnitud que representa en sí misma, sino también por todo lo que atañe a su extensa historia.

La investigación de Eduardo Torres se propone caracterizar la propensión a emigrar de los paraguayos hacia nuestro país y conocer si existe discriminación salarial. Para ello, efectúa una comparación de su situación social con la de los nativos, a través de la descomposición de brechas salariales propuesta por Oaxaca, como así también utilizando la corrección del sesgo de autoselección de los individuos realizada por Heckman.

En “Las políticas hechas cuerpo y lo social devenido emoción: lecturas sociológicas de las políticas sociales”, se busca contribuir al estudio y la comprensión de los mecanismos de estructuración en el capitalismo actual, particularmente en el caso argentino. Ello a partir de intentar conjugar una mirada de la Cuestión Social desde las políticas sociales y de cómo estas construyen y consolidan formas de ser, de hacer, de percibir, que estructuran emociones en cuerpos de millones de sujetos. En dicho contexto, la presente obra es una apuesta inaugural hacia una sociología de las políticas sociales analizadas desde y a través de las sensibilidades.

Este texto se constituye desde el fruto de intercambios, discusiones y diálogos plurales, con el objeto de problematizar las complejas (y a veces inadvertidas) relaciones existentes entre la denominada Cuestión Social, las sensibilidades y los procesos de estructuración social, de los que la política social es reflejo y parte constitutiva.

➔ [Descargar estos libros desde la editorial](#)



5. Nuevo Número de ReLMIS: “Caminos recorridos en las prácticas de las indagaciones y las enseñanzas metodológicas”

El séptimo número de la Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social, es parte de un consolidado proceso de reflexión sobre enfoques, teorías, epistemologías y prácticas metodológicas desde un contexto de producción situado en y desde América Latina. Como afirman Angélica De Sena y Graciela Magallanes en la presentación: “iniciar algún punto de vista que nos introduzca en los caminos recorridos y desenlaces de las prácticas metodológicas no es una tarea fácil; nos obliga a revisar e historizar –al menos– nuestras miradas en el cruce entre el tiempo y la tomas de decisiones.



Ello, a su vez, requiere un esfuerzo en explorar, describir, interpretar esas formas vinculantes (o no) en donde se anda a tientas entre las representaciones y las intervenciones. Buscar algunos sitios de esas exploraciones para bordear las estrategias metodológicas en el caso de la investigación en Ciencias Sociales, requiere cartografiar la historia de esos tiempos, sus duraciones y estaciones, donde hay mucho escrito acerca de lo que se puede deducir, inducir y/o dialectizar. Revisar las propias prácticas y sus consecuencias en la indagación no es tarea sencilla pero sí imprescindible”.

➔ [Visitar RELMIS](#)

➔ [Normas de publicación](#)

6. I Congreso De Investigación Cualitativa en Ciencias Sociales

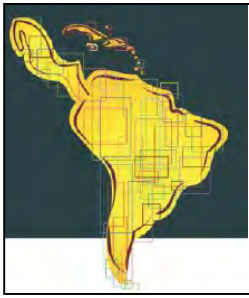
El Centro de Investigaciones Sociológicas y el Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social, invitan a participar en el “I Congreso De Investigación Cualitativa en Ciencias Sociales” que tendrá lugar en la ciudad de Córdoba, Argentina, los días 3 y 4 de Octubre 2014. En este marco tendrá lugar la mesa temática “Expresividad y Creatividad en la investigación social”, coordinadas por la Dra. Gabriela Vergara y la Dra. Claudia Gandía.

Los trabajos que formarán parte de esta mesa tienen como base la densa trama de investigación que por más de 10 años han desarrollado diversos investigadores de institucionales como el GESEC, GESSYCO y Programa de Estudios de Acción Colectiva y Conflicto Social, entre otros, suponiendo un espacio productivo de encuentro e intercambio. Particularmente, las miradas que se presentan se construyen desde una articulación epistemológica, teórica y metodológica de los estudios de la acción colectiva, la crítica ideológica y la Sociología de los Cuerpos y las Emociones.

➔ [Más detalles del evento](#)



7. I Congreso de la Asociación Argentina de Sociología



El “I Congreso de la Asociación Argentina de Sociología” (Encuentro PreALAS 2014, preparatorio para el Congreso ALAS 2015 en Costa Rica) tendrá lugar en la ciudad de Chaco los días 29, 30 y 31 de octubre de 2014, en el Campus Resistencia de la Universidad Nacional del Nordeste.

En este marco, invitamos a participar en la mesa 14 “Relaciones de producción y globalización. Nuevas perspectivas analíticas: Desigualdad, pobreza, vulnerabilidad y exclusión en el contexto de América Latina. Estructura social y la cuestión social”, en cuyo marco se revisaran dos lineamientos: por un lado, los cambios económicos, sociales y culturales derivados de la globalización que han incidido directa o indirectamente sobre la estructura familiar, las responsabilidades y las funciones a las unidades domésticas, así como en las estructuras de poder y el significado de los roles de los miembros de dichas formaciones sociodemográficas; y, por otro lado, la(s) denominadas políticas sociales en tanto intervenciones ejercidas desde el Estado.

➔ [Más detalles sobre el congreso](#)



El *Otro* inmigrante “negro” y el *Nosotros* chileno. Un lazo cotidiano pleno de significaciones

Por María Emilia Tijoux*

I

En términos generales lo “blanco” es referencia nacional versus lo “negro”, que produce la construcción estereotipada del inmigrante como un imaginario de la herencia colonial y de la diferencia dada en la constitución del Estado-nación, que buscó el progreso europeo excluyendo al “indio” y al “negro” para construir un *sí mismo blanco*. Los inmigrantes “negros” son objeto de una racialización/sexualización contenida en el proceso deshumanizador impuesto por la Colonia que esclavizó, marcó y diferenció a toda una población como “raza”. En América Latina el mercado de esclavos fue una práctica recurrente de la economía más invisibilizada en Chile, aunque en 1786 los esclavos se transaban en el mercado y costaban en promedio 350 pesos cada uno (Dubinovsky, 2007). En 1778 la presencia de esclavos se consignaba con los empadronamientos de Jáuregui que señalaba a un 9,8 de población “negra” y en 1812 con el del Obispado de Concepción (de Maule al Sur) que contabilizaba al 3,7% de la población como “negra y mulata” y de profesión “esclavos”. Las formas de esta domesticación de esclavos negros en la Conquista, la época colonial, la Independencia y la modernidad, advertían ya del ‘control racial’ de los cuerpos en las políticas de trabajo, higiene, vivienda y salud. El proyecto modernizador que usó a la “raza” como categoría de clasificación y de diferenciación social (Barrenechea y Angulo, 2011; Briones, 2004; Mellafe, 1959; Peri, 1999; Azúa, 2001; Cussen, 2009; Mejías, 2007) hoy permite dar cuenta de transformaciones históricas y de nuevas formas de racismo. Sobre las migraciones vinculadas a la “raza”, diversos estudios contemporáneos (Appia, 2000; Bashi y McDaniel, 1997; Cordero-Guzmán, Smith y Grosfoguel, 2002) descubren fases y características sociodemográficas y económicas de la migración latinoamericana actual en Chile (Martínez, 2003; Mora, 2008; Novick, 2008; y Stefoni, 2002, 2003 y 2004). La sexualidad surge en los debates sobre las formas en que la “raza”, la sexualidad y la clase producen formas de ser, sentir y actuar. Importante es la articulación racismo/sexismo abordada por el discurso feminista negro en Estados Unidos y Francia, que lleva a preguntar por las metodologías adecuadas para abordar el sexo y la “raza”, especialmente frente al ingreso crítico a la noción de interseccionalidad que arriesga uniformizar posiciones socialmente antagónicas (Dorlin, 2007; Platero, 2013). Importa la especificidad del caso chileno en el actual campo migratorio por ejemplo, en el lugar y el rol de la mujer colombiana “negra” en Chile, debido a la actualidad fetichizada y racializada de su figura. Vale también historizar los conceptos de “raza” y categorías políticas como lo “femenino”, pues la “raza” es concebida como performatividad definida por las marcas del disciplinamiento en los estereotipos coloniales (Butler, 2010). Los procesos de colonización y la conformación del Estado–

* Universidad de Chile. E-mail de contacto: emiliatijoux@uchile.cl Mis agradecimientos para el Proyecto Fondecyt Regular N° 1130203 denominado “Inmigrantes “negros” en Chile: prácticas cotidianas de racialización/sexualización”, que permite la ejecución de la presente investigación.



Nación serían momentos fundacionales de las categorías raciales y sexuales sobre los “negros”, que fundamentan prácticas del racismo contemporáneo configurando formas de odio/deseo instauradas en dichas categorías (Dorlin, 2007). La presencia de inmigrantes “negros” muestra situaciones alojadas en sus cuerpos que supuestamente se pueden percibir y diferenciar según el color, la forma, los “olores” o el “carácter cultural” los convierte en bulliciosos, violentos, ladrones y promiscuos. Discriminación, exclusión y racismo son fenómenos vistos y escuchados en situaciones e interacciones cotidianas basadas en la negritud de antes y la de ahora, que develan la alteridad fraguada en representaciones coloniales de un Otro que ‘no existe’, pero cuya ausencia arma un imaginario apartado de la realidad. La relación entre “raza”, sexualidad y migraciones adquiere características particulares y configura una relación universal desde la cual se construyen paradigmas pseudocientíficos que tienden a consolidar una mirada común sobre los inmigrantes, especialmente sobre los “negros”. El racismo surge como la producción relacional promovida por el temor y la rabia surgida de la heterofobia que realza de manera generalizada y definitiva, diferencias reales o imaginadas sobre el Otro a excluir, rechazar o expulsar. Triunfa así un discurso científicista que crea el racismo biológico y con él, la producción de una teoría racionalizada y legitimada que se incorpora al sujeto racista y al sujeto racializado. La fuerza de la Nación en dicha producción está muy presente, debido a los constantes esfuerzos identificatorios de los chilenos por un posicionamiento que los ubique en lugares superiores frente a inmigrantes que representan el peligro de una otredad que aparece como amenazante y contaminadora. Esto invita a examinar con mayor cuidado a la migración como un fenómeno vinculado a desplazamientos normales de la globalización actual que oculta discursos racistas que anteponen diferencias culturales para justificar y producir la sobre-representación de la otredad. A su vez, ello reproduce su subordinación (Memmi, 1982; Balibar, 1991; Fassin, 2009) imponiendo al racismo en un contexto nacional de producción de nacionalismos que profundizan la noción de “raza”. El lazo entre racismo, nación y clase (Balibar, 1991) señala que es el nacionalismo y la lucha entre las clases los que producirían al racismo y no las diferencias biológicas como comúnmente se piensa.

II

El estereotipo es un concepto incrustado en el lenguaje cotidiano y su definición surge como idea y concepto que las ciencias sociales han acuñado -en la línea de W. Lippmann (1922)- como “una imagen en la cabeza” que designa atributos imaginarios que categorizan y determinan formas de pensar, sentir y actuar. El estereotipo es una representación colectiva simplificadora, aplicable a individuos y a grupos determinados, una creencia exagerada asociada a una categoría (Allport, 1958) que facilita *nombrar* por ejemplo a un “negro”, asociándolo a un grupo para generalizarlo. Es un concepto útil que permite aprehender a un individuo que aprehende a otro, que lo percibe y lo aprecia, o que lo desprecia o concibe en realidades particulares y un interesante indicador de la política de representaciones, observada en los significados y percepciones de los inmigrantes y chilenos/as, según sea la posición que tienen en el campo de las relaciones sociales de la inmigración en Chile. Significar entonces los estereotipos, no es una tarea complicada cuando los datos más negativos respecto a las personas constituyen los *habitus* que luego el sentido común despliega en el campo de las migraciones actuales. El estereotipo como *doxa* debe relativizarse para desarmar los mitos que controlan el lenguaje y la vida, desde la semiología de la significación



(Barthes, 1997) hasta en modo en que las instituciones sociales admiten su interpretación y vigilan el sentido de sus significados para fortalecerlos. El cuerpo “negro” *generalizado*, contiene signos y mitos que devienen verdades y juicios legitimados vinculados a la “raza” y a la sexualidad. Así se facilita la construcción de los *clichés* de Fanon, cuando refiere al uso de la máscara negra y a la exageración del estereotipo como un todo atado al referente cultural de la cultura blanca. El “negro” y la “negra” no son más que estereotipos, fuertemente ligados a una sexualización racializada observable por ejemplo, en la “fuerza” masculina inscrita en el cuerpo que trabaja duro y que avisa al mismo tiempo de la performatividad sexual contenida en la “imagen en la cabeza” de las/os chilenas. La otredad opera como demanda de una corporalidad distinta que permite –una vez más–, la constitución de un *sí mismo* chileno blanco y por lo tanto, diferente y separado de lo que lo constituye y que se debe excluir o separar. La diferencia marca al cuerpo Otro como una forma que deshumaniza, desposee de sentimientos y en ocasiones animaliza. La forma y el color significan negativamente estos cuerpos como lugares del rechazo y del deseo descifrable en distintas manifestaciones. La percepción como medio que permite conocer el mundo exterior, se identifica con la sensación y la inmediatez inestable y singular que sirve a la adaptación. O lo que Merleau-Ponty (1994) explica como contacto ingenuo con el mundo de un sujeto que percibe, encarnado en una naturaleza que es centro de su subjetividad. Si existir es estar en el mundo, en la comprensión de lo que ese mundo significa y tener la convicción de su unidad y su coherencia, percibir al Otro es percibir su diferencia, pues es un Otro concebido como alteridad indeterminada de una extranjería inmigrante, *no blanca* que representa carencia, pérdida de referencia, anomalía e inquietud.

III

Entrego en este apartado algunas voces que significan y perciben los estereotipos sobre “negros/as” y chilenos/desde cuerpos racializados/sexualizados que hemos observado y entrevistado en el primer año de trabajo de la investigación en curso¹. Los entrevistados muestran una identificación que pone en escena diversas significaciones para la posición específica de su extranjería y una autopercepción e identificación que tiene por ejemplo, un carácter regional (caribeño) y nacional (dominicano) que supone pero nunca explicita el carácter afro o el color de la piel. A veces se prefiere la denominación “moreno”, pues se consideraría que la piel no es tan oscura y/o que el término “negro” puede ser ofensivo.

Soy caribeña, dominicana, la gente se da cuenta. No tengo problema por ese lado.
(EMT3)

¿Yo? [soy] moreno porque yo no soy negro, hay personas más negras que yo. Pero igual, hoy en día no se le puede decir negro a uno por el color. Decir moreno es mejor, porque ofende menos a la persona y se sienten menos mal las personas.
(EHT1)

¹ Los entrevistados son hombres y mujeres identificados con H/M y se agrega el número del terreno (1, 2, 3,4). Lo mismo se hace con las observaciones.



También se significan las diferencias entre chilenos e inmigrantes “negros”. Estos últimos tienen un carácter amigable e inclinado a la celebración, mientras que los chilenos serían más serios y tranquilos. La mujer chilena tendría un carácter frío, aburrido y desagradable, y un humor cambiante al momento de relacionarse con la mujer inmigrante “negra”. Dichos caracteres estarían inscritos en los cuerpos, lo que se ejemplifica por ejemplo, en la disposición al baile y a la música por parte del inmigrante, frente a la “incapacidad” de los chilenos para expresarse con el cuerpo. En esta primera instancia el discurso no presenta una explicitación del color como diferencia, sino como distinción en términos nacionales y temperamentales.

... nosotras somos mejores. ¡En todo! ¡En todo! las chilenas son muy aburridas, y pesadas. Sí que son tipo light, cambian, de repente están bien con uno, y de repente cambian, no sé qué es lo que se le mete a ellas, de repente... (EMT3)

Cada país viene con su idiosincrasia y con sus raíces, yo vengo de un país donde la gente... como que somos más fiesteros acá son más serios más como es no sé cómo explicarme (...) [Hay] más el ritmo, el sonido, otra forma de bailar distinta a los chilenos. (EHT4)

La música fue una cosa innata... la música fue por el hecho de ser (...) país de tambores y aprendimos, aprendimos... primero con el hermano, después con un amigo, grupos tocando, haciendo lo de la época y empezamos primero tropical, primero cumbia, plena (...) y de ahí no paré más, nunca, siempre trabajando en otras cosas pero siempre la música, la música, la música. (EHT4)

Yo digo que el colombiano es más alegre. Pienso que a los colombianos les gusta expresarse más, el chileno es más tranquilo. (EHT1)

En lo que atañe a las mujeres inmigrantes, éstas evidencian un discurso que enlaza racialización y sexualización cuando se identifican con el color de su piel. El concepto que permite ingresar a la racialización/sexualización -en función de los significados y percepciones-, es la “afectuosidad” construida en los lazos con el hombre. Las mujeres dispondrían de una afectuosidad *deseada* que opera en términos descriptivos (la mujer “negra” es cariñosa en oposición a la chilena calificada como fría o distante), y también como clasificación jerarquizada en términos de la posesión o la carencia de afectuosidad (la mujer “negra” es más afectuosa, es una mujer *mejor* para el hombre). El discurso jerarquiza a las mujeres de acuerdo a dicha afectuosidad, aun cuando ésta puede ser considerada simbolización de una “táctica” (de Certeau, 2000) que permite su entrada a la vida social y/o incluso laboral en Chile. En cuanto al hombre, sigue estando en una posición privilegiada, siendo su satisfacción afectiva y sexual la que establece la medida de la jerarquía, al igual que sus recompensas simbólicas, afectivas y materiales. Este ordenamiento vertical reproduce la posición dominante masculina, relegando a las mujeres a una posición subordinada y objetivada en sus cuerpos, en tanto fuentes de placer y cariño y, promoviendo su desenvolvimiento en el espacio doméstico o en espacios laborales sexualizados. Esta tensión de dominación masculina que prepondera, surge también en las interacciones laborales y cotidianas, respaldando la tesis de que la interseccionalidad analítica de los antagonismos sociales al homogeneizar reivindicaciones comunes a partir de “raza”, sexo, clase y migración, podría esconder conflictos internos de los grupos subalternos en sus prácticas y percepciones.



A los chilenos les gustan las negritas, entre más negra es mejor, sí, les gustan las mujeres mulatas (...) porque ellas [las chilenas] son muy frías en la cama, y no atienden a su pareja como es debido, nada más lo atienden el 30, en fin de mes. [No se trata de] ¡Oh! todos los días no, simplemente el sexo, porque simplemente en la cama no se atiende al hombre, hay muchas formas de complacer a su marido (...) y nosotras no, estamos en el día a día con ellos. En las buenas y en las malas (...): si, somos mejores, somos más cariñosas, estamos más atentas en todo. Más cariño. (EMT3)

Una segunda dimensión de la racialización/sexualización que se pone en juego es la “flojera”, en distintos ámbitos de las expectativas dominantes de género. La “frialidad” de la chilena es vista como indiferencia o instrumentalización económica del hombre, pero sobre todo como descuido del rol, que permite que la mujer “negra” con su afectuosidad, satisfaga al hombre física y emocionalmente. La distinción jerárquica en este caso, señala que la “negra” es *más mujer* que la chilena, exacerbando su carácter femenino. La sexualidad se racializa bajo el argumento de la eventual imposibilidad de satisfacer al hombre chileno, dado que la piel opera como concepto que sublima la totalidad del cuerpo negro. La “flojera” del hombre se significa en el trabajo, los chilenos serían “incapaces” de someterse a ritmos extenuantes y a recompensas precarias como sí lo hace el inmigrante. La energía del negro lo dispone al trabajo pesado, lo que podría corresponderse con estereotipos coloniales vinculados a la esclavitud.

Hasta ellos mismo han dicho que son flojos. (EHT2)

Mira, como en el caso de mi marido, él trabaja todos los días y ellos por nada, por una tos no van, son muy flojos, duran hasta una semana. Y él así como está, por ejemplo más o menos, va a su pega. Si son ellos que amanecen así [enfermos] y ya con eso toman una semana de licencia... Y en las mujeres igual se han visto muchas cosas, porque no sé, a las dominicanas se han visto cosas aquí (...) las chilenas son muy flojas y el hombre se queda donde le dan cariño. A los hombres les gustan las mujeres morenas porque tenemos la piel más suave. Y tú sabes que la mujer chilena tiene tanto pelo, tanto vello, que tiene la piel súper dura. Y a ellos les encanta tocar a uno por que una tiene la piel más suavcita (...) yo voy a la peluquería (...) yo me arreglo todo los domingos, ¡esa es una morena! (EMT3)

La masculinidad del inmigrante surge con fuerza, manifestada en el trabajo, la sexualidad y la “afectuosidad”. Es el estereotipo del vigor sexual del hombre “negro”, que sería preferido por las chilenas por su cuidado en el trato con la mujer, pero también por el carácter exótico de sus caricias y la aparente fantasía de un pene grande y permanentemente erecto.

Sí, que a las mujeres chilenas les gusta lo negro. (EHT1)



Mira yo he tenido varias novias, y me dicen que hasta el abrazo y el beso tienen mucho la diferencia de lo que ellos dan, es mucho de sentimiento, de cómo se entrega ¿no? y todo. (EHT2)

... a las chilenas les gustan los negros, porque lo tienen grande, dicen ellas, quieren a los negros por que los negros lo tienen duro y grande...” (risas) igual hay chilenos, hay de todo, esas son cosas de la gente, igual hay dominicanos que lo tienen chico, que lo tienen grande, eso es mundial. Si fuera por eso entonces los negros todos tuvieran mujeres, los blancos estarían solos (risas). (EMT3)

... puede que tengan razón, puede que sí, puede que no, los negros no somos todos iguales tampoco como había un chiste que... salió en una revista, que todos los negros no son iguales, después te explico [se ríe]: eran tres indios estaban uno con un taparrabito así [gesto del tamaño del taparrabo], el otro con taparrabo así y el otro con un taparrabo grande y abajo decía ‘no todos los negros son iguales. (EHT4)

Los inmigrantes significan estas percepciones sexualizadas, desde aparentes contradicciones entre la atracción sexual ejercida por sus cuerpos y la frialdad del comportamiento sexual de hombres y mujeres chilenas. El chileno es percibido como de sexualidad reprimida, pero también como hombre “caliente” y a la vez tímido, retraído, aburrido y deprimido. Como respuesta, el mercado construye y propone lugares para que esta sexualidad se tense, como el *café con piernas*², donde el chileno se entrega a la contemplación del cuerpo “negro” sexualizado, manteniendo una fachada desexualizada en el espacio público que es percibida como hipocresía por las inmigrantes, quienes declaran que el chileno entra al *café con piernas* porque es un espacio oculto a la mirada del transeúnte. Se advierte una contradicción permanente entre morbo y recato. Estos cuerpos son “mirados” -en el café donde trabajan- si bien los hombres desmienten o repliegan esas miradas con temor en los espacios públicos. Esta ‘hipocresía’ es percibida en las interacciones laborales entre los chilenos que caracterizan como aduladores de los superiores, “chupamedias”, “sapos”, envidiosos, acostumbrados a los chismes y capaces de burlarse de los demás y de sí mismos. Desde estas diferencias, significan la excepcionalidad de sus cuerpos.

Es que el chileno es caliente, porque el chileno es retraído, el chileno necesita a alguien donde nadie lo vea y de sacar de repente eso, ver de repente, eh... no sé... es morboso, eso es lo que pasa, por eso funciona mucho aquí, en invierno, acá funcionan muchas cosas que de repente el país tapa (...) acá tu andas en minifalda y poco menos te quieren violar (...) le falta un poquito de decir las cosas en la cara (...) no son felices. (EMT3)

² El “Café con piernas” es un tipo de café chileno que existe desde el período de la dictadura, atendido solo por mujeres vestidas con ropas ajustadas y a veces con muy poca ropa. Los hay abiertos, semiabiertos y cerrados con vidrios empavonados. Los clientes tienen la posibilidad de interactuar con las trabajadoras de forma muy cercana, gracias a la disposición del espacio que permite estos encuentros. Los cafés más cerrados los frecuentan hombres y actualmente son lugares de referencia para el mercado del turismo. Actualmente y debido al aumento de la inmigración las “negras” son muy requeridas en este rubro debido al interés de los chilenos por ser servidos por ellas.



Los chilenos/as desarrollan prácticas que evidencian significaciones racializadas/sexualizadas respecto a los inmigrantes a través de estereotipos sexualizados que significan como “valiosos”. El chileno ve a la mujer “negra” como celosa e interesada por el dinero, aun cuando no hay indicios que justifiquen este decir. También considera normal el acercamiento corporal y las palabras afectuosas dispensadas a la inmigrante y utiliza de modo recurrente el adjetivo “mulata”, poniendo así una etiqueta al estereotipo racializado/sexualizado.

Un hombre delgado de unos 50 años se acerca a una de ellas [inmigrante “negra”] y la saluda efusivamente con un beso en la mejilla y tomándola de la cintura mientras le dice ‘¿cómo ha estado mi reina de Saba?’. La mujer reacciona fríamente al saludo sin responderle, mientras el hombre le pone en la mano un rollito de billetes diciéndole “dígame al guatón que en la tarde le traigo las jabas”. La otra mujer junto a mí lo interpela como respondiendo al saludo inicial con una sonrisa “yo, muy bien, gracias, y usted”; “pero si usted sabe que ella es mi reina y usted mi princesa” contesta el hombre, lanzándole un beso con la mano. Al pasar tras de mí mientras se marcha el hombre me pone la mano en el hombro y me dice a corta distancia pero en voz alta “son celosas las mulatas, como lo ven a uno joven y con plata lo andan puro joteando. (Obs. T1)

Se advierte en los chilenos la idea de un virtuosismo sexual que se agrega a la afectuosidad como atributos de la mujer inmigrante cuyo cuerpo los hombres buscan, en una suerte de acuerdo social implícito que ignora su incomodidad. Esta sexualización opera por el interés chileno ante *partes* del cuerpo femenino: los glúteos; o del hombre: el pene. Se trata de la construcción de marcas físicas concentradas en la idea de una negritud racializada/sexualizada en el imaginario cotidiano chileno. Las características físicas serían indicadores de apetito sexual y “salvajería” pues los chilenos significan la negritud de modo sexualizado y la perciben como una habilidad para seducir y atraer. Lo “negro” es percibido como un color/capital incorporado para el trabajo, que surge como estereotipo por ejemplo, mediante la broma de doble sentido:

La cocinera colombiana sale a servir platos. En varias ocasiones los hombres le hablan y preguntan cosas, y en un momento un cliente llega y la saluda a ella en la mejilla afectivamente, sin saludar a las chilenas. Ella se incomoda, pero de todas formas le devuelve el saludo. (Obs. T2)

Había una inmigrante “negra” atendiendo. Vi varias miradas dirigidas con curiosidad hacia ese cuerpo. (Obs. T1)

... uno de los vendedores le dice al otro mientras mira hacia afuera a una pareja joven que se dirige hacia allí por la explanada, “cacha la gringuita”. La pareja es abordada por el garzón “negro” frente al restaurante: “guarda rucia que viene el negro”, dice riendo el hombre que esta con la balanza: “mami que será lo que quiere el negro”, canta riendo el otro mientras hace el ademán de bailar con un gran cuchillo en la mano. Intentando hacer parte del ambiente distendido, intercambio algunas palabras con los vendedores. “El negro es super simpático”, me cuentan, “es entrador... es la joyita”. “Le ha ido bien aquí en el mercado... es



bueno pa' la pega" (...) "cuando pasa una cliente, el negro salta 'al tiro', se la engrupe y zas, pa' dentro", me dice el mayor de los vendedores marcando con un gesto el doble sentido de la frase. (Obs. T1)

Los inmigrantes "negros" son vistos como poseedores de una personalidad atrayente que usa la negritud como una táctica para buscar clientes. Así se reproducen y amplifican las significaciones dadas a los estereotipos sexualizados mediante bromas homoeróticas y de promiscuidad. Los inmigrantes -en ocasiones- parecen seguir el juego y aceptar la etiqueta. Conviene destacar que su reacción frente a estos estereotipos sexualizados en el espacio público es activa, pues aparentemente siguen el juego de las bromas y de la instrumentalización de sus cuerpos vistos como objeto de deseo. La reacción de las inmigrantes "negras" contrariamente, suele ser pasiva y sin mayores manifestaciones respecto a la actitud de los chilenos.

El local se encuentra junto al baño (...) la cercanía del local con la puerta de entrada al baño permite que el inmigrante "negro" junto con la venta del producto (paltas) haga bromas a las mujeres cuando van entrando: no les dice nada, pero les sonrío, se les interpone, hace el gesto de estar bailando y tapa la entrada, la mayoría se ríe, pero algunas mujeres se muestran molestas con el 'juego'. (Obs.T1)

...le pregunto si está buena la fruta, y me dice: "claro, tú crees que yo te voy a vender fruta sin sabor como los chilenos, fresca y sabrosa está toda la fruta". Algunos hombres se ríen y yo también. Después llega un, vendedor de otro sector y lo saluda como amigo, le dice "negro" como has estado, y le hace unas bromas que no logro comprender muy bien, que hacen alusión a cierta bisexualidad u homoerotismo, algo así como: "uy, negro si te gustan los dos, con un hombre ahí, te has ganado tú plata". Se ríen los dos, él no se molesta en lo más mínimo, todo lo contrario, le sigue el juego. Después un chileno (...) se ríe y le dice: "este negro, que es chistoso, ¿oye y dejaste a tu mujer allá?" y él le dice: "sí la deje con el otro"; se ríen y el "frutero" dice: "si aquí tengo otras", se continúan, riendo, él me entrega mis bolsas, y me dice "bye", riéndose. (Obs. T1)

Su acento puede haber sido cubano o dominicano, no supe distinguir bien. En todo caso, caribeño. Cuando llegó mi turno, le pedí probar un queso de cabra, avanzó hacia el mostrador a cortarlo. Uno de sus compañeros estaba agachado hacia el mostrador, entonces él avanzó a ponerse por detrás de su compañero e hizo la mímica de 'cogérselo', entre la risa de todos los compañeros, incluido el que estaba agachado. Luego de eso, empezó a bromear con otro de los compañeros de trabajo, el que atendía la caja. No pude entender muy bien la historia, pero le decía a su compañero que tenía que tener cuidado, que si él se quedaba dormido y su polola también, el otro compañero se iba a "agarrar a la polola"... todos se reían amistosamente. (Obs. T1)

Surge una clasificación jerarquizada de los inmigrantes que muestra la invisibilización de personas que, llegadas en las mismas condiciones, no son percibidos como tales. En este sentido se enfatiza una comprensión limitada del concepto



inmigración, tal como lo advierte un trabajador chileno de un mercado de abasto habituado a tratar con inmigrantes que buscan laborar en estos lugares. Son “inmigrantes” los estigmatizados por su origen, tanto por las características de su inmigración (trabajo precario y pobreza), como por los elementos causales vinculados a los aspectos históricos, económicos y políticos que explican su situación. La inmigración los incluye pero al mismo tiempo que excluye a otros extranjeros que igualmente llegan buscando mejor vida, pero que la sociedad chilena no cataloga del mismo modo. Decir inmigrante implica referir a un estereotipo (marca, frontera) y a una imaginación y representación que se vincula tanto al origen como a las características negadas de un país, una región o una comunidad.

Sí, lo que pasa es que, bueno empezó a pasar masivamente unos 6 años atrás. Ehh, llegaron muchos inmigrantes. Normalmente la gente cruza inmigrante con negro, peruano, pero resulta que el inmigrante no es más que toda persona que está en un país que no es su país. Aquí hay norteamericanos, españoles, colombianos, europeos, dominicanos, que hay mucho ahora, hay de todo. La gente solo identifica una parte, la gente habla hoy de inmigrante, del colombiano, peruano y dominicano, pero nadie habla del argentino o del español que han llegado mucho. (EHT1)

Para llevar a cabo esta operación de clasificación y jerarquización, conjuntamente con el proceso de estigmatización que refiere a países específicos (Colombia, Perú, Bolivia, República Dominicana, Ecuador, Haití) los chilenos manifiestan poseer habilidades perceptivas y agudización de los sentidos, que les permite identificar especificidades fisonómicas y diferenciar a estas comunidades de otras nacionalidades. Estas habilidades se desarrollarían en los encuentros repetidos que construyen un racismo cotidiano basado en la supuesta experiencia de reconocimiento de características corporales y de cualidades ligadas a las formas, color, dimensión y volumen de los cuerpos. En lo que atañe a los inmigrantes, las características de cada nacionalidad se atan a características físicas vinculadas a la sexualización que permiten la diferenciación. Esta construcción racializada/sexualizada se proyecta en percepciones y significaciones que los chilenos construyen, como indicadores de atributos éticos y comportamientos, especialmente cuando se trata de trabajadores de sectores abiertos (chinos y coreanos por ejemplo), lo cual redundaría en la clasificación de inmigrantes provenientes de un mismo continente. Una última proyección venida de los significados otorgados a la “raza” se produce con los agentes de pueblos originarios (en especial Mapuche), tomando relevancia los procesos de mestizaje en tanto dispositivo biológico-político. El mestizaje de comunidades Mapuche con chilenos (conocido como “champurria”) genera una jerarquía diferenciada de reconocimiento en el mundo mapuche como en el chileno (por medio de la oposición entre mapuche/champurria/winka), identificable en la adscripción familiar patente en los apellidos, como en el color de piel, ojos y cabello. Se proyecta también un futuro de mestizajes, como un proceso dado en términos de codificación racial y sexualización. Como consecuencia, ciertas percepciones respecto de la belleza racializada/sexualizada de los cuerpos “negros” se transferirían al cuerpo mestizo.



(...) yo ya reconozco a una dominicana de una colombiana, una colombiana de una venezolana, una venezolana de una costarricense, una peruana de una boliviana, y una boliviana de una ecuatoriana. Esto porque todos somos distintos o tenemos rasgos distintos. O por ejemplo puedo distinguir a un coreano, de un japonés o de un chino, y no es por olor a ajo que dicen todos. El primero tiene cara redonda, el segundo ojos achinaos y el chino es más desordenado. Dicen el chino cochino como dice esa idea. El chino es más al lote, el coreano es más ordenado y el japonés tiene otro estilo de vida. Y la dominicana por ejemplo, la Y., que es dominicana es de ponchera, es de poncherita, pareciera embarazada, porque su guata es así. En cambio la colombiana, es de trasero más grande (...) más pechugona (...) La ecuatoriana no es fea, solo tiene rasgos indígenas. Es como las mapuches en Chile, que tienen rasgos indígenas autóctonos. Ahora en el caso de los mapuches, se fue perdiendo con los cruces, los inmigrantes que se fueron al sur, con los alemanes, las mezclas y se mezclaron y hoy viene gente indígena que es mapuche al 100% con sus dos apellidos indígenas pero de pelo rubio con ojos azules o de pelo claro con ojos verdes. No pega po'. Esas son las diferencias. Esa es la champurria. En mapuche, como mezcla. Tú puedes ser hijo de mapuche con apellido mapuche y otro español, entre comillas. Eso se llama champurria, es como mezcla, es como revoltijo, no tú te llamas AguilaPailaman, ya no eres mapuche eres champurria, yo voy a una comunidad mapuche y yo soy Aggila León, ahora si eres eres winka, que no eres mapuche. Situaciones, hay cosas como esa (...) Puede que mucha mujer de raza negra se quede en Chile, se case con un chileno blanco, más blanco que el pan blanco y nazca un hijo moreno, trigueño. De hecho una prima de mi señora en la volá con un compadre que ahora es bailarín exótico que le llaman (...) un vedeto. Ella es chilena, el es haitiano, e hicieron una vida en Chile y bueno él en un viaje falleció. La cosa es que quedó una niña. Y la niña es hermosísima. Porque la prima de mi esposa tiene el pelo crespo y él era negro. Y La hija es morena con rulo hermosa. Apoteósica, un monumento de mina. Bella po' weon, linda. (EHT1)

Otra característica relevante que construye significaciones frente a los estereotipos, es el acento y los modismos del español hablado por los chilenos y los inmigrantes. Las entrevistadas manifiestan rechazo a los modismos chilenos y a la pronunciación, considerando su propio acento como más expresivo, más claro, más apto para la comunicación y por tanto según señalan, más deseado por ser agradable para los chilenos. Sin embargo, la permanencia en Chile los ha llevado a adoptar algunos modismos locales, aunque les llama la atención el permanente uso de insultos.

... aquí hablan muy feo a mí no me gusta, a mi gracias a Dios no se me ha pegado nada (...)Y a ellos les encanta como uno habla, es que como uno, que el idioma de uno se entiende más que el de ellos. (EMT3)

Ay mijito no les entendía nada, ya que ustedes hablan un poco raro, ustedes lo saben, ustedes le cambian las palabras a las cosas, palabras que no están en el diccionario. A ustedes hay que hacerles un diccionario porque ustedes inventan las cosas (...) pero ya me estoy adaptando, pero ya entiendo todo normal. Hasta yo ahora digo '¡ah conchatumare!', '¡puta la wea!' (EMT1)



Algunos me hablan todavía y yo no les entiendo muy bien porque hablan muy rápido. La forma en cómo ellos hablan es totalmente diferente a la de nosotros, ellos me entienden a mí pero yo a algunos no les entiendo porque hablan muy rápido (...) Hay palabras todas raras acá. ¡Aquí le dicen culiado a uno! Pero como jugando, utilizan esa palabra mucho entre ellos. (EHT1)

Un atributo del habla inmigrante es el volumen de la voz. Para los inmigrantes, los chilenos hablan en voz baja, contrariamente a ellos. Hablar ‘fuerte’ en voz alta se correspondería con el mayor bullicio de las calles en sus países de origen, principalmente originado por las bocinas de los vehículos. Dicha adaptación auditiva haría inaudible el habla chilena para la escucha inmigrante, y por lo tanto, su voz alzada sería interpretada por los chilenos como gritos, indicadores de poca sofisticación e incluso como carácter escandaloso.

Uno habla en tono alto a ustedes porque ustedes hablan bajiiiito. Y si uno habla bulla la gente te mira (...) Imagínate todos los dominicanos juntos que no hablan, gritan, ellos dicen que uno grita, claro es la cultura de un país de uno que es bulloso, escandaloso (...) Cuando vas a Dominicana te vuelves loco, de la bulla hay mijo, los carros, prriii, el motor, prrr, te vuelves loco. Aquí tú no ves eso. Acá ves vehículos y todo pero no ves con esa bocina de allá” (...) [Acá] se dan vuelta y te miran, asiii, como sale, que ordinaria, ¿por qué hablan así, por qué gritan decían? ¿Por qué gritan?”. (EMT1)

De hecho eso fue una de las cosas que al principio me chocó. Hablaba más alto, gritaba un poquito más. Me he adaptado como que hablar bajito, despacio, más pausado, de hecho no me entendían y me decían a veces “por favor habla más bajito que estas gritando” y fue como que me fui adaptando a hablar bajito que me parece maravilloso de hecho que cuando me reúno con cubanos veo que hablan muy alto, como que me molesta. (EHT4)

Asimismo señalan que lo que los chilenos perciben de ellos/as, tiende a establecer un nexo entre su inmigración, su color y su pobreza. En este sentido, las diversas prácticas negativas que se promueven a través de los medios de comunicación y desde el discurso oficial chileno, sitúan a estos inmigrantes principalmente en prácticas como el consumo de drogas, la ilegalidad y la prostitución, lo cual construye estereotipos que dificultan su vida e inserción en Chile.

El domingo nos juntamos y ahí ella empieza a contar todo lo que han dicho de mí porque ella como que anda conmigo. Que tan feo que soy, que soy negro, que soy haitiano y no tengo dinero, y que soy drogadicto, y marihuanero e inventan tanta cosa. (EHT1)



Comentarios finales

Las entrevistas y las observaciones que de modo entregadas para este artículo se llevaron a cabo en cuatro terrenos consignados para este estudio (venta de productos y servicios en espacios abiertos, peluquerías, *cafés con piernas* y lugares de entretenimiento) donde los inmigrantes trabajan e interactúan. Se han mostrado percepciones y significados de la negritud que surgen diferenciadas por inmigrantes y chilenos que se afincan en estos cuerpos “negros”, como contenedores de capitales culturales y simbólicos que operarían económicamente por la vía del trabajo. Se observa un posicionamiento diferenciado de colombianos, haitianos, dominicanos, ecuatorianos y peruanos, que pasan por diversos maltratos. Por ejemplo, la “contratación” de servicios puede hacerse a viva voz, a veces con rapidez o simplemente no hacerse cuando el currículum no advierte del color de piel que se verifica en la entrevista. Durante las tareas, surgen hablas groseras acompañadas de tuteos, especialmente en aquellas labores precarias correspondientes a un trabajo flexibilizado, sin contrato y de largas jornadas. Ciertos empleadores tienden a jactarse de ahorrar cuando tienen dos o más trabajadores “negros” por el precio de un trabajador chileno. Los abusos proliferan en situaciones de urgencia, de irregularidad y de inseguridad, en un mercado de trabajo inmigrante, en razón de la tendencia económica a la circulación del capital en sectores de la ganancia, donde una fuerza de trabajo específica participa de una oferta mejor que la de otros países latinoamericanos. Por ello, la inmigración es una necesidad para las economías capitalistas mundiales: cuantitativamente como fuerza de trabajo y cualitativamente como disposición de esta misma fuerza; por lo tanto, cuando los inmigrantes “negros” - principalmente de situación irregular- son objeto ideal para lo que el capital precisa en los distintos mercados, cumplen una función particular en la reproducción de la fuerza de trabajo. En este marco, el racismo cotidiano (Van Dijk, 2007) como práctica permanente, que puede darse en forma de insulto o maltrato físico, o desde eufemismos que empequeñecen, animalizan o paternalizan, los inmigrantes “negros” pueden vivirlo como algo ‘natural’ que incide en el hecho de que consideren que su condición podría justificarse por el hecho de permanecer en un país que los ‘acoge’, donde lo que ganan siempre será más que en el suyo. Lo que ocurre en el día a día de estas vidas favorece su explotación y su desamparo, pues quedan fuera de todo derecho.

Hemos hablado con chilenos que dicen “comprender y entender” a estos inmigrantes, refiriéndose a ellos/as de modo suave, caracterizándolos por su alegría, su hablar bien, su simpatía y hasta su modestia; pero advirtiendo con palabras o gestos el conocido “a pesar de”, que marca claramente la frontera con el *sí mismo* chileno. Este modo de referirse a los inmigrantes (“fui a mostrar la guagüita negra a todo el personal de la oficina porque tenía un pelo terriblemente crespito y una nariz de botón”), abre la posibilidad de pensar el acoso racista señalado por Van Dijk, que tiene efectos negativos para la calidad de vida del inmigrante. Aunque todavía no es posible analizar la relación de estas prácticas con la construcción de identidades y con nuevas formas de racismo, podemos avanzar ideas preliminares respecto a estas últimas desde las interacciones observadas. Dada la invisibilización de la presencia “negra” que naturaliza una ausencia proveniente del discurso generalizado que sostiene que: “no ha habido negros en Chile”, el racismo se devela en lo cotidiano, en acciones y discursos que diferencian a los “negros malos” de los negros buenos” a partir de marcas físicas (negritud más o menos visible, forma del cuerpo, musculatura cuidada, altura, dimensiones sexuales) y marcas culturales generalizadas, naturalizadas y objetivadas en atributos



negativos (ladrones, narcotraficantes, prostitutas, agresivos, machistas, promiscuos, peligrosas) o positivos (buena educación, calma, respeto, ponderación, puntualidad, medida). Estamos frente a una suerte de “cercanía del inmigrante” que atrae por su exotismo siempre y cuando no *contamine, infecte* o amenace directamente a los chilenos. Los inmigrantes “negros” suelen aparecer como los nuevos bárbaros o los enemigos que escandalizan por su visible diferencia corporal. Pero también y, a partir de lo anterior, el racismo sobre estos Otros (Van Dijk, 2007), al reproducirse desde lo cotidiano, se enquistaba en las instituciones y en los medios de comunicación controlados por quienes dominan. Es la fuerza acuñada por el conocido concepto de Huntington (2005) del “choque de civilizaciones” que supone la imposibilidad del encuentro entre “blancos” y “negros”. Sin embargo el Otro permanece como reversa del Nosotros identificador, buscado por los nacionales en estos cuerpos “extraños”, en sus movimientos, gestos y, según algunos, en sus pensamientos. Pero en dicha reversa quedan atrapados sentimientos imposibles de dominar cuando se trata del deseo que acapara al cuerpo y al sentir. Las clasificaciones jerarquizadas provenientes de las significaciones del estereotipo “negro”, implican un pensamiento tipológico que precisa ser examinado desde las lógicas que hacen posible las interacciones, ya que abren la mirada hacia los racismo que se están actualmente configurando. Más allá de una sexualización marcada de los cuerpos “negros” (Tijoux, 2011) seguiremos buscando la estructuración de ese *si mismo* chileno que da cuenta de un *habitus* cobijado en la moral de nuestra sociedad. Aunque la UNESCO declarara que “la raza no existe”, conduciendo a las comillas con que debemos tratar al concepto para promover la igualdad humana, parece que en las actuales condiciones económicas de un capitalismo que gana, cuando un sistema político le abre las puertas, la “raza” sigue más presente que nunca, anclada a la clase y a la Nación. Los efectos perversos de esta posición de deconstrucción de la “raza”, siguen produciendo múltiples discriminaciones. Hoy día la “raza” se ha vuelto palabra común, posicionándose nuevamente como un término fisiognómico que busca integrar al mismo tiempo los rasgos biológicos, culturales, sociales, religiosos y económicos con el propósito de reducir al Otro a una identidad colectiva cercada por la xenofobia (Boetsch, 2008). La “raza” reparte cuerpos al campo racista legitimando el racismo, evitando pronunciarlo en nombre de los derechos humanos. Pero estos cuerpos son labios, narices, orejas y cabellos; pedazos de cuerpos aniquilados por el cuchillo o el humor según la sociedad y el momento, deshumanizados y colocados en los umbrales de la muerte (Tijoux, 2011). Seguiremos buscando los entramados que consiguen endurecer la piel nacional, obstaculizando la posibilidad de construir el conocimiento que parte de la vida cotidiana.



Bibliografía citada

- ALLPORT, Gordon (1958); *The Nature of Prejudice*, Anchor Books, New York.
- APPIAH, Anthony (2000); “Racial Identity and Racial Identification”, en *Theories of Race and Racism*, Routledge, New York.
- AZÚA, Ximena (2001); *Soy Negra pero hermosa. Testamentos de las mujeres negras de la Colonia*, acceso 15 de diciembre de 2013 en <http://uchile.cl/facultades/filosofia/publicaciones/cyber/cyber19/azua.html>
- BALIBAR, Etienne (1989); « Le racisme: encore un universalisme ». Mots. Les langages su politique N° 18, pp. 7-20.
- BALIBAR, Etienne y WALLERSTEIN, Emmanuel (1991); *Raza, nación y clase*, Siglo XXI, México.
- BARRENECHEA, Paulina y ANGULO, Pablo (2011); “A propósito del currículum escolar chileno: acercamientos críticos desde las humanidades”, *CISMA, Revista del Centro Telúrico de Investigaciones Teóricas*. N° 2, Chile.
- BASHI, Virna, y McDANIEL, Antonio (1997); “A Theory of immigration and racial stratification” en, *Journal of Black Studies*, vol. 27, N° 5, Universidad de Pennsylvania, Estados Unidos.
- BOETSCH, Gilles (2008); “Race”, en *Dictionnaire du corps*, CNRS Editions.
- BOURDIEU, Pierre (2007); *El sentido práctico*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- BRIONES, Viviana (2004); “Arica colonial: libertos y esclavos negros entre el lumbanga y las maytas”, en Chungará”. *Revista de Antropología Chilena*, Universidad de Tarapacá, Arica, v. 36, suplemento especial N° 2, pp. 813-816.
- CORDERO Guzmán, Héctor, SMITH, Robert, GROSFUGUEL, Ramón (2001); *Migration, Transnationalization and race in a changing New York*, Temple University Press, U.S., Philadelphia PA.
- CUSSEN, Celia L. (2009); *Huellas de África en América: perspectivas para Chile*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria / Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Fondo de Publicaciones Americanas, Chile.
- DE CERTEAU, Michel (2000); *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, México.
- DORLIN, Elsa (2007); *Performe ton genre, performe ta race!: Re-penser l’articulation entre sexisme et racisme a l’ère de la postcolonie*, acceso el 18 de junio de 2013 en <http://www.sophia.be>
- DUBINOVSKY, Adela, (2007); “El tráfico de esclavos en Chile en el comercio mundial en el Siglo XVII”, en Boletín Americanista.
- FASSIN, Eric (2009); “Aveugles à la race ou au racisme? Une approche stratégique” en Didier Fassin y Eric Fassin (dir.) *De la question sociale à la question raciale ?* La Découverte, Paris,
- GOFFMAN, Erving (1993); *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.



HUNTINGTON, Samuel (2005); *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Buenos Aires.

LIPPMANN, Walter (1922); *Public Opinion*, Macmillan, New York.

MARTINEZ, Jorge (2003); “El mapa migratorio de América Latina y el Caribe”, *Series CEPAL*, N° 44, Población y desarrollo, Santiago.

MELLAFE, Rolando (1959); *Introducción de la esclavitud negra en Chile: tráfico y rutas*, Universidad de Chile, Santiago.

MEMMI, Albert (1982); *Le racisme: description, définition, traitement*, Gallimard, París.

----- (1994); *Le racisme*, Gallimard Folio Actuel, París.

MERLEAU PONTY, Maurice (1994); *Fenomenología de la percepción*, Gallimard, París.

MORA, Claudia (2008); “Globalización, género y migraciones”, en *POLIS*, revista de la Universidad Bolivariana en Santiago, vol. 7, N° 20, pp. 285-297.

NOVICK, Susana (2008); *Las migraciones en América Latina*, CLACSO, Buenos Aires.

PERI, Rene (1999); *La raza negra en Chile. Una Presencia Negada*, Ediciones LOM, Santiago.

PLATERO Raquel (Lucas), POZA, Alicia (2013); “¿Cómo nos transforma el feminismo?”, en Rezola, Rodolfo, *Otra Educación es posible*, Laertes, pp. 279-298, Barcelona.

STEFONI, Carolina (2003); *Inmigración peruana en Chile: una oportunidad a la integración*, Editorial Universitaria, Santiago.

TIJOUX, María Emilia (2011); “Negando al ‘Otro’. El constante sufrimiento de los inmigrantes peruanos en Chile”, en Stefoni, Carolina (Compiladora), *Mujeres inmigrantes en Chile ¿Fuerza de trabajo o mujeres con derechos?* Universidad Alberto Hurtado, Chile, pp. 17-42.

----- (2013); “Niños marcados por la inmigración peruana: estigma, sufrimientos, resistencias”, en *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, año 20, N° 61, pp. 83-104.

VAN DIJK, Teun A. (2007) *Racismo y discurso en América Latina*, Editorial Gedisa, Buenos Aires.



Dominación y migraciones externas

*Por Néstor Cohen**

La mirada profética

La Argentina tiene una extensa y variada tradición migratoria externa. Desde fines del siglo XIX, con ritmos de diferente intensidad, y hasta mediados del siglo XX, las migraciones predominantes han sido de origen europeo. Durante todo el siglo XX y lo que va del XXI cruzaron nuestras fronteras personas de origen latinoamericano, mayoritariamente sudamericano. Durante el mismo período llegaron migrantes de origen asiático y en los últimos veinte años, aproximadamente, están llegando personas de origen africano, en su mayoría, de la región subsahariana.

Esta dinámica migratoria ha ido generando diferentes escenarios dentro de los cuales se constituyeron diversos modos de relación social entre las colectividades extranjeras residentes y la población receptora. Dos instituciones han desempeñado y desempeñan un rol protagónico en la gestación de estos modos de relación, me refiero a la escuela y al poder judicial en tanto integrantes del conjunto de instituciones a través de las cuales el Estado administra o gestiona la diversidad cultural, étnica y nacional. La administración o gestión de la diversidad la entiendo como el disponer, organizar y distribuir recursos materiales y el actuar sobre las personas, en este caso sobre las personas que interactúan en ambas instituciones, a partir de decisiones que afectan las voluntades, ideas y/o acciones de esas personas. En la escuela y en el poder judicial se materializa la acción pública sobre la población extranjera. Al interior de ellas se definen y redefinen día a día los diferentes entramados sociales, los consensos y los conflictos entre unos y otros. El proceso de socialización en la escuela y el tratamiento (sanción) de los ilegalismos en el poder judicial, constituyen y definen el lugar de cada uno, el lugar de los extranjeros y el lugar de los nativos. El análisis de la interculturalidad como fenómeno inherente a estas instituciones, permite hacer visible quién es quién en su interior.

Una de las caracterizaciones más frecuentes acerca de los migrantes externos que encuentro en los discursos producidos en ambas instituciones¹, es tratarlos como sujetos desviados, alejados del camino por el que, se supone, se transita en estos ámbitos y en la sociedad en general. Los testimonios de nuestras entrevistas podrían referirse al migrante externo como sujeto diferente, sujeto extranjero, propio de otra cultura, portador de otras costumbres o hábitos, sin embargo, la categoría que los

* Profesor titular de la Carrera de Sociología e Investigador del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales-UBA. E-mail: nrcohen@fibertel.com.ar

¹ Este artículo se basa en material empírico producido en investigaciones que vengo realizando dentro de la programación UBACYT entre 2005 y 2013, con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. En esas investigaciones se llevaron a cabo entrevistas semiestructuradas a docentes de escuelas primarias y secundarias públicas y privadas del Área Metropolitana de Buenos Aires y a funcionarios del Poder Judicial del Fuero Nacional en lo Criminal y Correccional Federal, del Fuero Nacional del Trabajo y del Fuero Contravencional de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Estos Fueros han sido elegidos porque son en los que se da la mayor presencia de migrantes externos.



unifica, y que de algún modo los homogeneiza, es la que se refiere a su condición de desviados, portadores de cierta “patología social”. Este modo de representar al migrante va expresando el pasaje de la diferencia dada en el campo de lo real hacia la desigualdad percibida en el campo de las representaciones sociales.

En las entrevistas surgen diferentes categorías de análisis. En primer lugar, identifico la *violencia* como categoría que condensa la idea de destrucción, de códigos basados en la negación de la razón (la pelea, los lesionados, el clima violento y el incremento en el índice de delitos). En segundo lugar, la *violación de fronteras* como categoría que expresa el no respeto a la norma y el avance sobre “nosotros”, generando como consecuencia la ocupación de espacios que no son propios. Pero, denota, también, la falta de control y sus consecuencias corrosivas. Una tercera categoría es la noción de *ilegalidad*, expresión de mucho protagonismo en el poder judicial. Lo ilegal demanda sanción, represión. Lo ilegal es una de las máximas expresiones de la desviación. Y la cuarta categoría alude a las *acciones premeditadas* con el objetivo de perjudicar al otro. Una categoría común que une conceptualmente a la violencia, la violación de fronteras, la ilegalidad y las acciones premeditadas es la *transgresión*. Esta alteridad es transgresora, socialmente patológica, incumplidora de la norma y “*siempre terminan en cuestiones policiales*” como señala una de los entrevistadas. Por otro lado, la quinta categoría de análisis que alude al *déficit intelectual* de los niños migrantes se posiciona conceptualmente en otro escenario, el de la *inferioridad*.

Transgresión e inferioridad condensan dos modos de construir la representación del migrante externo, la primera como expresión del incumplimiento de la norma y la segunda como expresión de la baja calificación. Ambas categorías se entrelazan y conforman una categoría central conceptualmente muy rica, la que alude a la desviación, a la anormalidad, entendida como aquello que no es como debiera ser. La desviación a partir de la ruptura con la norma, alejándose de lo que se debe hacer y de lo que se debe ser, y la desviación como expresión de la imposibilidad de alcanzar el rendimiento esperado, poniendo distancia, también, con lo que se debe hacer y cómo se debe ser.

A esta altura del análisis me resulta necesario recurrir a Becker (2009: 20) porque ha producido uno de los más ricos análisis sociológicos del fenómeno de la desviación. En este sentido apelo al párrafo con el que inicia su ya clásico libro *Outsiders*:

Todos los grupos sociales establecen reglas y, en determinado momento y bajo ciertas circunstancias, también intentan aplicarlas. Esas reglas sociales definen las situaciones y comportamientos apropiados, diferenciando las acciones ‘correctas’ de las ‘equivocadas’ y prohibidas. Cuando la regla debe ser aplicada, es probable que el supuesto infractor sea visto como un tipo de persona especial, como alguien incapaz de vivir según las normas acordadas por el grupo y que no merece confianza. Es considerado un *outsider*, un marginal.

En este sentido Becker (2009: 31) señala “(...) que un acto sea desviado o no depende entonces de la forma en que los otros reaccionan ante él. (...). El punto es que la respuesta de los otros debe ser considerada como parte del problema”. Ocurre lo mismo en los testimonios analizados, donde se observa cómo desde ambas instituciones



se posiciona al migrante externo como sujeto desviado, alejado de lo que se espera, sea por “la violencia”, “la violación de fronteras”, “el soborno”, “la mala intención”, etcétera. Este modo de referirse al migrante, el que es identificado no como individuo sino como miembro de un colectivo, y en tanto tal portador de características estigmatizantes, coincide con Becker en cuanto a mostrar que el problema está entre quienes producen estas representaciones, en la medida que éstas aluden a un “otro” trasgresor, irrespetuoso de las normas, o inferior, no apto para lo que se propone. Esta alusión expresa un modo de nombrar al “otro” que contiene significados singulares, pero coincidentes en asignarle un lugar en la red de relaciones sociales, el lugar del desviado. Baratta (1986: 95) refuerza esta cuestión señalando que “(...) para que un comportamiento desviado sea imputado a un autor y éste sea considerado violador de normas (...), es necesario que desencadene una reacción social correspondiente: la simple desviación *objetiva* respecto a un modelo o a una norma no es suficiente”. Ahora bien, esta mirada relacional, relativa, sobre la desviación no es una mirada sobre un vínculo simétrico. Que el problema esté en la sociedad receptora, en tanto ésta determina el lugar del migrante externo, es un indicador de que las relaciones entre unos y otros son desiguales.

Para entender el fenómeno de la interculturalidad desde un nivel de análisis sociológico, debo ser explícito en algunas cuestiones que considero muy importantes. En primer lugar, toda caracterización estigmatizante requiere de la expropiación de los atributos individuales y la asignación de atributos del colectivo, el sujeto “desaparece” como individuo y se resignifica como nacionalidad o etnia. Para ello es necesario objetivar al colectivo, considerarlo como unidad homogénea sin posibilidad de interpretación alguna, con existencia propia independientemente de cómo se lo conozca o cómo se suponga que es. El colectivo es como “se dice” que es. En segundo lugar, dicha caracterización integra y otorga argumentaciones a un tipo de relación social que entiendo como desigual, por lo tanto la resignificación del sujeto es un acto de dominación sobre el otro. Es posible resignificarlo porque hay una distribución desigual de poder entre las partes. Y en tercer lugar, la resultante de este proceso es la constitución del desviado, del anormal, del extraño. Pero todo esto es un hecho construido colectivamente, tal como lo planteó Blumer (1982) en diferentes momentos de su producción y retomó Becker (2009: 199); las personas “(...) hacen lo que hacen con un ojo puesto en lo que otros han hecho, están haciendo y pueden hacer en el futuro”. Este hacer colectivo no requiere que las relaciones sociales sean solo entre individuos, pueden darse entre organizaciones, instituciones, etcétera. El fenómeno de la interculturalidad es un fenómeno social y político que contiene a las relaciones sociales de todo tipo, pero las supera y condiciona.

Todo individuo o colectivo desviado integra una red de relaciones sociales en las que mantiene un vínculo asimétrico con quien define su lugar. La etiqueta que lo posiciona es la expresión visible de una representación que lo caracteriza. La etiqueta es la foto, es la imagen congelada, atemporal, que lo resignifica. Sin embargo, hay un proceso que produjo esta etiqueta y que lo ubicó y definió como desviado. A lo largo de ese proceso fue construyéndose la representación del “otro”, representación como mirada, como mirada profética. En ese proceso intervienen varios dispositivos: condicionantes históricos que configuran la estructura que cumple la función de sostén de los valores, de las ideas, que integran la representación, el Estado administrando la diversidad cultural a través de la escuela, el poder judicial y los organismos de seguridad, que según Becker (2009: 203) junto a los padres y los médicos son los actores



“(…) que tienen poder suficiente como para que sus imputaciones sean efectivas”, los mercados nacionales e internacionales causantes relevantes de los movimientos poblacionales y, a través de las cíclicas crisis económicas, productores de mayor desigualdad y mayor concentración de la riqueza y, finalmente, los medios masivos de comunicación como reproductores y legitimadores del modo en que desde el poder político y económico se trata la diversidad cultural.

Aludo a la mirada profética como relativa a la profecía. Para la Real Academia Española, una de las acepciones de “profecía” es “juicio o conjetura que se forma de algo por las señales que se observan en ello”, otra de las acepciones se refiere a “predicción hecha en virtud de don sobrenatural” y “profeta” es “hombre que por señales o cálculos hechos previamente, conjetura y predice acontecimientos futuros”. La mirada profética, factor constitutivo de la desviación como integrante de las relaciones interculturales, es una mirada que predice, que conjetura a partir de señales que observa. La mirada profética conjetura y predice la desviación del otro, como sujeto único e irreplicable, a partir de un conjunto de señales naturalizadas y adjudicadas al colectivo nacional o étnico al que pertenece el sujeto conjeturado. Para que la mirada se constituya como profética es necesario que se conciba al colectivo nacional como una entidad objetivada, que está dada, que cada vez que es tomada como referencia hay un acuerdo tácito y universal acerca de su caracterización. El profeta puede predecir porque hay cálculos y señales previos en los que se basa. En nuestro caso son cálculos y señales de un colectivo nacional y predicciones acerca de un individuo que lo integra, que se supone reproduce, irremediabilmente, los cálculos y señales que, también, se supone son atributos estables, inmutables y verdaderos de ese colectivo. Se trata de una mirada sobre el migrante externo a partir de la cual pierde su condición de persona autónoma, única, para integrar una categoría o clase, en otras palabras, para constituirse en una generalización. La mirada profética le expropia sus atributos individuales, asignándole un conjunto de atributos del colectivo nacional o étnico al que pertenece.

Esta mirada es, para nuestras investigaciones, una mirada institucional en la medida que los miembros integrantes de cada institución son portadores de códigos que hacen a dicha identidad institucional. Cuando hablan (acto en el cual hacen visibles sus representaciones), lo hacen como miembros y en el marco de la institución a la que pertenecen y en calidad de tal fueron entrevistados. Si bien la interpelación fue al sujeto, se lo abordó por su condición de integrante de la institución y se lo interpeló acerca de la institución (de “su” institución, no desde la noción de propiedad sino desde la su pertenencia e involucramiento o compromiso institucional) En síntesis, entiendo por mirada profética una mirada institucional acerca de un individuo, a partir de conjeturas elaboradas a través del tiempo acerca del colectivo nacional o étnico al que pertenece y basada en un modelo de dominación que caracteriza las relaciones sociales entre nativos y migrantes externos. Es una mirada que predice, disciplina y enjuicia a ese individuo. En ambas instituciones, funcionarios judiciales y docentes producen discursos que tratan como verdaderos y a partir de ellos ordenan, pautan y establecen jerarquías. Sus palabras profetizan.

En el caso del poder judicial estamos en presencia de una justicia patriarcal con un juez que decide sobre lo bueno y lo malo. Es una justicia en la que no hay una lógica colectiva de jurado; contrariamente, está constituida sobre una lógica vertical. Esta lógica se complementa con una filosofía político-legislativa acerca de la cual De Giorgi (2005: 82) señala, que la población inmigrada es tratada en el ámbito judicial “(…) como un grupo social potencialmente desviado, cuyos comportamientos hay que prever



y prevenir, cuyos flujos hay que contener y limitar”. Según De Giorgi (2005: 93), con quien coincido, en el ámbito judicial los migrantes son considerados “sujetos de riesgo”. En este sentido frente a las poblaciones migratorias se implementa “(...) una filosofía de control y limitación de las libertades que se basa en la representación de los inmigrantes como portadores de un peligro; un peligro que ellos constituirían en cuanto tales, no como individuos determinados, sino por su pertenencia a una categoría de sujetos ‘de riesgo’: los extranjeros”. En nuestras investigaciones esta categoría se expresa cuando se asocia, entre otros, a los paraguayos a la violencia familiar y a los colombianos, bolivianos, mexicanos y peruanos con la droga. Son sujetos de riesgo, representan una peligrosidad social. La diferencia se decodifica en desigualdad y la mirada desde el poder judicial hacia estos migrantes es profética. En esos relatos se conjetura acerca de distintos colectivos latinoamericanos, se asocia origen nacional a tipo de delito. La mirada profética, desde la institución judicial, ha construido un sujeto ontológicamente peligroso que condiciona la propia libertad de ese sujeto. En este sentido De Giorgi (2005: 94) dice, “(...) el inmigrante no comete delitos: él mismo ‘se convierte’ en un delito”.

La mirada profética no es una mirada que se organiza sólo a partir de la experiencia, del conocimiento mismo. En la mirada profética hay, también, desconocimiento del “otro”, hay supuestos, hay imágenes naturalizadas o institucionalizadas, según desde donde se mire. En esta misma línea de reflexión Zaffaroni (2006: 23) señala que “(...) el extranjero es el núcleo troncal que abarcará a todos los *molestos al poder*; por subordinados, indisciplinados o simples extranjeros. Así, como *extraños*, resultan desconocidos y, se sabe, lo desconocido inspira desconfianza y por consiguiente resulta sospechoso por potencialmente peligroso”.

Para la institución educativa podemos aplicar la misma reflexión que De Giorgi (2005: 86) utiliza para el poder judicial: la población migrante (en este caso integrada por niños y jóvenes estudiantes) tiene comportamientos que hay “que prever y prevenir, cuyos flujos hay que contener y limitar”. En primer lugar, es necesario recordar que la elección que he hecho de la escuela como marco delimitador de las relaciones sociales, de la interacción social entre nativos y extranjeros, resulta de considerarla una de las instituciones protagonistas en el desempeño de un rol estratégico para la construcción de representaciones sociales acerca del otro. Desde el marco normativo expresado por la Ley de Educación Nacional N° 26.206, sancionada en 2006, observo que al interior del capítulo II sobre “Fines y objetivos de la política educativa nacional”, en el artículo 11 inciso d), se plantea como uno de los fines y objetivos “(...) fortalecer la identidad nacional, basada en el respeto a la diversidad cultural y a las particularidades locales, abierta a los valores universales y a la integración regional y latinoamericana”, reproduciendo, simplemente, el pensamiento predominante, cargado de fuerte consenso en la población en general. Solo con un alto costo intelectual y político -y resultado incierto-, se podría poner en duda u oponerse a esta afirmación, como así también no acordar con que la escuela deba contribuir a comprender y perpetuar los conceptos de soberanía nacional y patria. Este conjunto de acciones que la escuela debe llevar adelante tiene en común la noción de nacionalidad y desde este lugar comienza a determinarse o a delimitarse la mirada sobre el otro, mirada que establece las distancias -de lejanía o cercanía- entre quienes ocupan el “lugar” de nativos y quienes el de extranjeros.

En segundo lugar, los docentes mantienen un vínculo estrecho con los alumnos y enfatizan o acotan los diferentes discursos contenidos en los textos escolares. En este sentido los docentes y los textos con los que trabajan se intersectan, de manera tal que



más allá de los discursos específicos que exponen unos y otros, los alumnos reciben significados, que dan cuenta de fenómenos y hechos, resultantes de tal intersección. Concibo la tarea docente como práctica con fuertes cargas valorativas, participando intensamente en el proceso de socialización de los niños y jóvenes que asisten a la escuela y contribuyendo en la construcción de su propia identidad, tanto en la dimensión individual como colectiva; por ello me interesó analizar los discursos como expresión de sus representaciones sociales, entendiendo a éstas como construcción imaginaria o visión que tenemos del otro. Es ese otro que construimos a partir de características que le asignamos, independientemente de su existencia real. La representación adquiere la condición de social porque no es el resultado de una voluntad individual, sino que satisface las expectativas que un conjunto de individuos, un *nosotros*, tiene de un *otro*. En otras palabras, la representación es social cuando hay consenso en torno a la asignación de características que definen al otro. Cuando se analizan los materiales producidos en nuestras investigaciones, merece destacarse que hay un modo de referirse a los alumnos extranjeros que se basa, como lo señalara anteriormente, en un discurso generalizador del “otro”. Podría mencionarse algún hecho o suceso anecdótico donde el sujeto sea individualizado, personalizado, donde se refieran características de alguien o algunos; sin embargo, es muy frecuente que el sujeto, en la sintaxis, sea el origen nacional. Por lo tanto, se habla de “los bolivianos”, “los paraguayos”, “los coreanos”, “los chinos”, “los ucranianos”, etcétera. El individuo –en este caso el alumno extranjero– pierde su condición de persona autónoma, específica, acotada a sí mismo, para constituirse en una generalización, en una categoría o tipo de sujeto. La mirada del docente le ha expropiado sus atributos individuales asignándole un conjunto de atributos del colectivo nacional al que pertenece. Este acto de expropiación y asignación es un acto de dominación, en tanto se construye una representación del otro a partir de condicionantes generales, obviando sus condicionantes particulares. De alguna manera se trata de una mirada profética, debido a que el vínculo entre el docente y el alumno extranjero, se constituye a partir de aquellas categorías que el primero tiene incorporadas respecto del origen nacional del segundo. Hay un *a priori* en el docente desde el cual condiciona la construcción de su vínculo. El individuo ha dejado de ser una unidad completa para constituirse en una parte de un todo, en otras palabras, el alumno está asediado por todas aquellas características, por todos los atributos, que configuran la identidad de su origen nacional según la mirada, obviamente, de su docente nativo. Como señala Halpern (2009: 193) “(...) la consideración de los ‘inmigrantes’ como ‘comunidad’ o ‘colectividad’ o ‘grupo étnico’ habilita, en muchas ocasiones (y sobre todo cuando es producida desde el Estado), miradas sobre los agentes sociales que, según la forma de utilización, pueden conducir a una fragmentación, esencialización y posterior homogeneización de los grupos sociales, que se conforman a la nomenclatura asignada”. El alumno migrante no tiene posibilidad alguna de hacerse de un “lugar”, de elegir libremente *su* “lugar”, el suyo es el “lugar” de su origen nacional, de su colectivo. Nuevamente surge esa marca que denota de dónde proviene el sujeto, que lo limita y lo determina fuertemente.

Esta mirada sobre el otro no solo detecta las diferencias, no solo reconoce que hay un *otro* distinto al *nosotros*, culturalmente distinto, históricamente distinto, fenotípicamente distinto, etcétera, sino que hace de esas diferencias un sistema de jerarquías, un sistema de inclusión-exclusión que crea condiciones acerca de las diferentes áreas de participación social o específicamente institucional de unos y otros. Por ello coincido con Calvo Buezas (1996: 106) cuando considera que este tipo de



diferencias no son biológicas, no son naturales, sino que configuran “(...) siempre un fenómeno histórico sociológico”. Es, entonces, en el nivel de análisis sociológico que se inscriben estas reflexiones, de manera tal que contribuye a entender de qué manera la escuela construye su mirada sobre el alumno extranjero.

Desde esa mirada profética se instala, también, la idea de la ilegalidad, la indocumentación, de algunos de los inmigrantes. Si bien no aparece como una caracterización destacada, no deja de ser un tipo de caracterización que se hace acerca del migrante externo. Considero de particular interés detenerme en esta idea de ilegalidad dado que cambia el lugar del “otro” no es “patrimonio” exclusivo del discurso del poder judicial. Apelar al concepto de ilegalidad modifica al sujeto, dado que no se lo prejuzgaría ni señalaría como portador de determinados estigmas, en otras palabras, no se trataría de un sujeto pasivo víctima de un discurso discriminatorio donde el sujeto activo es el emisor, sino que pasaría a ser un sujeto activo que eligió transitar el espacio de la ilegalidad. El discurso que califica de ilegal al extranjero, más allá de la certeza o no de su contenido, logra apelar a una señal que pareciera depender más del sujeto aludido que de quien es portador del discurso. Es una señal que tiende a tratar como objetiva la condición del otro, evitando mostrarse como resultado de caracterizaciones particulares de quien lo dice; más que una señal que se le impone al otro, es una señal que éste porta “naturalmente”. Apelar a la ilegalidad implica señalar al otro como incumpliendo con la normativa a la cual debe someterse todo individuo. Referirse a los extranjeros ilegales es referirse a un tipo de extranjero: aquel que decidió incumplir la ley, el trasgresor. La antinomia se traslada desde el eje nativo-extranjero hacia el eje legal-ilegal, por lo tanto la diferencia principal no está en la condición de extranjero sino, fundamentalmente, en la condición de ilegalidad que asume, de incumplimiento con la norma.

Entre los docentes se cristaliza una actitud muy generalizada: los alumnos extranjeros, principalmente provenientes de Paraguay, Bolivia y Perú, tienen un rendimiento escolar inferior al de los nativos. Más aún, requieren un tratamiento especial, un esfuerzo también especial, en cuanto a dedicación por parte del docente. Depende, entonces, de la decisión de éste brindar ese tratamiento, en alguna medida la integración del alumno a la dinámica de enseñanza-aprendizaje en el aula, queda *en poder* del docente. Tal como señalara para el poder judicial, se observa una lógica vertical en la relación docente-alumno. En otras palabras, se establece una fuerte relación de dependencia del alumno hacia el maestro o profesor. Este tratamiento especial, tanto si se concretizara o si se expresara como hipótesis, ubica al “otro” en un lugar vulnerable, diferente al del resto de los alumnos nativos. Es un “lugar” especial caracterizado por la debilidad, inferioridad, del “otro”. Caracterización que se refuerza cuando se hace mención a los padres de estos niños y jóvenes, configuran un “otro” externo a la escuela –“no manejan códigos de escuela”–, generando para el docente la convicción de que debe éste hacerse cargo de ocupar el lugar que no pueden ocupar esos padres. Se instala, nuevamente, la cuestión de una profunda relación asimétrica entre el alumno y el docente. En este tipo de vínculo se asienta el desaliento, la percepción de estar trabajando en vano o, más aún, como dijo un profesor de una escuela secundaria pública: “(...) es una utopía pensar que nos vamos a ocupar de los extranjeros, si no nos podemos ocupar de nosotros”. Atraviesa a estos discursos la idea de no hacerse cargo, de no ocuparse, de estos alumnos. Surge la necesidad de liberarse de esa pesada carga portadora de ilegalidad y, principalmente, de incapacidad o inferioridad



intelectual. Ilegalidad e inferioridad intelectual son los dos atributos que con más fuerza integran la mirada profética de los docentes.

En este marco representacional del otro (resultado de la intersección de lo que Bauman llama el pecado de los orígenes equivocados con el incumplimiento de la normativa, con la ilegalidad) se constituye un núcleo fuerte en torno al cual se construyen diferentes representaciones estigmatizantes de los alumnos. A partir de aquí se diseñan los perfiles propios de este otro actor social de la institución, perfiles que conllevan las señales estigmatizadoras mencionadas. A partir de aquí, entre los docentes entrevistados se instalan preguntas, dudas, reflexiones acerca de qué significa ocuparse de “ellos”, para qué hacerlo, si su origen nacional o étnico lo determina. La mirada profética adquiere ese significado que citaba de la Real Academia Española acerca de la profecía, conjeturar a partir de señales. En otras palabras, los docentes asumen naturalmente sus conjeturas, sin chances autocríticas, porque entienden las señales como evidencias producidas por la otredad, son señales de lo ajeno. En este sentido, se perciben pasivos, simplemente, observadores neutrales en un ámbito laboral que conocen y que forma parte de su rutina.

Estableciendo un puente interpretativo entre la institución educativa y el poder judicial, observo que en ambas está presente esta mirada que decodifica al migrante externo como sujeto intelectualmente inferior, con menor capacidad para el conocimiento, trasgresor, ilegal, que lo posiciona como sujeto desviado de la normalidad, como sujeto extraño. En los testimonios que analizo no hay referencias a violencia manifiesta, sin embargo, obsérvese que representarse al “otro” como inferior y/o ilegal lo conduce, *necesariamente*, al lugar de la desviación, lugar que conlleva abandono, desinterés, sanción, rechazo, estigma, entre otras caracterizaciones.

Relaciones interculturales, relaciones en tensión

La diversidad nacional, étnica, cultural o religiosa es una característica inherente a todas las sociedades contemporáneas. Más aún, podríamos decir que son manifestaciones habituales, fácilmente reconocibles o, en términos *durkheimianos*, normales de nuestro tiempo. En un sentido y uso inicial, la diversidad remite a la existencia de diferencias entre las partes que componen un todo. Se reconoce que una sociedad, una institución o un grupo social son culturalmente diversos, cuando están integrados por actores sociales de orígenes étnicos, nacionales, regionales, etc., distintos, diferentes, cuando no componen un todo culturalmente homogéneo sino que se lo identifica como culturalmente plural o heterogéneo.

Si bien se convive con la diversidad, no significa esto que esa convivencia sea armónica o basada en la mutua tolerancia. En una afirmación no demasiado arriesgada se puede expresar que en toda diversidad subyace la posibilidad de conflicto entre las partes que se reconocen distintas. La presencia del “otro” como sujeto diferente es una condición necesaria, aunque probablemente no suficiente, para formular una hipótesis de conflicto. Considero que hay tres tipos o expresiones de la diversidad que suelen sucederse históricamente en el proceso de constitución y desarrollo de los Estados modernos: aquella en la que predomina la armonía, donde las relaciones culturales no son causa de conflictos; aquella otra en la que el disenso y el conflicto hacen a su dinámica, pero entre pares donde no se han constituido polos de dominación; y, finalmente, aquella en la que la desigualdad expresa la intolerancia a las diferencias,



donde el conflicto se da entre dominadores y dominados, en otras palabras, donde la diversidad es atravesada por relaciones sociales de dominación.

Me interesa, especialmente, referirme a esta última mención del concepto de diversidad cultural, porque permite reflexionar en torno a la génesis de la estigmatización e inferiorización del otro. La igualdad o desigualdad en términos sociológicos, se da a partir de condiciones, características o señales que se le asignan o que portan - padecen- los sujetos. No es un fenómeno natural, es social y/o económicamente construida. Cuando la diversidad cultural no es diferencia sino desigualdad, desacredita al otro, lo inferioriza, ya no es un par porque se lo percibe desviado, alejado, confrontando lo que debe ser. Este proceso de adjudicar o reconocer señales que desacreditan al otro es un modo que parece basarse en atributos objetivos, pero que más allá del reconocimiento empírico, termina fundando relaciones de dominación entre nativos y extranjeros. En este sentido Bauman (2003: 88) dice que “(...) dominar significa, más que ninguna otra cosa, tener la libertad de cambiar las propias decisiones cuando ya no resultan satisfactorias; ser fuente de una constante incertidumbre en las condiciones de vida de los dominados”. Estas relaciones de dominación cristalizan un mundo que se divide entre los incluidos y los excluidos. En la mayoría de los testimonios que he analizado pude observar con facilidad cómo se califica negativamente al extranjero: sea que se alude a su condición de ilegal o inferiorizándolo en relación a sus condiciones intelectuales, sus dificultades de comprensión, su estado de pobreza que lo lleva solo a intentar subsistir, la dificultad de internalizar los códigos de la sociedad receptora, etcétera. Este modo de referirse al otro no termina en una mera descalificación o desacreditación, es un procedimiento que lo ubica, además, como trasgresor confrontado con el deber ser, a la vez que conlleva una fuerte sanción moral sobre el desacreditado, en tanto son argumentos que sostienen la necesidad de posicionar al otro en un lugar inferior, excluido, el lugar de la mendicidad, del no merecer ser atendido en su demanda o necesidad. Su lugar de desviado o trasgresor legitima, justifica, la presencia de relaciones de dominación. Son relaciones necesarias en tanto marcan la diferencia entre lo que debe ser y lo que trasgrede.

Resulta interesante observar, además, que los calificativos utilizados para con los migrantes externos omiten muy frecuentemente apelaciones referidas a sus orígenes nacionales o étnicos. En otras palabras, poco o nada se dice respecto de sus características identitarias, como por ejemplo su tradición, su religión, su historia, sus costumbres, etcétera, más aún, si se las menciona son un componente más de descalificación o son percibidas como amenaza, pero no como atributos distintivos y valorados o reconocidos como propios del origen nacional o étnico. Más aún, las referencias identitarias de los migrantes suelen estar ausentes; pareciera que existe un velo que impide verlas, reconocerlas. Coincidiendo con Wieviorka (2002: 285), podemos afirmar que este tipo de omisión revela que no solo el migrante es posicionado en un lugar trasgresor sino que, también, es sometido a un proceso de disolución de su identidad nacional y étnica. “Ya solo existen bajo la mirada de los dominadores, sea distante o protectora, están llamados o bien a disolverse, o bien a retraerse bajo formas cuyo sentido mismo se pierde; o bien, incluso, a afirmarse, pero siempre en una relación viva con la sociedad más amplia”.

Obsérvese, entonces, que en esta tercera consideración que hago en torno al concepto de diversidad cultural, coexisten dos cuestiones que le otorgan un matiz teórico diferente respecto a las otras consideraciones: en primer lugar se habla de la diversidad como desigualdad, como si la relación entre unos y otros fuera asimétrica y,



en segundo lugar, por omisión se instala, lo que llamo, la disolución de la identidad del otro, el oscurecimiento de las señales nacionales y étnicas que identifican y diferencian a ese otro actor social llamado migrante externo. Estas dos características otorgan una gran dramática a la diversidad cultural entendida dinámicamente, en la medida que se diseña un escenario en el cual, por un lado, hay un actor social favorecido en esta distribución social y económica de roles, portador de una identidad nacional y étnica reconocida y, por el otro, hay un actor social desempeñando el rol del dominado, señalado como trasgresor, culpabilizado, y con una desdibujada identidad, a veces irreconocible. Diversidad se traduce, en este caso, como desigualdad, confrontación, dominación. La mirada profética desempeña un rol conductor en este proceso de mutación.

Las relaciones interculturales de las que me ocupo son relaciones en tensión, relaciones entre personas en estado de oposición, pero constituyendo un vínculo asimétrico. El estado de tensión no necesariamente implica que estamos ante una confrontación efectiva, con violencia manifiesta. Se trata de relaciones sociales entre opuestos, con hostilidad latente, más aún, esa hostilidad puede asumir la forma de un orden que controla al otro, que lo aleja. Sin embargo, es necesario diferenciar dos tipos de tensiones que he identificado integrando las relaciones interculturales.

Hay un conjunto de tensiones que llamo *simbólicas* vinculadas a las costumbres, la religiosidad, las tradiciones que en estos testimonios se expresan, en considerar la mezcla de culturas como impidiendo el fortalecimiento de la identidad de un pueblo, de su identidad nacional, en expresar que los argentinos “tenemos el mismo tipo de vida, fuimos educados de la misma forma”, en el “me cuesta llegar más a esos chicos” de una docente, o expresiones como que “siguen viniendo acá culturas extranjeras y no vamos a rescatar jamás las raíces nuestras”. Ubico aquí todas aquellas tensiones surgidas a partir de la presencia de un código social y cultural que divide lo que debe ser de lo que está desviado, que predica acerca de los ilegalismos a través de un discurso disciplinador. Son tensiones que contienen antinomias del tipo propio-ajeno, argentinidad-extranjeridad, cultura propia-culturas extranjeras, identidad nacional fuerte-identidad nacional débil, etc. Son tensiones en estado latente que no son fáciles de observar, denunciar, identificar. El discurso multiculturalista, difundido principalmente en el mundo occidental, que admite y enaltece, la diversidad de culturas proponiendo políticas que finalmente promueven la discriminación y según García Canclini (2006: 22) “(...) prescribe cuotas de representatividad en museos, universidades y parlamentos, como exaltación indiferenciada de los aciertos y penurias de quienes comparten la misma etnia o el mismo género”, se ha naturalizado como discurso y en tanto tal no acompaña, no aprueba ninguna expresión discriminatoria basada en las diferencias culturales; es un discurso que levanta las banderas de la tolerancia intercultural pero, patéticamente, no se reproduce en políticas profundamente antidiscriminatorias. Este discurso expresa lo que se *debe decir* sobre los “otros”, lo que *está permitido decir* socialmente sobre lo ajeno, deslegitimando cualquier expresión discriminatoria, pero no ha construido políticas acerca de cómo erradicar las motivaciones y las condiciones que hacen que las representaciones sociales discriminatorias sigan vivas, latentes, pero vivas. Es por ello que las tensiones simbólicas, si bien desautorizadas por el discurso multiculturalista, están vigentes, expectantes y en estado de pureza. Ante cualquier escenario que las autorice, cualquier hecho político o económico que ubique a los extranjeros en algún lugar conflictivo, real o especialmente construido, frente a la sociedad receptora, podrán transformar estas tensiones simbólicas en acto.



El otro conjunto de tensiones interculturales las llamaré *económicas*. Se refieren a la participación de nativos y extranjeros en el mercado de trabajo, en el sistema productivo, a sus diferentes modos de apropiación de bienes y servicios, etc. Este tipo de tensiones son observables más fácilmente que las simbólicas, suelen formar parte del discurso del poder político de turno y de algunos medios de comunicación. Si bien no es la situación actual de la Argentina, lo ha sido durante la década de los noventa y en anteriores momentos del siglo pasado. Recordemos el uso abusivo que se hizo, desde el poder político, las fuerzas de seguridad y algunos medios, en torno a la culpabilidad que se asignaba a los migrantes de los países limítrofes y de Perú respecto a los altos índices de desocupación, al uso de hospitales o cuando fueron responsabilizados del aumento de la inseguridad en el Gran Buenos Aires. Son tensiones con anclajes en la realidad cotidiana, en lo inmediato. Más que referirse a lo que debe ser, como es el caso de las simbólicas, apelan a la ecuación de ganancias y pérdidas materiales, a lo riesgoso de la presencia del “otro”, a la competencia entre “nosotros” y los “otros”. Se reitera el modelo de las antinomias propio-ajeno, argentinidad-extranjeridad, seguridad-inseguridad, pero referidas a cuestiones tratadas como objetivas, resultantes de descripciones de lo que se percibe como realidad y que son utilizadas como fundamentación racional de la tensión intercultural. Cuando se dice del migrante externo que es un ilegal, que ha llegado para ser explotado, que trabaja “por la mitad de precio” o que “no tiene condiciones de trabajador”, no hay conciencia de que se le inferioriza, estigmatiza. Se asume, contrariamente, que se está haciendo una caracterización adecuada al sujeto descrito, equivalente a la realidad; más aún, se considera que tales características son empíricamente comprobables, irrefutables.

En las tensiones simbólicas advertí acerca de su estado latente, en las tensiones económicas advierto acerca de su naturalización ya que, si bien son visibles, se decodifican como normales, aceptables, propias de la realidad en que se vive. Ambos conjuntos de tensiones se intersectan de modo tal que las económicas, por ser tratadas como objetivas e irrefutables, contribuyen en la legitimación de las simbólicas, haciendo que sea muy lejana la posibilidad de tomar conciencia acerca de la grave conflictividad en el tratamiento de la diversidad cultural. Este estado tensional de las relaciones interculturales, con algunos contenidos latentes y otros naturalizados, consolida cada vez más el modelo dicotómico de los excluidos y los excluidores, modelo que es portador de una confrontación de base simbólica y otra de base económica. Es un modelo en el que las relaciones interculturales se constituyen en relaciones sociales de dominación, con dominados y dominadores, pero escindido de la conciencia colectiva, de modo tal que las diferencias entre unos y otros se transforman en desigualdad, en relaciones asimétricas, legitimadas, institucionalizadas. Esta escisión de la conciencia impide ver que la diversidad es portadora de vulnerabilidad, hay cuestiones socialmente aceptadas acerca de las diferencias nacionales y étnicas, que instalan la imagen de un migrante vulnerable o peligroso, según sea el caso, me refiero, entre otras, a la idea de que la mezcla de culturas debilita la llamada identidad nacional o que el ingreso de extranjeros al mercado de trabajo local es perjudicial para los trabajadores nativos o que la condición de indocumentado (término que prefiero al de ilegal) se asimila a desviado, marginal o al de que los niños migrantes son niños limitados intelectualmente o con retrasos de aprendizaje, etc. En este modelo de dominación los diferentes padecen no solo por su condición étnica o nacional sino también, como expresa García Canclini (2006: 53), porque son “(...) desempleados, pobres, migrantes indocumentados,



homeless, desconectados”. Luchan para que “(...) no se atropelle su diferencia ni se los condene a la desigualdad, en suma, ser ciudadanos en sentido intercultural”.

Este modelo dicotómico, de dominación, está activo y hace de las relaciones interculturales un tipo de relaciones sociales de dominación porque, en primer lugar, son relaciones portadoras de tensiones productoras de asimetrías; en segundo lugar, tales tensiones se regulan desde un conjunto de códigos definidos, hegemónicamente, por la sociedad hospitante sin incluir al migrante como ciudadano y estableciendo los criterios de normalidad, de un orden que estabiliza y jerarquiza. Por último, la implementación de un código hegemónico como regulador y legitimador de las tensiones, requiere de dispositivos de control y disciplinamiento. El polo dominante expresa lo nacional, lo normal, lo habitual; el polo dominado expresa lo extranjero, lo desviado, lo extraño. Estas expresiones integran el plano visible de un orden institucionalizado en la escuela y el poder judicial.

En tanto relaciones de dominación, las relaciones interculturales diluyen la diversidad y producen desigualdad, solo desde una política intercultural, con instituciones reproductoras de esta política que garanticen el acceso igualitario a bienes y servicios, sin núcleos representacionales estigmatizadores del “otro”, se podrá comenzar a hablar de la equidad al interior de estas relaciones, en suma, se podrá constituir una sociedad con ciudadanos en sentido intercultural.

Conclusiones

Entender las relaciones interculturales como relaciones sociales de dominación implica recodificar las diferencias culturales como expresión de la desigualdad. La producción de desigualdad tiene como objetivo limitar, dificultar o impedir el acceso a derecho de los colectivos culturalmente diferentes, concentrando el espacio de participación y contribuyendo a una mayor homogenización social, lo cual resulta funcional e instrumental para la consolidación del modelo de dominación imperante, sin hacer visible a quienes forman parte del polo de dominación beneficiado. Es muy importante el rol de los dispositivos de control y disciplinamiento porque son eficaces en el logro de metas y porque su presencia va acompañada siempre de una argumentación que, se asume, preserva a la sociedad hospitante. Controlar y disciplinar son acciones que están legitimadas en ambas instituciones, a partir del supuesto higiénico y correctivo que se le adjudica.

El fenómeno intercultural se encuentra institucionalizado en el poder judicial y la institución educativa, en tanto cada institución reconoce la existencia del fenómeno en la dinámica cotidiana que llevan a cabo sus miembros y produce un sistema de códigos - explícitos e implícitos- que regulan este tipo de relaciones a partir del cual se aplican premios y castigos. Si bien esto no impide que este fenómeno transite más allá de estas instituciones, es en ellas donde encuentro los núcleos duros que lo dinamizan. Las dos instituciones, en sus sistemas de códigos, promueven valores sobre lo normal y lo desviado, lo que se debe y lo que no, lo que se concibe como propio y aquello que es extraño. De este modo, los códigos asumen un carácter moral cuyo cumplimiento debe ser garantizado por los docentes y los funcionarios judiciales.

Como marco de ambas instituciones, que las impregna, que las condiciona, está ese modo, histórico, naturalizado, de concebirnos como una sociedad blanca, católica y referenciada con el hemisferio norte. Toda señal que recibimos de la otredad que



contradice esta autopercepción ingresa en el espacio de lo ajeno o de lo extraño. Este modelo hegemónico, es rechazado por el marco normativo y no forma parte del discurso manifiesto y público, sin embargo, está naturalizado y oculto en las representaciones sociales que transitan libremente en (cruzan los puentes entre) la institución educativa y el poder judicial. Mientras se sigan produciendo criterios de verdad basados en este modelo, las relaciones interculturales deberán ser interpretadas como relaciones sociales de dominación y las diferencias culturales se expresarán como desigualdades sociales, económicas y políticas.



Bibliografía citada

BARATTA, Alessandro (1986); *Criminología crítica y crítica del derecho penal. Introducción a la sociología jurídico-penal*. Siglo XXI, México.

BAUMAN, Zygmunt (2003); *Comunidad*. Siglo XXI, Madrid.

BECKER, Howard (2009); *Outsiders, hacia una sociología de la desviación*, Siglo XXI, Buenos Aires.

BLUMER, Herbert (1982); *Interaccionismo simbólico*. Ediciones Hora, Barcelona.

DE GIORGIE, Alessandro (2005); *Tolerancia cero. Estrategias y prácticas de la sociedad de control*. Editorial Virus, Barcelona.

CALVO BUEZAS, Tomás (1996); “Racismo”, en Javier Blázquez Ruiz (coord.), *Diez palabras claves sobre racismo y xenofobia*, Navarra: ediciones Verbo Divino.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (2006); *Diferentes, desiguales y desconectados*. Gedisa, Barcelona.

HALPERN, Gerardo (2009); “Continuidades: desigualdad y diferencia en la inmigración paraguaya en la Argentina” en Néstor Cohen (comp.), *Representaciones de la diversidad: trabajo, escuela y juventud*. Ediciones Cooperativas, Buenos Aires.

WIEVIORKA, Michel (2002); “La diferencia cultural como cuestión social”, en E. Terrén (comp.) *Razas en conflicto*. Ediciones Anthropos, Buenos Aires.

ZAFFARONI, Eugenio (2006); *El enemigo en el derecho penal*. Ediar S.A. editora, Buenos Aires.



Los sentimientos de pertenencia a la nación de los inmigrantes argentinos en Miami y Barcelona

Por Cécile Vermot*

Introducción

La migración es una ruptura biográfica que puede entenderse como una bifurcación en la vida de un individuo. Esta bifurcación comporta un trabajo de negociación reflexivo (consigo mismo), discursivo (con alter) y simbólico (con el mundo social) que se expresan emocionalmente. Las emociones no fueron analizadas de forma sistemática en el sub-campo de la sociología de las migraciones. No obstante, algunos autores mencionan a veces el hecho de que los migrantes pueden encontrarse en una ambivalencia de sentimientos entre "aquí" y "allá" después de su migración. Esta perspectiva, se detecta desde el principio de la sociología de la migración como lo refleja el libro *El campesino polaco en Europa y América* de William Thomas y Florian Znaniecki (1918). Siguiendo sus perspectivas, otro líder de la escuela de Chicago, Robert Park, considera también la migración como un fenómeno social por lo cual se debe analizar los "aspectos subjetivos". Para él, el migrante es un "hombre marginal" (1928), que pertenece a dos mundos y que, por ello, los idealiza y crítica al mismo tiempo. Frente a esta doble identidad, los migrantes sienten discordia y antagonismo, atracciones y repulsiones que causan un cierto malestar, una ambivalencia. No obstante, como lo subraya Roger Bastide, la migración no es necesariamente una lágrima, un drama, porque frente al desarraigo, los migrantes ponen en marcha mecanismos psíquicos que les pueden permitir hacer un "principio de ruptura". Así, la ambivalencia de sentimientos que sienten y/o expresan los inmigrantes no tiene que verse como un fenómeno patológico, sino como un fenómeno social (Cuche, 2009). Robert K. Merton y Elinor Barber fueron los sociólogos que teorizaron la ambivalencia al nivel social basándose en los textos de Eugen Bleuer y de Sigmund Freud. El concepto de "ambivalencia emocional" fue en efecto acuñado por el psicoanalista Eugen Bleuer para describir el estado mental de la esquizofrenia¹. Para Robert K. Merton y Elinor Barber, la ambivalencia no se da sólo debido a factores psicológicos, sino que también se produce debido a factores sociológicos: "las teorías sociológicas están relacionadas con el proceso a través del cual las estructuras sociales generan las circunstancias en que la ambivalencia está integrada (*embedded*) a los estatutos sociales" (1976:8). Yendo más allá del nivel psicológico, describen a los migrantes como personas que combinan la ambivalencia cultural y la ambivalencia de estatus (1976:12). En cada perspectiva de estos autores clásicos, algunas emociones pueden ser identificadas, pero nunca están analizadas de manera sistemática. Este artículo, se propone explorar la formación de la ambivalencia de los sentimientos frente al lugar de origen y lugar de destino de los

* Doctora asociada al Centre Population et Développement – Unité Mixte de Recherche 196 - Paris Descartes – Institut National d'Etudes démographiques – Institut de Recherche pour le Développement. E-mail de contacto: cecilevermot@gmail.com. La autora agradece a Angélica María por su revisión del español.

¹ Sigmund Freud lo ha popularizado para describir la psicosis. El término de ambivalencia le permitió describir la yuxtaposición de amor y odio que la gente puede sentir ante el mismo tema, persona, representación y/u objeto (1905).



migrantes argentinos de clase media que emigraron por la crisis económica, social y política que enfrentó Argentina a principios del año 2000. Las relaciones emocionales, como el sentido físico y su expresión a través del cuerpo y del discurso, son construcciones sociales específicas que pueden cambiar con el tiempo y el contexto. Las emociones tomadas en cuenta en esta investigación son específicas a la situación vivida por los argentinos. Para dar un valor heurístico a esta investigación, este trabajo se inscribe en una comparativa de las emociones expresadas a través del discurso de los emigrantes argentinos a Miami y Barcelona.

Los sentimientos de pertenencia y la migración

En este trabajo, no se harán distinciones entre las emociones y los sentimientos. Desde esta perspectiva, seguimos a Arlie Hochschild que no hace distinciones entre las emociones y los sentimientos que son para ella: “el fruto de una cooperación entre el cuerpo y una imagen, un pensamiento y un recuerdo - una cooperación de la cual el individuo es consciente” (Hochschild, 2003). Las emociones se encuentran en el centro de la subjetividad (Costalat-Fourneau, 2008); son el vínculo subjetivo entre los individuos y las representaciones o estatus cognitivos (Sabini y Silver, 1982:187-190). La producción subjetiva individual se hace siempre gracias a las relaciones con los demás. Es decir, que la subjetividad se encuentra a nivel individual pero está siempre vinculada a la producción de las subjetividades colectivas “(...) que se construyen entorno a nosotros y a su relación con ellas” (Mora Malo, 2008). Las pertenencias, es decir las identificaciones y representaciones e imágenes mentales que forman la subjetividad, se construyen y se mantienen gracias “al sentimiento de considerarse a sí mismo como parte de una familia, de un grupo o de una red” (Bourdieu, 1980), y están formadas gracias a los “sentimientos” (Guilbert, 2005). Estos “enlaces afectivos” de una persona con “algo” o con “alguien” que permiten que se construya un sentimiento de pertenencia se mantienen con el tiempo a través de la memoria. Así, su construcción depende del sistema de memoria de una sociedad dada (memoria colectiva, individual y social), en exterioridad e interioridad. En esta perspectiva, las emociones sentidas y/o expresadas al nivel individual están relacionadas con las representaciones de la narrativa nacional de una "comunidad imaginada" (Anderson, 1983). Analizar las representaciones compartidas que son constitutivas de la memoria permite entonces entender la significación de las conductas de los individuos en cuanto a la creación, mantenimiento y/o transformación de la pertenencia a la nación.

De las emociones podemos también decir que son un tipo particular de orientación de la acción² (Elster, 1998; Nussbaum, 2003). La disyuntiva entre las representaciones y la realidad implica un despertar emocional (Turner y Stets, 2005) a nivel colectivo e individual que puede llegar a acciones específicas según la emoción sentida y la producción de la subjetividad de los individuos. Las relaciones emocionales pueden ser analizadas teniendo en cuenta la experiencia y la expresión diferenciada de las emociones y de la acción que conllevan según la construcción de las subjetividades de los individuos. Así, los modelos de la pertenencia social pueden analizarse a través de las “reglas de los sentimientos” de una sociedad dada que impiden una “gestión de los sentimientos” de los individuos³, es decir “el acto a través del cual el individuo intenta

² O de la no posibilidad de acciones como, por ejemplo, la apatía.

³ El trabajo emocional es diferente de la «supresión» o del «control» emocional. Estos dos últimos términos sugieren un esfuerzo orientado solamente a la perspectiva de reprimir o impedir un sentimiento.



cambiar el grado y la cualidad de una emoción o de un sentimiento” específico (Hochschild, 2003). No obstante, si las emociones compartidas crean un vínculo entre los individuos, esta unidad sigue siendo una ilusión ya que una nación puede ser dividida por el origen étnico, genérico, de clase social, etc. En esta perspectiva, las emociones analizadas permiten realizar un estudio de las fracturas entre diferentes grupos o clases en una nación dada.

Clase media argentina social y política y la crisis económica

La elaboración simbólica de la clase media en Argentina, empezó a tener lugar a principios del siglo diecinueve cuando los migrantes europeos⁴ llegaron a este país. La construcción simbólica de la clase media se mezcla con la construcción de la narrativa argentina. Esta última está así formada a través de tres representaciones: i) Argentina es una nación constituida por blancos europeos, ii) es un país educado y avanzado y iii) es un país rico y autosuficiente (país de las vacas *gordas* y el *granero del mundo*). El sentimiento de pertenencia de un grupo definido como clase media se hizo a través de la cristalización de las diferencias sociales, sobre todo con la clase popular, por tres factores distintos: i) la percepción de una diferencia de los migrantes europeos y de sus descendientes, es decir la clase media, con la clase popular y la élite, ii) la cristalización de estas diferencias a través del discurso político y específicamente desde el gobierno de Juan Domingo Perón y iii) su teorización académica desde los estudios del sociólogo italiano Gino Germani. En los años 50, ya existía una distinción objetiva de clase que se constituyó a través de los cuerpos de trabajo y también una distinción subjetiva de lo que significaba ser un argentino de clase media.

Sin embargo, esta transmisión también ocurre a través de la idea de que los individuos dentro de esa clase comparten la imagen de un futuro histórico común (1983). En Argentina, este devenir histórico se basa en la posibilidad de progreso social de una generación a otra, a través del trabajo y la educación. Por otra parte, este relato no es fijo. Las representaciones están sujetas a cambiar con el tiempo como las emociones asociadas a estas representaciones. Por último, un viaje se puede hacer entre las representaciones de la narrativa de la comunidad imaginada y la realidad que vive la gente, como fue el caso a finales de la segunda presidencia de Carlos Menem. De hecho, en la década del 2000, pero sobre todo después del corralito⁵, una parte de la población argentina, especialmente una parte de la clase media, "ha experimentado una devaluación en términos de estatus, el empleo y el reconocimiento social" (Minujin y Anguita, 2004).

No todas las personas que formaban parte de la clase media se vieron afectadas de la misma manera por las políticas neoliberales. A partir de los años 90, la clase media se dividió entre los “ganadores” y los “perdedores”. Los primeros podían seguir teniendo el estilo de vida que les permitía identificarse con la clase media; mientras los segundos sentían decaer su nivel de vida, formando progresivamente la clase de los "nuevos pobres" (Minujin y Anguita, 2004). Durante este período se fundamenta todo lo que

⁴ Al principio de la construcción de la narrativa argentina la clase media no existía de forma subjetiva ni objetiva pero podemos notar que los migrantes europeos que formaron luego esta clase venían todos de la clase media en su país de origen.

⁵ El corralito fue acuñado en 2001 por el periodista y economista Antonio Laje, en una columna del programa de Daniel Hadad para describir la restricción de la libre disposición de dinero efectivo por el gobierno de Fernando de la Rúa en el mes de diciembre de 2001.



significa ser parte de la clase media, lo que se vio cuestionado y también lo que simboliza la “Argentina”. Los “perdedores” no pudieron encontrar las referencias tradicionales que en el pasado les permitieron comprobar su identidad de persona formando parte de la clase media lo que les llevo a una disyunción entre la construcción de su subjetividad y la realidad que vivían. La drástica disminución de su poder adquisitivo y el aumento del desempleo llevaron a la destrucción progresiva de los pilares sobre los que se basó la construcción de su subjetividad. Todo el fundamento de lo que significa ser parte de la clase media se encontraba en duda. Esta disyunción entre las representaciones subjetivas que habían formado parte de la clase media y la realidad que vivían gobernó al final de la segunda presidencia de Carlos Menem. Cuando Fernando de la Rúa sucedió a Carlos Menem tomó un país con desempleo y creciente pobreza. La fragmentación de la Argentina como " comunidad imaginada " empujó parte de la clase media a los caminos de la emigración, principalmente a Estados Unidos y España.

La emigración argentina a Miami y Barcelona

La situación catastrófica en Argentina tuvo como consecuencia una ola de emigración sin precedentes que empezó progresivamente en el año 2000 para tener un pico en los años 2001 y 2002 y caer otra vez en el 2003, después de la elección de Néstor Kirchner⁶. Los argentinos eligieron migrar a España y a Estados Unidos (Melamed, 2002). La migración argentina hacia España es una migración antigua y fue, hasta la crisis de 2001, moderada (Actis y Esteban, 2008). Como han notado Actis y Esteban, desde la crisis de 2001 se efectuó un boom de la migración: “tres años después del Corralito llegaron más personas desde Argentina que los que se habían establecido a lo largo de más de dos décadas” (2008). Formando ahora el tercer colectivo nacional en España, los argentinos pasaron de 60,020 en 1999, de los cuales 40.767 tenían la nacionalidad española; a 84.872, 47.247 con la nacionalidad española en 2001. En 2005, eran 260.887, 75.010 con la nacionalidad española según el Instituto Nacional de Estadística.

En cuanto a los Estados Unidos, eran 100.864 personas en el 2000 y 185.618 en el 2005 (Census)⁷. Por razones históricas y políticas entre Argentina y estos dos países, pero también por razones de facilidad migratoria, se nota un aumento más importante en España que en Estados Unidos⁸. No obstante, también se dan similitudes entre los colectivos de estos dos países en cuanto al sexo de los inmigrantes, a la edad media, similar entre los dos países y al hecho de que son mayoritariamente grupos familiares quienes eligieron migrar. Por último, geográficamente, la migración de los argentinos se concentra en zonas específicas en ambos países.

⁶ Por esta razón, los entrevistados fueron elegidos según su fecha de migración entre el final del gobierno de Fernando de la Rúa en 2000 y la elección de Néstor Kirchner en 2003.

⁷ Como para la contabilización de los argentinos viviendo en España, aquí se habla de la gente que ha nacido en Argentina y de nacionalidad argentina. Tomando en cuenta también a los inmigrantes ilegales, algunos investigadores aumentan el número a 400.000 argentinos en Estados Unidos.

⁸ No obstante, al principio de los años 2000, estos dos países conocieron al mismo tiempo un aumento de la migración procedente de Latinoamérica. Así, en 2004, el porcentaje de inmigrantes latino americanos en Estados Unidos y en España era más o menos similar. Representaba 12% de la totalidad de los inmigrante en Estados Unidos y 10% en España (Connor y Massey, 2010).



En España se concentra en la comunidad de Cataluña y la comunidad de Madrid donde había respectivamente 65.000 y 40.000 argentinos en el 2007 (Actis y Estaban, 2008). En cuanto a Estados Unidos, los Argentinos ese mismo año se concentraban en tres estados: Florida: 48.856; California: 38.795; y Nueva York: 22.654 (Census). Los argentinos se encuentran mayoritariamente en metrópolis costeras. En el 2007, se contabilizaron 20.000 Argentinos en Barcelona (Actis y Estaban, 2008) y 25.659 en Miami (Census). Barcelona y Miami son dos ciudades donde la economía del turismo es importante y donde dos idiomas, el castellano y catalán en Barcelona y el castellano y el inglés en Miami, conviven aunque sea de forma legislativa distinta (Provencal, 1997; García, 1997; Portes y Stepick, 1993).

Datos y metodología

La elección del método de trabajo se llevó a cabo teniendo en cuenta dos aspectos: el enfoque del investigador y el objeto de estudio. Así, el investigador debe determinar lo que quiere tener en cuenta: los sentimientos, las prácticas, los estados cognitivos o fisiológicos. El objetivo inicial del presente estudio es entender las emociones que construyen la ambivalencia frente a la nación de los migrantes argentinos. Así, se ha privilegiado la recolección de datos a través del método cualitativo. Las entrevistas han permitido estar más cerca de los estados cognitivos de los participantes. Las preguntas del cuestionario son de carácter general, abierto y se dividen en catorce sub-temas que permiten tener en cuenta las diferentes etapas de la migración. No se ha dicho a los entrevistados que se trabaja sobre las emociones para reducir al mínimo la "retórica de control" (Rosaldo, 1991). En efecto, como lo nota Rosaldo, hacer preguntas sobre las emociones lleva a una persona a tener un discurso *sobre* las emociones. Puede también llevar a los entrevistados a expresar emociones cuando no las han vivido. En esta perspectiva, también es posible que hayan sentido emociones que no se han expresado durante las entrevistas.

Las entrevistas fueron organizadas en una tabla de Excel en castellano. Esto permitió hacer una comparativa automatizada por temas o búsqueda de palabra-emoción específica y limitar el sesgo interpretativo que puede llevar a una simple agrupación de las lecturas de las entrevistas transcritas. El lenguaje humano tiene un efecto pragmático, en el sentido de que los lingüistas lo incluyen en el análisis del discurso. Por lo tanto, las personas pueden utilizar términos vagos para describir las emociones. Así, la búsqueda no se limitó a una palabra-emoción. Se ha buscado también expresiones que pudieran expresar la emoción. Por ejemplo, la esperanza es una emoción que está vinculada con el futuro. En esta perspectiva he seleccionado los extractos de entrevistas que relatan una idea de futuro en cuento a la migración para codificarlos como una expresión de esperanza. Una vez que la codificación fue completada y las emociones seleccionadas, se hizo una comparativa con la definición teórica de estas emociones y la forma de expresarlas por los entrevistados. Las siete emociones (*esperanza, tristeza, enfado, bronca, miedo, amor y nostalgia*) analizadas para la comprensión de la ambivalencia de los sentimientos frente a la nación fueron seleccionadas por un análisis continuo y preciso de las entrevistas. La comparación de los dos campos ha permitido objetivar estas emociones y tener una comprensión global de la ambivalencia de los sentimientos durante el proceso de migración.

Se han realizado 30 entrevistas en Miami de las cuales 18 tienen como protagonista a mujeres y 12 a hombres, y 20 entrevistas en Barcelona, de las cuales 10 se han



realizado a mujeres y 10 a hombres. También se han hecho cinco entrevistas en Argentina. Todas las entrevistas fueron en castellano y sin intermediario. La selección de los participantes se realizó a partir de su fecha de llegada, entre 1999 y 2003. El pico de la crisis fue en 2001. No obstante la emigración de los argentinos empezó en 1999 para tener su pico en 2001 y finalmente decrecer en 2003, año de la elección de Nestor Kirchner que marca una etapa en la historia de Argentina. Los entrevistados formaban parte de la clase media en Argentina. No obstante, la clase media se subdivide en grupos diferentes (Adamovsky, 2009) y se nota una diferencia entre los migrantes a Miami y a Barcelona. En efecto, las personas que migraron a Miami son más empresarios y las que migraron a Barcelona son más de profesión liberal. Las emociones expresadas por los individuos son específicas de una clase social dada. Formaban todos partes de la clase media en Argentina. Sin embargo tal vez no expresan las emociones que podrían haber sentido los argentinos de la clase obrera o la élite.

Resultados

Los encuestados expresan en Miami *bronca* y *enfado* vis-à-vis Argentina. La *bronca* es la expresión de la indignación de los encuestados frente a la restricción de sus derechos por los políticos. Es una expresión de indignación ante la injusticia experimentada por algunos argentinos en su país y la falta de respeto de las instituciones gubernamentales y financieras durante la crisis⁹. La *bronca*, está también vinculada a la sensación de pérdida de la dignidad, a la caída objetiva y subjetiva de los individuos de la clase media en la categoría de "nuevos pobres". La *bronca* se relaciona con el trauma que experimentaron durante la crisis. Esta apreciación está ligada también a la *tristeza*, sentimiento relativo a la pérdida. La *tristeza* frente a la repetición de la *bronca* marca la repetición del comportamiento indigno del poder político, de la historia de Argentina que sería como un "círculo". En efecto, esta repetición de los acontecimientos históricos catastróficos lleva a la reiteración de dos emociones experimentadas en el pasado: la *bronca* y el *miedo/ansiedad*. El caos vivido en los años 90 dio lugar a la lesión y se superpuso a las "cicatrices abiertas" de la época de la dictadura. Los diez años del gobierno de Carlos Menem estuvieron marcados ciertamente por el uso de los crímenes de violencia que sufrieron los ciudadanos argentinos perpetrados por la policía. Al final del período menemista se unió el temor de la dictadura política y económica. Los crímenes cometidos durante la democracia se añadieron simbólicamente a los cometidos durante la dictadura. El *temor* se acompañaba esta vez por la ansiedad acerca del futuro. Los participantes expresaron un sentimiento de impotencia frente a estas repeticiones históricas, los ataques de la policía, pero sobre todo frente a la caída económica y simbólica. Durante este período, en una sola noche, las vidas de los encuestados podían cambiar dramáticamente. Un día tenían ahorros suficientes para una jubilación cómoda y al día siguiente, nada. Un día pueden comprar la leche y el yogur para sus hijos y al día siguiente lo mínimo para comer. Se encontraban desarmados. Ninguna de las acciones para contrarrestar la caída económica y simbólica impidió que se hundieran. En cuanto al *enojo*, esta emoción se debe a la frustración por su incapacidad de acción frente a su caída como clase social y a la caída de la "comunidad imaginada" argentina como se explica aquí Valeria:

⁹ Por ejemplo, Pedro y Pablo cantaban *La marcha de la bronca* en 1970 frente a la dictadura en Argentina.



Estoy muy *enojada*. Son sentimientos contradictorios. Eso es todo. Me encanta Argentina y por otro lado, me *enoja* tanto lo que sucedió. Incluso hoy en día, no lo entiendo. Las cosas... Un ataque en la calle donde se robaron mi bolso. Luego nos robaron nuestro coche y después dejaron a mi marido sin trabajo y después nos robaron nuestros ahorros. Eso es un montón de cosas. Pero, ¿cómo es esto posible? El dinero guardado en el banco, ¿cómo es posible que no se pudiera quitar? No, no. Yo no podía entender. ¿Es que no entra en mi cabeza. No entra en mi cabeza y tuve que explicar esto a mis hijos. No encaja en mi cabeza. No encaja, no. No cabe en la cabeza que tenía que decirle a la persona que trabajó para mí: "Janet, no vengas mañana, no puedo pagar. " Y ella me dijo que no "Todavía iré". Así, por otro lado, las personas son divinas. Es un país rico y hermoso, y por otro lado, la pobreza, los políticos han roto todo. Esta es la contradicción. Sentí mucha impotencia, indefensa. (Reg. 892. Mujer, Miami)

Por una parte, Valeria expresar la falta de *amor* del estado argentino que se puede definir por la pérdida del *ágape*, es decir, del *amor* altruista, o la pérdida de empatía que condujo a un distanciamiento de algunos argentinos con la "narrativa imaginada" de la nación Argentina¹⁰. Los entrevistados expresan una ambivalencia, quieren a su país pero al mismo tiempo expresen un rechazo a través del enfado y de la *bronca*. En la mayoría de los casos, el *enojo* que expresan los entrevistados vis-à-vis la Argentina como Estado-nación y vis-à-vis la situación que vivieron durante el corralito hace que la mayoría de ellos no consideren el retorno como una posibilidad. Ese, no es el caso de los argentinos que han emigrado a Barcelona.

Los inmigrantes argentinos en Barcelona no expresan *enojo* y *bronca* frente a Argentina sino *nostalgia* y es a través este sentimiento que expresan la aspiración de volver a Argentina. La *nostalgia* viene del verbo griego *nóstos* que significa retorno y de la palabra *álgos*, que significa dolor. Este sentimiento tiene un papel central en la construcción de una identidad mixta del migrante, ya que le permite estar en su nuevo lugar de la migración y al mismo tiempo, seguir perteneciendo a su lugar de origen cognitivamente. Permite también a las personas mantenerse en contacto con su comunidad de origen y de participar, aunque sea sólo a través del pensamiento, en la vida social. En esta perspectiva, la *nostalgia* es vital en la construcción de la doble identidad del migrante, ya que le permite estar en su nuevo lugar de migración y al mismo tiempo, pertenecer a su lugar de origen. A través de la *nostalgia*, se crea un vínculo que podría dar lugar no sólo a prácticas transnacionales, sino también a una aspiración o un intento de volver a lo que se era (Anwar, 1979) que a veces no sólo se expresa sino que se pone en práctica. Este fue por ejemplo el caso de entrevistados que trataron de regresar a Argentina para volver a Barcelona después del descubrimiento de "un país que ya no conocían". Paula es una de las entrevistadas que ha intentado volver a vivir en Argentina para después volver a Barcelona porque no soportaba de nuevo la vida en Buenos Aires y se sentía como extranjera. Desde esta perspectiva se siente "encerrada" en un estado ambivalente, con sentimientos "tangueros":

¹⁰ El *amor* a la patria es representativo de la relación de los individuos con la narración de la "comunidad imaginada" y también la "familia imaginada" (Bryceson y Vuorela, 2002). En este contexto, algunos de los encuestados en Miami expresan una falta de *amor filia* y *storgé*. Es decir el *amor* que se puede sentir por un amigo y el *amor* filial entre las generaciones. En este artículo tomé solamente en cuenta los sentimientos frente a la nación. Para un análisis de los sentimientos frente a la familia, ver Guilt (S/R).



Entrevistadora: ¿Cómo te sientes acerca de tu país?

Paula: ¡Huy! Es un sentimiento de " tanguero". No sé por qué me siento Argentina. Me encanta Argentina. Amo a mi país. Me encanta la cultura de mi país y, por otro lado, siento que no puedo estar allí. Es por esto que es un sentimiento de " tanguero", ya que es un poco de nostalgia. Siempre siento que estoy allí, pero por otro lado, yo no me veo viviendo allí. Tal vez si me quedo un mes, voy a acostumbrarme. Pero ahora, no, no puedo imaginar volver. No. No me gusta en este momento. Ir a un lado u otro, o permanecer en el centro, pero no sabes cómo te mantienes en el medio porque, cada vez hay menos espacio en el medio. Esas son mis sentimientos. (Reg. 3257. Mujer, Barcelona).

La *nostalgia* es probablemente la emoción que provoca un mayor movimiento, cognitivo o físico, de ida y vuelta entre el país de origen y el país de acogida. Es probable que sea la emoción de la ambivalencia por excelencia. Al fin y al cabo, uno no se sienten ni de allá ni de acá.

Ahora bien, como lo hemos visto, la ambivalencia no está construida de la misma forma en Miami y en Barcelona ni tampoco lleva a la misma aspiración a la acción. En Miami, los migrantes expresan *enfado* y *bronca* y no quieren volver, mientras en Barcelona la *nostalgia* empuja a algunos a aspirar a volver a vivir en Argentina o a intentar hacerlo. El hecho de que los migrantes argentinos en Miami no tienen aspiración a volver a la Argentina mientras que los argentinos en Barcelona sí, puede ser multifactorial. Primero, por razones prácticas, no se puede estar en dos terrenos al mismo tiempo. De hecho, tres años separan el principio de este trabajo de campo en Miami y el final del trabajo de campo en Barcelona (2009-2011). Del otro lado, la *nostalgia* se relaciona con la *tristeza* de la pérdida y el duelo de un tiempo ido para siempre. Esta emoción encuentra un terreno fértil para crecer durante el proceso de migración, ya que la distancia geográfica y el tiempo que pasa ha dejado espacio para expresarse. La distancia temporal entre los dos trabajos de campo ha permitido a la nostalgia asentarse. De hecho, los argentinos en Barcelona, expresan este sentimiento de "nostalgia" como un nuevo sentimiento con el que tienen que vivir¹¹.

Por otro lado, la visita del pasado, la *nostalgia*, está ausente en el discurso de los encuestados en Miami. Ellos no encuentran punto de unión para pensar la Argentina de otra manera que no sea a través del rechazo. Argentina es para ellos, el lugar del pasado al que no quieren volver, mientras que Estados Unidos es el presente y el futuro. Si la falta debida a la *tristeza* de la pérdida fue expresada en Miami, la *nostalgia*, como tal, aún no había podido crecer debido a que el período de tiempo que se aferran en construir, no se ha desarrollado lo suficiente. Por otra parte, el *enojo* hacia Argentina está todavía demasiado presente en su vida cotidiana. Una explicación que podemos ofrecer a partir de la información dada por los resultados es la incompatibilidad del "enfado" con la *nostalgia*. El "enfado" no es propicio para la construcción de una imagen idílica de un tiempo pasado como lo recoge la *nostalgia*. En esta perspectiva se puede concluir que las emociones expresadas por los participantes en Miami se

¹¹ Podemos también pensar que la distancia geográfica y la distancia temporal se han traducido en un cambio de las imágenes y de los pensamientos que han mitigado el *enfado*.



relacionan con el pasado reciente, mientras que las emociones expresadas por los participantes en Barcelona sobre Argentina se relacionan con el pasado distante.

Otra explicación de la diferencia en la formación de la ambivalencia de los sentimientos de los migrantes argentinos en Miami y Barcelona es la aspiración a la migración y el contexto específico que encuentran en estas dos ciudades a la hora de llegar. Los argentinos que han elegido a Miami y Barcelona querían migrar al "primer mundo". No obstante, este fue construido alrededor de la idea del "sueño americano" en Miami y de "la Argentina de Europa" en el caso de Barcelona. A la hora de llegar, los argentinos no están identificados con la misma categoría étnica. Cada denominación étnico-racial dada a los inmigrantes de América Latina en los Estados Unidos y España, refleja la historia de la comprensión del "otro" en un contexto de poder específico entre los diferentes grupos de estas sociedades determinadas. En Miami, los argentinos expresaron un cierto orgullo vis-à-vis su identificación como "migrante latino". En los Estados Unidos, el censo de inmigrantes de América Latina o con origen latinoamericano, se inició en 1973. El censo ha elegido el término "hispano" para identificarlos. Esta categoría es la única que no tiene en cuenta la "raza". Se refiere a un supuesto origen común de las personas vinculadas a la Península Ibérica. Este "acto de categorización" es como dice el sociólogo Pierre Bourdieu, "un poder en sí mismo", y es un hecho de la realidad que utiliza el poder de la revelación y de construcción ejercido por la objetivación en el discurso" (Bourdieu, 1980). Puede ser un reflejo de la realidad o una creación de un grupo de por sí. Cada denominación puede empujar a los individuos para crear un grupo étnico e identificarse con el mismo. La identificación étnica, como señaló Max Weber se inscribe en la subjetividad de los individuos. De hecho, los grupos étnicos son grupos cuyos miembros "alimentan a una creencia subjetiva de una descendencia común debido a las similitudes de *habitus* o la moral, o ambos, o debido a los recuerdos de la colonización o de la migración, por lo que esta creencia debe ser importante para la propagación de la comunalización- independientemente de si existe una comunidad de sangre o no objetivamente" (1922:30). Por lo tanto, si la categoría de "hispano" fue durante mucho tiempo una categoría administrativa, fue posteriormente una identidad étnica que está "sujeta a la política y el hogar de una acción colectiva" (Poutignat y Streiff - Fenart 2008:158).

El origen común en relación con la Península Ibérica, lo que también implica un intercambio implícito, un lenguaje común, el español, fue interrogado en la década de 1980. De hecho, en la mayoría de los países de América Latina, que fue construida a través de la colonización de los españoles, las personas no se identifican con España. Además, como señaló Susana Oboler, América Latina tiene una población muy grande que se hablan lenguas indígenas como el quechua o aymara, mientras que algunas investigaciones incluyen a los brasileños como "hispanos" (2005). Así, en la década de 1980, algunos norte-americanos, migrantes de Latinoamérica o descendientes de un país de América Latina que debieron identificarse de forma explícita con la categoría de "hispano", protestaron contra esta etiqueta "pan-étnica" que consideraban "conservadora" y que para ellos no tenía en cuenta las batallas políticas y económicas por la igualdad de representación" (Tienda, 2000). Así, el término latino fue introducido por la administración de América Latina. A diferencia del término "hispano", que puede referirse a la Península Ibérica, el término latino no se refiere a la misma¹².

¹² En esta perspectiva, se usa el término latino para esta investigación. Es el calificativo que han usado los entrevistados. No obstante, podemos notar que de acuerdo con una encuesta realizada por el *Pew Hispanic Center* de Washington, un tercio de los inmigrantes que entran en la clase de latino, prefiere ser



Para los argentinos en Miami ser parte de esta categoría les permite ser parte de este sueño, de vivir en el "primer mundo", especialmente en lo que se refiere específicamente a la ciudad de Miami. La elección de Miami ha trascendido a través de la idea del éxito económico. En el discurso de algunos entrevistados, Miami se describe así como la ciudad de la fantasía, una ciudad donde todo es posible. Migrar a Miami, les permitió recuperar de alguna manera la situación que habían perdido y ser parte de los "ganadores". Durante los diez años del gobierno de Carlos Menem, Miami era un centro turístico para la clase media argentina. Por lo tanto, la mayoría de los entrevistados conocían Miami antes de emigrar. Los argentinos en Miami, viven en la ciudad de Estados Unidos donde los latinos constituyen la mayoría de los inmigrantes (93%). La comunidad latina en Miami históricamente fue construida por los cubanos en un profundo rechazo al sistema político y económico de su país de origen. Este rechazo no es específico de las personas o descendientes de cubanos sino que se encuentra también en venezolanos, colombianos, peruanos. La expresión de un rechazo de la Argentina, a través del *enojo* y de la *bronca*, puede tal vez ser vista como una manera de expresar la pertenencia a la comunidad Latina. Sin minimizar el hecho de que algunos argentinos tienen razones comprensibles para sentir rechazo vis-à-vis su país, en última instancia podemos subrayar el hecho de que el *enfado* y la *bronca* les permite establecer una comunidad argentina en el exterior, ya que estas emociones compartidas socialmente congregan.

España ofrece un paisaje totalmente diferente. En algunos centros de investigación y en centros universitarios, el término latino puede ser usado para referirse a los inmigrantes de América Latina, pero a diferencia de los Estados Unidos, no hay datos estadísticos étnico-raciales en España. Los inmigrantes procedentes de países de América Latina también pueden calificar de *sudacas* en el lenguaje cotidiano. Esta etiqueta, que es definida por el diccionario de la Real Academia Española como un "argot generacional", parece primero haber sido utilizado por los jóvenes durante el período de la transición democrática, cuando muchos exiliados argentinos, chilenos y uruguayos vinieron a buscar refugio en España. Esta denominación es peyorativa y es una contracción de SUDA-meri-CA-no. El término sudaca fue popularizado en la década de 1990, cuando España empezó a recibir más y más inmigrantes latinoamericanos. La categoría sudaca no es una categoría administrativa y es bastante peyorativa. Al ser identificado como sudaca, se le niega sus orígenes y aspiraciones de vivir en Barcelona como descendientes de europeos. Los argentinos que emigraron a Barcelona han apelado a estos orígenes con el fin de tener permiso de residencia. Fue uno de los factores que les hizo optar por migrar a Barcelona¹³. Pero no fue el único caso. También hicieron un llamamiento a las redes de conocimiento mutuo para preparar su proyecto y

identificados de acuerdo a su país de origen, es decir, se identifican principalmente por su nacionalidad. La elección de la terminología "latino / hispano" varía, a su vez, de acuerdo con el Estado. De este modo, en Florida y Texas un tercio de las personas que son una parte integral de esta categoría prefieren el término "hispano". El término latino está preferido por un décimo de las personas que se identifican con esta categoría en California y Nueva York. La mayoría de las personas que viven en estos cuatro estados, no tiene preferencia por cualquiera de los dos términos (Suro, 2006).

¹³ Algunos de ellos no pudieron hacerlo antes de la salida por lo que han reclamado la nacionalidad a su llegada a Barcelona. No todos los participantes tienen antepasados españoles. Algunos de ellos tienen antepasados italianos. La elección de Barcelona es también una opción estratégica porque Cataluña se encuentra geográficamente cerca de Italia. Fue fácil para muchos argentinos ir allí, tener los documentos que les permitían permanecer legalmente en el territorio europeo y, a continuación, volver a Barcelona. Este viaje también permitió conocer a su familia de origen italiano que algunos no habían visto y mantener la identidad de las familias transnacionales.



migrar con mayor facilidad. Muchos de ellos tienen padres o abuelos europeos. Así, algunos de los encuestados recibieron la reintegración de la nacionalidad española de sus padres o abuelos a la hora de emigrar. El restablecimiento de la nacionalidad implica un retorno de la historia de la familia para encontrar una filiación europea de uno de los miembros de la familia que les permitirá el acceso a la "movilidad pase". Esta búsqueda de "nacionalidad de emergencia" puede desarrollarse en varias generaciones (González y Jedlicki, 2011:8, 10, 29). Los migrantes argentinos viven así una disyuntiva entre su deseo de emigrar y la realidad en que viven en Barcelona como "sudacas". Por ello expresan su *enfado*. Como lo explica Alejandro:

Alejandro: Tengo un pasaporte europeo. Tengo un pasaporte griego, porque mi padre era griego. Con el pasaporte de cualquier país de la Unión Europea se puede trabajar en otro país. Tal vez usted debe hacer una formalidad, ya que el NIE¹⁴. Es un documento que se debe tener con usted. Ahora te piden más. Ahora te piden una hoja de papel. Pero muchas veces me rechazaron con mi pasaporte. Me dijeron que con mi pasaporte yo no podía trabajar o que yo tenía que tener otro. Yo sabía que era mentira. Esta discriminación está totalmente ocultada. Me dijeron que se trataba de una ley que fue dado a conocer esta semana. Cosas por el estilo. Pero para mí, no era lo más grave. He visto a un migrante pagar a la policía en el metro. Y, para un europeo nunca sucedería eso. Los europeos son extranjeros. Los europeos no son inmigrantes, son extranjeros, ¿no? A un alemán o un inglés nunca le dicen inmigrante. Le dice extranjero. Mientras que los inmigrantes son sudacas y africanos como nosotros. (Reg. 2745. Hombre, Barcelona.)

Tener un pasaporte europeo es para Alejandro una razón suficiente para no ser reconocido como un simple sudaca. Destacando sus orígenes europeos, pone de relieve el hecho de que no se lo puede identificar con otros inmigrantes latinoamericanos que viven en Barcelona. El rechazo de la hetero-identificación de la categoría migrante puede también explicarse en el hecho de que simbólicamente están puestos en la misma categoría que los migrantes africanos¹⁵ o del medio oriente por lo cual se sienten más abajo en la pirámide social¹⁶. Los inmigrantes de Barcelona pueden expresar *enojo* (querían migrar a la "Argentina de Europa", a la capital, a la "casa". Sin embargo, estas identificaciones no les permitieron pertenecer a la sociedad española como esperaban).

En fin, tomando en cuenta el contexto local podemos notar que la comunidad argentina no existía *per se* en Miami mientras que sí hacía presencia en Barcelona. Si ahora existe un barrio denominado de forma informal "Little Buenos Aires" en el norte

¹⁴ Tarjeta de identidad española.

¹⁵ No fue sino hasta 1997 que los inmigrantes del "sur" predominarán en España. Anteriormente, los inmigrantes de la comunidad europea eran mayoría. Hasta la década del 2000, los inmigrantes procedían principalmente de países europeos y del continente africano. Desde la década del 2000, la mayoría de ellos provienen de países latinoamericanos (Actis y Fernando, 2008).

¹⁶ Sin embargo, los Argentinos pertenecen a los "inmigrantes de élite" en España (González y Jedlicki, 2011:18), como se muestra en particular, en la investigación realizada por el Centro de Investigaciones Sociológicas en 2003. Esta encuesta muestra que mientras que el 42% de los españoles piensa que hay demasiados extranjeros en España, de todos los extranjeros provenientes de América Latina presentes en España, el 73,5% de los españoles encuestados dicen que prefieren a los argentinos, que tienen "simpatía" con la que se sienten "cercaños" y algunos hasta cierta "familiaridad".



de North Beach entre la calle 65 y 80, la identidad argentina de este barrio parece haber sido formada al principio de los años 2000. Para este periodo la situación es diferente en Barcelona. Los argentinos que emigraron a Barcelona han optado por emigrar al país que ha acogido a muchos intelectuales y refugiados políticos durante la dictadura argentina¹⁷. Sin embargo, existe una ruptura entre los argentinos que llegaron en la década del 2000 y los que se arribaron durante la última dictadura. Estos dos grupos no comparten la misma memoria de la Argentina, tan importante en la creación de un sentido de pertenencia (Jelin, 2002:10). Algunos argentinos que llegaron a Barcelona durante la dictadura ven a los argentinos que han venido durante el periodo de la crisis del año 2000 como "mal educados" y "egoístas", mientras que algunos de mis entrevistados se quejaron de que los argentinos que llegaron durante la dictadura no paran de hablar y pensar sólo en la política. Sin embargo, pueden mezclarse¹⁸: participan en eventos y se reúnen en lugares específicos para comer asado y tomar mate, también se pueden encontrar en la celebración de determinadas fiestas nacionales. Este contacto entre los argentinos que han migrado años atrás y los argentinos que llegaron hace poco puede también ser un factor de la transmisión de la *nostalgia* entre estos dos grupos de migrantes de generaciones diferentes. Por otro lado, podemos también notar que los argentinos que forman parte de la clase media, no forman parte de la misma clase socio profesional¹⁹. Eso puede también ser un factor explicativo de la diferencia entre la formación de la ambivalencia de los sentimientos frente a Argentina y el lugar de migración entre Miami y Barcelona.

Conclusión

Este análisis del fenómeno de la migración teniendo en cuenta las emociones permite destacar las representaciones que están relacionadas con ellas en la construcción de la ambivalencia, un espacio conceptual y cultural capaz de expresar las contradicciones de pertenencia de los migrantes entre su lugar de origen y su lugar de destino. Los resultados ayudan a definir tres grupos diferentes de emociones. El primer grupo es el de las emociones que causan la aspiración de emigrar. Este es el caso del *enojo* y la *bronca* hacia la Argentina. El segundo grupo es el de las emociones que conducen a un retorno. Es el caso de la *nostalgia*. El tercer grupo tendrá como resultado tanto una aspiración a la ida como al retorno. Es el caso del *amor* y la *tristeza*. De hecho, los sentimientos de *amor*, según el objeto al que se dirigen, pueden hacer que los inmigrantes quieran estar "aquí" y también "allá". Los sentimientos ambivalentes vis-à-vis la Argentina no se construyen con las mismas emociones en Miami y en Barcelona. En Miami, los argentinos han expresado *enfado* y *bronca* vis-à-vis Argentina (debido a la pérdida del amor *agapé*) y el orgullo vis-à-vis la hetero-identificación como migrante

¹⁷ En los años 70, los inmigrantes chilenos y argentinos han huido mayoritariamente de los gobiernos dictatoriales de sus países hacia España.

¹⁸ La ciudad de Barcelona percibió un crecimiento rápido de su población extranjera. El origen de los migrantes en Barcelona es casi el mismo que al nivel nacional. La mayoría de los inmigrantes vienen del continente americano (40,18%), específicamente de América del Sur, de otros países europeos (26,70 %), de Asia (17,34 %) y del continente africano (15,56%) (Instut d'Estadística de Catalunya). En Barcelona, los argentinos se agrupan mayoritariamente en tres barrios específicos: el barrio del Exemple, de San Martí y de Montjuic. Afuera de Barcelona, están agrupados en la ciudad de Castelldefels donde hay también un número importante de migrante argentinos venidos durante la dictadura.

¹⁹ Este no es el caso de las dos emociones a las que nos referimos. La *tristeza* y el *miedo* fueron las emociones expresadas vis-à-vis Argentina por los encuestados en Miami y Barcelona.



latino. Los argentinos en Barcelona expresan *nostalgia* vis-à-vis Argentina y *enfado* contra la hetero-identificación de migrante sudaca. Como lo hemos visto en este artículo, investigaciones suplementarias serían necesarias para probar cada factor, con en el fin de entender cómo se forma la ambivalencia de los sentimientos. Por ejemplo sería interesante saber si hoy en día los argentinos en Miami expresan *nostalgia* y si hoy en día, debido al contexto de la crisis actual en Barcelona, han cambiado los sentimientos de los inmigrantes argentinos.



Bibliografía citada

ACTIS, Walter y FERNANDO, Esteban (2008); “Argentinos hacia España (“sudacas” en tierras “gallegas”): el estado de la cuestión”, en *Sur/Norte. Estudios sobre la emigración reciente de argentinos*, Novick, Susana, Editorial Catálogos, Buenos Aires, pp. 205-258.

ADAMOSKY, Ezequiel (2009); *Historia de la clase media argentina. Apogeo y decadencia de una ilusión, 1919-2003*, Planeta, Buenos Aires, Argentina.

ANDERSON, Benedict (1983); *L’imaginaire national: réflexions sur l’origine et l’essor du nationalisme*, Éditions La Découverte.

ANWAR, Muhammad (1979); *The myth of return: Pakistanis in Britain*, Heinemann, London.

BOURDIEU, Pierre (1980); “L’identité et la représentation”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 35/1, pp. 63-72.

BRYCESON, Deborah y VUORELA, Ulla (2002); *The transnational family: new European frontiers and global networks*, Berg, Oxford, pp. 3-31.

CONNOR, Phillip y MASSEY, Douglas S. (2010); “Economic Outcomes among Latino Migrants to Spain and the United States: Differences by Source Region and Legal Status”, *International Migration Review*, núm. 44 / 4, pp. 802–829.

COSTALAT-FOUNEAU, Anne-Marie (2008); “Identité, action et subjectivité”, *Connexions*, n° 89, pp. 63-74.

CUCHE, Denys (2009); “L’homme marginal: une tradition conceptuelle à revisiter pour penser l’individu en diaspora”, *Revue européenne des migrations internationales*, núm. 25/3, eds. Anne Raulin, Denys CuChe y Liliane Kuczynski, (“Anthropologie et migrations”), pp. 13-31.

DE SARDAN, Jean-Pierre Olivier (2008); *La rigueur du qualitatif: Les contraintes empiriques de l’interprétation socio-anthropologique*, Editions Academia.

ELSTER, Jon (1989); *Las uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*, 62, Barcelona.

GONZALEZ BERNARLDO, Pilar y JEDLICKI, Fanny, (2011); “*Migrants and borders Argentina*”, EuroBroadMap, (“Visions of Europe in the World”).

GUILBERT, Lucille (2005); “L’expérience migratoire et le sentiment d’appartenance”, *Ethnologies*, núm. 27/1, pp. 5-32.

GUILT, (S/R); “A gendered bond within the transnational family”, *Emotions, Spaces and Society*, special issue on Migration and Emotions, editado por Boccagni and Baldassar (en revisión).

HOCHSCHILD, Arlie (1983); *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling, Twentieth Anniversary Edition, With a New Afterword*, 2nd, University of California Press.

JELIN, Elizabeth (2002); *Los trabajos de la memoria*, Siglo XXI, Madrid..

MELAMED, Diego, (2002); *Irse, cómo y por qué los argentinos se están yendo del país*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.



MERTON, Robert y BARBER, Elinor (1976); “Sociological ambivalence”, en *Sociological ambivalence and other essays*, The free press, New York, Collier Macmillan, pp. 3-31.

MINUJIN, Alberto y Anguita, Eduardo (2004); *La clase media: seducida y abandonada*, Edhasa, Madrid.

MORA MALO, Enrico (2008); “Subjetividades de clase, intencionalidad y huelgas”, *Paper*, núm. 87, pp. 11-45.

NOVICK, Susana y ACTIS, Walter (2007); *Sur-norte: estudios sobre la emigración reciente de argentinos*, Catálogos, Buenos Aires

NUSSBAUM, Martha C. (2003); *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press.

OBOLER, Susana, (2005); « South Americans », The Oxford Encyclopedia of Latinos and Latinas in the United States, *Oxford University Press*, New York, Oboler, S. and Gonzalez, D. J, pp. 146-158.

PARK, Robert E. (1928); Human Migration and The Marginal Man, *American Journal of Sociology*, núm. 37/6, pp. 881-893

PORTES, Alejandro y STEPICK, Alex (1994); *City on the Edge: The Transformation of Miami*, University of California Press.

POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne (2008); *Théories de l'ethnicité: Suivi de Les groupes ethniques et leurs frontières*, Presses Universitaires de France - PUF.

PROVENSAL, Danielle (1997); Le nouvel “autre” en Catalogne et ailleurs, *Revue européenne des migrations internationales*, núm. 13 /3, pp. 11-28.

ROSALDO, Renato, (1987); “Where the Objectivity Lies: The Rethoric of Antropology”, en *The Rethoric of the Human Sciences. Language and Argument in Scholarship and Public Affairs*, The University of Winsconsin Press, Nelson John S., Meegill Allan, Mac Closkey Donald, pp. 87-111.

SABINI, John y SILVER, Maury (1982); *Moralities of Everyday Life*, Oxford University Press, USA.

SAYAD, Abdelmalek (1999); *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Seuil.

THOMAS, William y ZNANIECKI, Florian (1918-1920); *The Polish Peasant in Europe and America. Monograph of an Immigrant Group*, The University of Chicago Press.

TURNER, Jonathan H. y STETS, Jan E., (2005); *The Sociology of Emotions*, Cambridge University Press.

WEBER, Max (2003, 1er éd: 1922); *Economie et société, tome 1: Les Catégories de la sociologie*, Nouvelle Pocket.

----- (2003,1er éd: 1922); *Economie et société, tome 2: l'organisation et les puissances de la société dans leur rapport de l'économie*, Nouvelle Pocket.



Páginas web

<http://www.ine.es/>

<https://www.census.gov/>

<http://www.pewhispanic.org/>

<http://www.idescat.cat/>

<http://www.cis.es/cis/opencms/ES/index.html>

Fecha de acceso 16/03/2014.



El sujeto expropiado: extranjeros en su propia tierra

Por Laura Echavarría Canto*

Introducción

En este trabajo se analiza el proceso histórico de colonización estadounidense de los territorios de los que los mexicanos fuimos despojados durante la guerra de 1848, expropiación que abarcó los estados de California, Nuevo México y Texas. Se profundiza en los procesos de exclusión subjetiva de los mexicanos y en las formas de oposición que los sujetos han desarrollado, particularmente la de los movimientos pachuco y chicano. A tal fin, el artículo se divide en dos partes, en la primera se estudian tres elementos que definen la ocupación norteamericana de las tierras mexicanas, estas son: el destino manifiesto; la expropiación de las tierras y la exclusión, racial, lingüística y cultural. En la segunda se reflexiona en torno a las formas de oposición que los mexicano-americanos han desarrollado, en movimientos sociales.

El sujeto expropiado

El Destino Manifiesto

El llamado Destino Manifiesto frase acuñada por Sullivan y consagrada como línea política estadounidense, resume la idea providencialista que convertía al pueblo norteamericano en el elegido para extender la llamada “área de libertad” y se refiere a una conformación de la nación estadounidense a partir tanto de invasiones territoriales como de intervenciones económicas, políticas y militares.

La constitución de Estados Unidos como país, a partir de esta idea de un destino manifiesto, constituye una justificación para la expansión de su territorio, de tal suerte que los norteamericanos apoyados en sus principios de tradición calvinista puritana justifican la invasión, primero, territorial y posteriormente, político-militar sobre los demás países y en particular, sobre México.

Echeverría (2007: 3) plantea:

“En las bases de la modernidad americana parece encontrarse una constatación empírica, la de que en América se encuentra vigente un “destino manifiesto” adjudicado por Dios a la comunidad de los “*goldies*” (divinos) o puritanos (calvinistas, no cuáqueros) recién desembarcada del “Mayflower” y a sus descendientes; un destino que se haría evidente por la entrega que Dios habría hecho a los colonizadores neo-ingleses de un *lebensraum* por conquistar libremente, que se entiende *far west* al infinito”

* Departamento de Investigaciones Educativas del Centro de Investigación y de Estudios Avanzados de México. E-mail de contacto: lechavar@cinvestav.mx



Es esta visión de sí mismos como pueblo elegido, la que justificó la llamada guerra justa contra las tribus autóctonas norteamericanas (siouxs, navajos, entre otros) y la que legitimó la invasión territorial y la ocupación de casi la mitad del territorio mexicano en 1848, en suma, la que legaliza políticas colonialistas.

En 1845, el periodista neoyorkino John L. Sullivan (1845: 3) escribió: “Anexión” un artículo donde dice: “...el cumplimiento de nuestro destino manifiesto es extenderse por todo el continente que nos ha sido asignado por la Providencia, para el desarrollo del gran experimento de libertad y autogobierno”. Esta visión providencialista se concretó en la invasión de los estados de California, Nuevo México y Texas, justificada por Wady Thompson (1846: 8), diplomático norteamericano quien acusa a México de ser un país “...por el que Dios ha hecho tanto, y muy pocos en el que el hombre haya hecho tan poco” Al pasar por Xalapa, México, que le parece un paraíso, comenta: “No hay un lugar en la tierra más apetecible que éste para residir, siempre que se encontrara en manos de gente de nuestra raza, con el gobierno y leyes que llevan consigo a donde quiera que van”.

Es esta postura político-ideológica de superioridad derivada del “destino manifiesto”, la que justifica la colonización estadounidense de los territorios expropiados a México durante la guerra de 1848 y la legitimación de la misma, a través del mito de la inferioridad racial y cultural de los mexicanos.

García (2007:144) analiza al postulado del destino manifiesto de esta manera:

“[con la inclusión del darwinismo social en la secularización de la doctrina de la predestinación a finales del siglo XIX se utiliza una explicación pseudo-científica de la superioridad de los angloamericanos: emerge la retórica del calvinismo y de la ciencia para reivindicar la pureza racial como valor moral supremo durante el siglo XIX. Con esta misma retórica se reivindica también el derecho incuestionable de actuar desde este código de superioridad en donde sea, al mismo tiempo que se racionaliza la deshumanización de los otros”

Este destino manifiesto es el que da origen a la ideología estadounidense de pueblo elegido, depositarios de la gracia de Dios y tiene sus raíces en la llamada ética protestante que se fundamenta en la certeza de la superioridad de la ideología protestante (trabajo, éxito profesional, mesura y ascetismo, propios de la vida cristiana) y la certidumbre en la inferioridad de las otras razas (el mexicano como heredero del catolicismo que es vista como religión enemiga del calvinismo porque impide el progreso del pueblo elegido y por ende es merecedora de una guerra justa). Es esto lo que crea un mito fundador que da honor étnico, religioso y nacional a los estadounidenses.

Este contexto político-ideológico explicaría la injerencia posterior del gobierno estadounidense en la revolución mexicana. De acuerdo al estudio biográfico de Wilson (quien en 1913, a partir de su promesa de New Freedom, había llegado a la presidencia de los Estados Unidos apoyado por el Partido Demócrata) realizado por Freud:

“Wilson pensaba que una inteligencia superior a él lo guiaba, él decía que se comunicaba con Dios. Como estadista cristiano actuaba como un ministro que



dictaba la ley de Dios desde el púlpito que era la Casa Blanca y a los demás a quienes se dirigía siempre eran considerados por él como su rebaño. Había sido elegido por Dios –según él– para una gran tarea mundial. Todo se opinó de él, se dijo era calvinista convicto, presbiteriano, un Cristo de la Casa Blanca, etc. Menos que fue un líder que exhibió el grano de verdad delirante, paranoide, presente en la población creyente de Estados Unidos” (Castro:2007).

Es este imaginario, blanco, protestante, el que ha justificado las múltiples guerras que Estados Unidos ha llevado a cabo, desde el robo del territorio mexicano hasta su apoyo a las dictaduras latinoamericanas.

La expropiación de las tierras

Según estimaciones hechas al ratificarse el Tratado de Guadalupe¹, permanecían en el estado de Texas, 28,000 mexicanos, en Nuevo México, 57,000 y en California, 23,000. Este tratado estipulaba en su artículo VIII que los mexicanos conservarían sus propiedades y bienes; en el artículo IX, les otorgaba la posibilidad de obtener la ciudadanía estadounidense y en el artículo X se aceptaban todas las concesiones de tierras hechas por el gobierno mexicano (este artículo fue posteriormente suprimido en su totalidad). En los hechos, se implementó una política de expulsión de las tierras y expropiación de los bienes, vía la violencia (algunos historiadores calculan que de 1860 a 1870 fueron linchados entre tres y cuatro mil mexicanos) y la legitimación de la misma, a través del mito de la inferioridad racial y cultural. García (2007:146) plantea:

“El primer postulado peyorativo, entonces, de los mexicanos es que pertenecían a una raza aparte. Son descritos como “gente de color” que provenían de una raza impura. La raza india era considerada pagana, salvaje, depravada y primitiva; la española era impura al estar mezclada con africanos y judíos e impía al ser practicante del catolicismo, categorizado como fanatismo supersticioso e ignorante. Esta doble herencia, hacía a los mexicanos ser esclavos del despotismo y la superstición”.

De hecho, los mexicanos que permanecieron en los territorios conquistados después de 1848 fueron anulados y tratados bajo las mismas políticas de segregación que los afroamericanos; estas políticas racistas legitimaron tanto la expropiación de sus tierras como su explotación como mano de obra barata. Por ello, podemos pensarlo como un proceso de acumulación originaria del capital, la cual requiere, del despojo material de tierras, herramientas de trabajo, etc., de tal manera que la fuerza de trabajo quede “libre” para ingresar al mercado de trabajo como mercancía. Diversas leyes dan cuenta de esto: la *Ley sobre la Cesión de Tierras* de 1851, que ordenaba a todos los propietarios someter sus títulos de propiedad a un juicio de verificación; la *Ley de 1883* sobre la legalización de invasiones de tierra, entre otras, legitimaron el despojo territorial y acabaron con la posesión de tierras de los mexicanos.

¹ El Tratado de Guadalupe pone fin a la guerra y legitima la expropiación de más de la mitad del territorio mexicano el 2 de febrero de 1848.



Este despojo de tierras condujo a la incorporación de los mexicanos desposeídos a mercados de trabajo donde, el norteamericano blanco, protestante, terrateniente contrataba a los antiguos dueños como peones, en un proceso de acumulación originaria de capital que además se rigió por determinaciones socio-raciales.

En este aspecto, es el destino manifiesto el que permite tanto el despojo territorial como la explotación de la fuerza de trabajo de los antiguos dueños de las tierras expropiadas, según datos de García (2007:162) “(...) entre 1837 y 1842, trece de los compradores más importantes de tierras adquirieron 547, 429 hectáreas de 358 mexicanos y con esto el capital monetario y de gobierno pasó a manos de anglos”. Los mexicanos ex propietarios se convierten en peones de estos terratenientes, dando origen a un poderoso capital agrícola.

De esta manera, la expropiación de las tierras significó la formación de una fuerza laboral racializada, con una posición intermedia entre negros y blancos, y, a la vez, se logró restarles a los mexicanos, fuerza en el terreno político.

La subalternización racial, lingüística y cultural

El despojo no sólo fue material sino también cultural, en la medida en que no sólo el color de la piel sino también la cultura y las tradiciones fueron estigmatizadas como inferiores. En este sentido podemos hablar de una violencia epistémica, concepto utilizado por Belausteguigoitia (2001: 234) y que constituye “(...) la alteración, negación y en casos extremos como las colonizaciones, extinción de los significados de la vida cotidiana, jurídica y simbólica de individuos y grupos. La prohibición de una lengua materna en una nación ocupada, por ejemplo, constituye una de las formas extremas de violencia epistémica porque conlleva la prohibición de explicarse el mundo con códigos y referencias propias”. Los siguientes testimonios, dan cuenta de lo anterior:

Gloria Anzaldúa (1988: 159), escritora feminista chicana, relata:

“Un día cuando tenía ocho o nueve años, mi papá dejó caer en mi regazo una novelita de vaqueros del oeste de 25 centavos, el único tipo de libro que él podía conseguir en la botica. El acto de leer me cambió para siempre. En las novelas de vaqueros que leía, todos los empleados, los villanos y las cantineras eran mexicanos. Pero yo sabía que los primeros vaqueros fueron mexicanos, que en Tejas éramos más numerosos que los anglos, que las estancias de mi abuela fueron robadas por el anglo voraz. Sin embargo, entre las páginas de estos libros, tanto el mexicano como el indio eran bichos. El racismo que después reconocí en mis maestros y jamás podría ignorar, lo encontré en la primera novela de vaqueros que leí”.

Moraga (1988: 20), también escritora feminista chicana narra:

“Aunque mi madre hablaba con fluidez el español, a mí nunca me enseñaron mucho español en casa. Yo capté lo que aprendí en la escuela, y lo que alcanzaba a oír en las conversaciones entre mi madre y mis familiares. Muchas veces se



refería a otros mexicanos de bajos ingresos como braceros o “espaldas mojadas” y de sí misma y de su familia decía que eran gente de diferente clase. Y en realidad, la verdad es que mi familia también fue pobre”.

En este mismo tenor, Anzaldúa (1988: 220) advierte:

“Porque los ojos de blanco no quieren conocernos, no se molestan por aprender nuestro lenguaje, el lenguaje que nos refleja a nosotras, a nuestra cultura, a nuestro espíritu. Las escuelas a las que asistimos o no asistimos no nos dieron las habilidades para escribir ni la confianza en que teníamos razón en usar los idiomas de nuestra clase y nuestra etnicidad”.

De esta manera, podemos observar cómo el factor socio-racial ha sido un elemento de definición de la otredad, en tanto la población blanca eurocéntrica establece diferencias jerárquicas (de piel, de lengua, de cultura) que siempre operan como principio de superioridad frente a otros grupos étnicos.

Anzaldúa (1988: 166) escribe:

“Es difícil liberarme del prejuicio cultural chicano en el que nací y me crié, y del sesgo cultural de la cultura anglo con que me lavaron el cerebro. Es más fácil repetir los modelos y actitudes raciales que resistirlos, especialmente los que hemos heredado por miedo y prejuicio”.

Por su parte, Granados² relata:

“Mis padres siempre me animaron a conseguir una buena educación. No era para que ganara mucho dinero, sólo para que no pasara por lo mismo que ellos, como trabajar en talleres de costura. Vine a la Universidad de California, Santa Cruz, y por primera vez en la escuela tuve oportunidad de pensar críticamente”.

En este contexto, la revocación de las proposiciones de la “acción afirmativa” de los programas de educación bilingüe, la legislación que instituye al inglés como idioma oficial en algunos estados de Norteamérica, nos habla del predominio de los valores occidentales y manifiesta la supremacía del eurocentrismo. Al lado de esto, también se observa desde los movimientos sociales subalternos procesos de resistencia: hibridación de la lengua (el spanglish) o el uso de un lenguaje barrial de los pachucos y chicanos nos habla de un reocupamiento lingüístico como forma de resistencia social.

² Elsa Granados, activista chicana que trabaja con sobrevivientes de la violencia doméstica y el asalto sexual. Su narración: *Haciendo conexiones* fue publicada en: Moraga, C. y A. Castillo *Esta puente mi espalda*, San Francisco, ISM Press (1988: 202).



Los movimientos subalternos: chicanos y pachucos

En la construcción de la resistencia de los mexicanoamericanos destaca la importancia de la hibridación del lenguaje, entre el español y el inglés. Este dialecto conocido como spanglish es hablado por más de ocho millones de chicanos y migrantes, como forma de resistencia a la cultura norteamericana dominante y a las huellas mnémicas de sometimiento derivadas de la idea de una inferioridad lingüística y de la subalternización cultural que acompañó a la expropiación de los territorios³

En este sentido, acuerdo con Butler (2004: 35) cuando plantea que el lenguaje tiene un papel fundamental en la constitución de sujetos que son interpelados desde la injuria pero que a la vez, “(...) el término insultante puede ser devuelto al hablante de una forma diferente, que puede citarse contra sus propósitos originales y producir una inversión en sus efectos”.

En este contexto, el hecho de que la comunidad mexicana hispanoparlante, utilice un lenguaje propio como mecanismo de resistencia y de defensa es relevante, como podemos ver en el siguiente poema, *English con Salsa*, de Gina Valdéz (2012: 60):

“Bienvenidos al ESL 100, *English Surely Latinized*,
Inglés con chile y cilantro, *English tan American*,
Como Benito Juárez. Bienvenidos muchachos de Xochicalco,
Aprendan el idioma de dólares y dolores, de reyes,
Y reinas, del pato Donald y Batman. *Holy Toluca*;
En cuatro meses estarán hablando como George Washington.
En cuatro semanas podrán pregunta: More coffe? En dos
Meses podrán decir: *may I take your order?* En un año
Podrán pedir un aumento, con la frescura del río Tuxpan”.

El uso de este lenguaje de la resistencia ha sido significativo para unificar a la población mexicoamericana y uno de sus orígenes puede rastrearse en la figura del pachuco y sus motines de la década de 1940. El uso entre las pandillas de pachucos de la significativa palabra: “ese”, que marcaba a “ese” como aquel que no forma parte del sueño americano: el cholo, el pocho, el pachuco, el otro, a los cuales el poder los constituía como ámbito exterior, como exterior constitutivo, producido dentro de y en los márgenes de la nación americana. En este sentido es que Galarza (1972: 202) en su autobiografía, *Barrio Boy*, relata: “*concerning the pochos, the chicanos suspected that they considered themselves too good for the barrio, but were not, for some reason, good enough for americans*”.

En este contexto, se explica el famoso motín de los pachucos de junio de 1943, en la ciudad de Los Ángeles que significó un acto de violencia racial perpetrado por marinos de guerra anglosajones (principalmente) contra jóvenes de origen mexicano,

³ Varios autores (Villanueva, 1985, García; 2007) relatan que la población mexicana que se quedó en los territorios expropiados se reivindicaba como de linaje español, autodenominándose *spanish americans*.



con la complacencia de las autoridades locales de dicha ciudad. Fue un acto que contradecía el discurso de la buena vecindad, lo cual fue notado por los comentaristas de la época: “*los soldados y marinos que obraron de esta guisa, no parecen paladines de la democracia, sino sicarios de los que emplea Hitler para martirizar a los judíos; y que los periódicos que aplaudieron estos excesos, parecen dignos de la tutela oprobiosa de Goebbels*”.⁴ La intervención de abogados democráticos y de la prensa, cambió la perspectiva del acontecimiento: el semanario *Times* reveló la inmovilidad de la policía de Los Ángeles para frenar la agresión de marinos y civiles anglosajones que se metieron a cines, teatros o en la calle a golpear salvajemente a quien estuviera vestido de zoot-suit, pero se terminó embistiendo de acuerdo al color de la piel y la policía participó activamente del racismo al llevarse presos a los golpeados, acusados de “vagancia y riña”.⁵

En este aspecto, la importancia de los pachucos como precursores del movimiento de resistencia está fuera de duda, desde el origen etimológico de la palabra proveniente del náhuatl: *pachoacan*, lugar donde se gobierna, quizá queriendo connotar que el pachuco gobierna algo (un burdel, un casino, su barrio). Son los pachucos los que dieron origen al spanglish como caló chicano, también llamado “pachuquismo”, argot único que fusionó palabras y frases creativamente que aplican la terminología formal española, e imaginativamente adaptó palabras de préstamo inglesas. La imagen del pachuco es ampliamente conocida en México por el retrato que de él hizo Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*, escrito parte en Los Ángeles y publicado en 1950.

Paz habla de desarraigo y resentimiento, pero no fue el único ni el primero en tematizar en torno al pachuco. Baltazar Dromundo (3 de julio de 1943) presentó un retrato del pachuco en la revista *Hoy*. Para él este personaje es producto de la segregación, en un país donde la democracia federalista le da poderes a los estados, y son los del suroeste los que han mantenido los sistemas discriminatorios. Para este autor, se trata de un problema de la sociedad estadounidense, que ha obligado a esas minorías a crear sus propias escuelas, sin acceso a diversiones y oportunidades de trabajo, en general, a todo aquello que representa la prosperidad.

En suma, su marginación, su identidad bicultural/bilingüe y su inserción en una sociedad racialmente discriminatoria explican el surgimiento del movimiento pachuco, con un comportamiento social, lenguaje e indumentaria utilizados en el marco de las pandillas de los barrios, movimiento que se considera como movimiento precursor del movimiento chicano.

Si bien, los términos cholo, pocho, chicano habían sido tradicionalmente utilizados en un sentido despectivo, son posteriormente retomados por los grupos interpelados, quienes le otorgan un valor positivo, como reacción y reafirmación, el apelativo se vuelve divisa de orgullo y de coraje, como una especie de guerra psicológica hecha por el grupo perseguido, como autodeterminación, orgullo de etnicidad y concientización política, en suma y siguiendo a Butler (2004:36) como “posibilidad afirmativa de un contra-discurso como agencia”.

⁴ Véase: “Las infanterías invisibles. Mexicanos en la segunda guerra mundial.” Consultado en: <http://www.lasegundaguerra.com/viewtopic.php?t=422>, 12 de marzo de 2013.

⁵ Para profundizar en torno a los motines, puede verse la obra: *Zoot Suit* de Luis Valdez quien fue precursor del teatro chicano y creador del teatro campesino de Aztlán.



Por ejemplo, en plena guerra mundial y como todos saben, en los años cuarenta surge el movimiento de los pachucos o zoot-suiter que se caracterizó por atuendos que incluían una levita y unos pantalones abombados acompañados con una larga cadena de dos vueltas que caía de la cintura hasta más abajo de las rodillas.

El estilo pachuco dramatiza y caricaturiza la moda estadounidense y en este aspecto, acuerdo con Lypovetsky (1990: 167) en que “(...) el gusto por la apariencia es menos alienado por la mirada del Otro y es menos tributario del imperativo de subyugar”, en este caso, la moda pachuca mostraba, la resistencia al mundo simbólico estadounidense y el imaginario de una sociedad que integrará a los mexicanos norteamericanos respetando sus diferencias. En gran parte, tanto la vestimenta como el caló pachuco fueron sus manifestaciones principales y los últimos vestigios de su supervivencia, la cual fue retomada por los cholos, y por los chicanos.

En este sentido, el movimiento chicano es la muestra más representativa de este ámbito de la resistencia y el papel del sueño americano como punto nodal de este tipo de resistencia es notorio en sus luchas. Estas luchas que se dan en un campo de relaciones de poder asimétricas y por ende, se establecen como un exterior constitutivo, en oposición a la figura hegemónica, en claro y abierto antagonismo, se conforman como exterior constitutivo fijando las fronteras de este proceso al criticar la perspectiva cultural norteamericana dominante y presentarse como la posibilidad de un proyecto alterno.

Parafraseando a García (2007: 212), la exclusión de la población chicana del sueño americano, a pesar de su participación como estadounidenses en la segunda guerra mundial, dio origen al movimiento chicano porque “...la situación de postguerra en la cual los veteranos regresaron a la misma estructura de discriminación para-institucional, fueron detonadores de la conciencia chicana”.

Como se sabe, en el ambiente militar de la época se decía frecuentemente que a la infantería se enviaban exclusivamente a “mexicanos, negros, polacos y oakies”. El último término se refería a campesinos pobres del estado de Oklahoma, y más genéricamente a aquellos agricultores del medio oeste que vagaban por las carreteras, al haber perdido sus tierras o sus trabajos después de la Depresión de 1929. A los afroamericanos se procuraba tenerlos aislados, en unidades exclusivas para este importante grupo étnico. Por eso su experiencia en la guerra sería muy diferente a la de los mexicanos y a la de otras minorías, aunque la oportunidad de entrar a la universidad después de la guerra fue uno de los principales motivos de participación de estas minorías⁶.

Sin embargo, la discriminación y la segregación no se quitan con becas, acceso a créditos y oportunidades de trabajo. Fue ampliamente publicitado, el altercado de 1949 cuando a los familiares de un veterano, Félix Longoria, les fue negado el servicio de una funeraria en Longview, Texas, a causa de su ascendencia mexicana. Este caso fue un escándalo, al grado de que el senador Lyndon B. Johnson tuvo que intervenir para que el cuerpo de Longoria fuera enterrado en el cementerio militar de Arlington, Virginia.

⁶ Cosa muy distinta sería la guerra de Vietnam, época que vio grandes manifestaciones contra ella, por parte de distintos sectores de la sociedad; entre ellos el movimiento que estalló en 1970, llamado “Moratoria Chicana”, que buscaba acabar con el alto índice de reclutamiento entre los chicanos para enviarlos al sudeste asiático.



Este caso hizo visible la segregación de la que eran objeto los veteranos de ascendencia mexicana, y por añadidura todos los mexicanos. También sirvió para incentivar el activismo chicano de varias asociaciones que tenían una representación muy importante de veteranos. El American G.I Forum (Foro Americano de Reclutas) fue una de las más trascendentes junto con la Liga de Ciudadanos Latinoamericanos Unidos (LULAC, por sus siglas en inglés) y la Organización de Servicios a la Comunidad (CSO)⁷. Estas asociaciones lucharon política y jurídicamente contra casos concretos de segregación, sobre todo en escuelas y ganaron casos fundamentales.

De hecho la guerra fue determinante en la emergencia de la comunidad mexicano-americana, su participación activa en la misma le otorgaba también el derecho a exigir un trato más justo. Su participación bélica fue un ejemplo para su comunidad, pero no lo fue para todo el país, que seguía entregado a prejuicios raciales que parecen ser el distintivo identitario estadounidense, por ejemplo, la reforma constitucional que permite la doble nacionalidad no fue aprobada por el Congreso, sino hasta 1998.

En suma, la falta de reconocimiento y la estigmatización identitaria ha atravesado la constitución subjetiva de los chicanos. Elsa Granados (1988: 202), feminista chicana relata:

“Yo he podido ver que cuando los estudiantes creen en el sueño americano y no lo han logrado cuando son adultos, internalizan su “fracaso”, se sienten mal acerca de sí mismos. Para muchos de nosotros esta internalización se vuelve una confirmación de los estereotipos que mucha gente tiene de nosotros como “flojos”, “sumisos”, “tontos”, “incapaces”. Frecuentemente empezamos a creer estos estereotipos. Es difícil reconocer el sistema que mantiene nuestra opresión y la jerarquía de clases que uno tiene bien enraizada”

Frente a esto, la conciencia chicana emergió como movimiento de resistencia política y cultural incorporando dos ámbitos de lucha: por un lado, el rechazo a la exclusión y la marginación económica, social y política vivida por los mexicanos; por el otro, la crítica al sueño americano. Esto puede verse en el siguiente fragmento del poema, “Yo soy Joaquín” de Corky González,⁸ que da cuenta de este proceso de resistencia:

⁷ La trayectoria de Edward Roybal, fundador de la CSO y uno de los líderes chicanos más importantes de la época, fue muy similar a la de muchos jóvenes que fueron reclutados: creció en East LA y trabajó en los Cuerpos Civiles creados por Roosevelt durante la depresión, y después participó en la guerra. Fue el primer chicano en llegar a concejal en la ciudad de Los Ángeles, donde defendió por más de diez años a la comunidad hispana.

⁸ Ver en: <http://www.latinamericanstudies.org/latinos/joaquin.htm>, consultado en diciembre de 2012.



*“Yo soy Joaquín, perdido en un mundo de confusión,
Enganchado en el remolino de una sociedad gringa
Confundido por las reglas,
Despreciado por las actitudes,
Sofocado por las manipulaciones,
Y destrozado por la sociedad moderna.*

*Mis padres perdieron la batalla económica
Y conquistaron la lucha por la supervivencia cultural.
Y ¡ahora! yo tengo que escoger entre la paradoja
De la victoria del espíritu,
A pesar del hambre
O existir en las garras de la neurosis social americana,
La esterilización del alma
Y un estómago repleto.*

*Yo soy el bulto de mi gente
Y renuncio a ser absorbido
Yo soy Joaquín
Las desigualdades son grandes
Pero mi espíritu es firme
Mi fe impenetrable
Mi sangre pura
Soy príncipe azteca y Cristo cristiano
¡Yo perduraré!
¡Yo perduraré!”*

En este poema destacan diversos momentos: un primer momento de sometimiento vivido al sueño americano: *Yo soy Joaquín, perdido en un mundo de confusión/ Enganchado en el remolino de una sociedad gringa/ Confundido por las reglas/ Despreciado por las actitudes/ Sofocado por las manipulaciones/ Y destrozado por la sociedad moderna.* Un segundo momento signado por un imaginario de resistencia: *Yo soy el bulto de mi gente/ Y renuncio a ser absorbido/ Yo soy Joaquín/ Las desigualdades son grandes./Pero mi espíritu es firme/Mi fe impenetrable./Mi sangre pura* y un último momento de contra-hegemonía: *Soy príncipe azteca y Cristo cristiano /¡Yo perduraré! ¡Yo perduraré!”*



Otro importante ámbito de resistencia puede verse en los murales chicanos, el simbolismo utilizado produce signos que no sólo designan objetos sino que además producen sentidos, como puede observarse en el siguiente detalle del mural *The Great Wall of Los Angeles* realizado entre 1976 y 1983 bajo la dirección de Judith F. Vaca.



En este fragmento de mural: “Division of the barrios & Chavez Ravine” puede apreciarse la fuerte influencia del muralismo mexicano (Rivera, Orozco y Siqueiros), en lo concerniente al uso de colores brillantes, figuras vigorosas y mensajes políticos y en este sentido podemos hablar de un conjunto de signos que van desde el papel de César E. Chávez⁹ hasta la denuncia de las vejaciones de género por parte de las instituciones estadounidenses.

Podemos observar en este mural una condensación de diversos componentes del muralismo chicano: una nación que los excluye: representada en los personajes burocráticos vestidos de azul al lado de la policía que los agrede: en la figura violentada de la mujer, donde destaca que, tanto la burocracia como la policía son personajes blancos, a diferencia de los personajes chicanos que son todos morenos. Asimismo, sobresale que estos últimos muestran en su totalidad, actitudes de enojo e indignación.

Los murales chicanos y sus símbolos remiten a una memoria colectiva, a imaginarios sociales, a reivindicaciones étnicas y políticas y dan cuenta también de la

⁹ Mexicano-estadounidense, activista de derechos civiles para campesinos, quien con Dolores Huerta formó la Asociación Nacional de Trabajadores del Campo (NFWA) por sus siglas en inglés y que después cambió a Unión de Trabajadores Campesinos. Es conocido por su oposición a leyes que no garantizaban mejor pago y mejores condiciones laborales para los trabajadores del campo y por ello está considerado como uno de los más importantes luchadores sociales de derechos para campesinos en los Estados Unidos.



alteración de las huellas históricas internalizadas a través de la reivindicación y de la afirmación de la identidad étnica, en un imaginario no sólo de resistencia sino también de contra-hegemonía.

La obra de Gloria Anzaldúa que da cuenta de estas identidades situadas en una zona híbrida, muestra este contra-discurso, saca a la luz espacios llenos de posibilidades de resistencia, como hace, por ejemplo, la narradora de *Borderlands/La Frontera* al negarse a aceptar los códigos patriarcales de la cultura mexicana o las constreñidas franjas del feminismo tradicional en Estados Unidos.

Anzaldúa (1988: 81) como representante de un feminismo fronterizo desestructura los límites geopolíticos y durante este proceso reconfigura los mandatos heterosexuales, de tal suerte que su transgresión cuestiona las estructuras tradicionales de poder no sólo norteamericano sino también del patriarcado mexicano, cuestionando la marginación femenina. Por ello, propone una identidad híbrida, a la que llama la nueva mestiza que habita en los cruces y recupera un nuevo lenguaje, cuando dice: “I will have my voice: Indian, Spanish, White. I will have my serpent’s tongue –my woman voice, my poet’s voice. I will overcome the tradition of silence”.

En este aspecto, las escritoras feministas chicanas, Gloria Anzaldúa, Norma Alarcón, Cherrie Moraga, Sandra Cisneros, Norma Cantú, entre muchas otras, han hecho de la palabra un acto subversivo que socava al discurso hegemónico de ambos lados de la frontera. Cantú (2012: 76) escribe:

*“Deja que las palabras vengan como vengan
Y, como neurocirujano,
Corta con precisión, aquellas palabras que oprimen,
Que controlan, palabras buenas y malas
Que esclavizan y obstaculizan:
Trabas de la mente colonizada.*

*Las mentes colonizadas no conocen más júbilo
Que el de sus colonizadores”.*

De esta manera, estas literatas han construido un margen poético de resistencia, en palabras de Joysmith, (2012: 23) “(...) las chicanas se apropiaron de la lengua del conquistador para apuntar hacia la larga historia de opresión y procesos de borramiento de una lengua y una cultura”.

En suma, podemos plantear que, frente al despojo y la exclusión de las que los mexicanos fuimos objetos, se desarrollaron movimientos subalternos que van desde una resistencia lingüística (que construye contra-discursos dotando a la lengua de un ámbito de identidad cultural que permite no sólo un reocupamiento y una dignificación de la lengua sino también códigos culturales que operan como espacios de identidad) hasta una recuperación y un respeto por nuestros orígenes.



Bibliografía citada

ANZALDÚA, Gloria (1988); “La prieta” en: Moraga, C. y A. Castillo, *Esta puente mi espalda*, ISM Press, San Francisco.

BELAUSTEGUIGOITIA, Marisa (2001); “Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación” *Debate Feminista*, No.24, pp. 230-252

BUTLER, Judith (2004); *Lenguaje, poder e identidad*, Ed. Síntesis, Madrid.

CANTÚ, Norma (2012); “Descolonizando la mente” Joysmith, C. (ed.) *Cantar de espejos. Poesía testimonial chicana de mujeres*, UNAM-CISAN-Universidad del Claustro de Sor Juana, México.

CASTRO, Roberto (2007); “El psicoanálisis en la así llamada “Modernidad”: Estados Unidos” en: *Simposio La americanización de la modernidad*, Facultad de Filosofía y Letras, México.

ECHEVERRÍA, Bolivar (2007); “La modernidad americana. Claves para su comprensión” en: *Simposio La americanización de la modernidad*, Facultad de Filosofía y Letras, México.

GALARZA, Ernesto (1972); *Barrio Boy*, Ballantine Books, Nueva York.

GARCÍA, Esperanza (2007); *El movimiento chicano en el paradigma del multiculturalismo en Estados Unidos*, CISAN-UNAM, México.

GRANADOS, Elsa (1988); “Haciendo conexiones” en Moraga, C. y A. Castillo, *Esta puente mi espalda*, ISM Press, San Francisco.

JOYSMITH, C. (ed.) (2012); *Cantar de espejos. Poesía testimonial chicana de mujeres*, UNAM-CISAN-Universidad del Claustro de Sor Juana, México.

LIPOVETSKY, Gilles (1990); *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas* Anagrama, Barcelona.

MORAGA, Cherrie (1988); “La güera” en Moraga, Cherrie y Ana Castillo *Esta puente mi espalda*, San Francisco: ISM Press.

THOMPSON, Waddy (1846); *Recollections of Mexico*, Wiley and Putman, New York-London.

VALDÉZ, Gina (2012); “English con Salsa” en: Joysmith, C. (ed.) *Cantar de espejos. Poesía testimonial chicana de mujeres*, UNAM-CISAN-Universidad del Claustro de Sor Juana, México.



Estruturas de Sentimento e formação da literatura em Moçambique: a construção de uma hipótese

Por Eliane Veras Soares*

Do materialismo cultural e das estruturas de sentimento

O ponto de ônibus era em frente à catedral. Eu tinha ido ver o Mapa Mundi, com seus rios saindo do paraíso, e a biblioteca acorrentada. Um grupo de religiosos conseguiu entrar sem problemas, mas eu tive que esperar uma hora e bajular o sacristão antes de conseguir entrar e dar uma espiada nas correntes. Agora, do outro lado da rua, um cartaz no cinema anunciava o *Six-Five Special* e um desenho aminado das *Viagens de Gulliver*. O ônibus chegou, o motorista e a cobradora totalmente absortos um no outro. Saímos da cidade, passando pela ponte e seguimos em frente, passando pelo pomares e pastos e pelos campos com terra vermelha sob o arado. Adiante estavam as montanhas negras e começamos a subir, observando os campos escarpados chegando até os muros cinza, e mais além, as partes onde a urze, o torgo e os fetos ainda não tinham sido arrancados. A leste, ao longo do cume, estava a linha cinzenta dos castelos normandos; a oeste, a fortaleza formada pela encosta das montanhas. Então, enquanto continuávamos a subir o tipo da rocha foi mudando a nossos pés. Aqui, agora, havia calcário, e a marca das antigas fundições junto à escarpa. Os vales cultivados com suas casas brancas esparsas foram ficando para trás. Mais adiante estavam os vales estreitos: o laminador de aço, o gasômetro, os socalcos acinzentados, as bocas das minas. O ônibus parou e o motorista e a cobradora desceram, ainda absortos. Eles já tinham feito esse caminho tantas vezes, e percorrido todos seus estágios. Trata-se, de fato de uma viagem que, de um modo ou de outro, todos nós já fizemos (Williams citado em Cevasco, 2001: 43-44).

É com esse parágrafo de abertura do ensaio seminal de Raymond Williams, *Culture is Ordinary*, publicado em 1958, que Maria Elisa Cevasco inicia a análise do plano de trabalho aí esboçado pelo autor britânico, conhecido, entre outros atributos, como precursor dos Estudos Culturais e fundador da *New Left Review* (Cevasco, 2003 e 2004). A questão que Cevasco/Williams coloca é saber o que une todos aqueles pontos díspares presentes na narrativa, “o que une a catedral, o cinema, os campos arados, os castelos, o ferro trabalhado da escarpa, as fazendas, o moinho, o gasômetro, as minas” é

* Universidade Federal de Pernambuco (Brasil). E-mail: elianeveras1@gmail.com. Uma versão preliminar deste trabalho, sob o título “Desafios à construção de um objeto de estudo sociológico a partir da literatura” foi apresentada no VIII Congresso Ibérico de Estudos Africanos, realizado em Madrid, 14 a 16 de junho de 2012. Este trabalho é resultado da pesquisa de Pós-doutorado realizada no Centro de Estudos Africanos do ISCTE-IUL, em Lisboa, no período de setembro de 2011 a agosto de 2012, com apoio de Bolsa Pós-Doutoral da CAPES-MEC.



justamente o fato de que na “história da palavra 'cultura', ela foi usada para designar todas essas coisas” (Cevasco, 2001: 45).

O plano de trabalho de Raymond Williams se apresenta como contestação da noção então dominante (e estreita) de cultura como alta cultura, ou cultura do espírito, separada da esfera da vida cotidiana, ao alcance exclusivamente de alguns poucos iluminados, que detêm por isso o poder de traduzi-la e transmiti-la aos menos favorecidos. Ao desarticular essa noção, outro conceito é apresentado, a ideia de cultura como ordinária, aquilo que é resultado da produção humana, do cotidiano e do vivido, cultura é experiência ordinária. A cultura como processo se dá em diversos níveis e pertence a todos. A oposição aqui é clara: cultura não é algo extraordinário, nem propriedade de um dado grupo ou classe social. Aspecto marcante da narrativa biográfica acima é que ela descreve a viagem do autor, que sai “da escola de Vila [no País de Gales] para Cambridge”, ao tempo em que apresenta, na aparente singeleza da narrativa que se desenrola em sucessivas paisagens, transformações no modo de conceber a palavra cultura e as condições de surgimento de um significado. Nas palavras bem empregadas de Maria Elisa Cevasco,

já começa assim esse ensaio programa: contestando em sua forma, como vai fazer a obra de Williams, as apropriações da cultura para um só uso, desmontando as oposições que paralisam os argumentos, demonstrando que a criatividade não é um processo excepcional mas a construção de toda uma sociedade, assim como a prosaica viagem de ônibus se revela uma construção teórica de um conceito de cultura que permita compreender não apenas os monumentos e artes, mas também que é o nosso próprio modo de vida que nos possibilita entendê-los (...)

De modo que

(...) a definição mais prosaica, de cultura como modo de vida, e, a mais elevada, de cultura como produtos artísticos, não representam alternativas excludentes: o valor de uma obra de arte individual reside na integração particular da experiência que sua forma plasma. Essa integração é uma seleção e uma resposta ao modo de vida coletivo sem o qual a arte não pode ser compreendida e nem mesmo chegar a existir, uma vez que seu material e seu significado vêm desse coletivo. A “definição” de cultura baseia-se nessa inter-relação (Cevasco, 2001: 48).

O desenvolvimento desse plano de trabalho, esboçado em *Culture is Ordinary*, levou Williams a propor um teoria materialista da cultura, o materialismo cultural, que começou a ser esboçado em *The Long Revolution*, nos primórdios da década de 1960. Aí a teoria da cultura é definida como “o estudo das relações entre os elementos de todo um modo de vida. A análise da cultura é a tentativa de descobrir a natureza dessa organização que é o complexo dessas relações” (Williams, citado em Cevasco, 2001: 51).

O contexto em que estas ideias tomaram corpo é relevante, dado ocorreu na “fratura” provocada pelos estudos de cultura na década de 1960. Os livros *Cultura e Sociedade, 1870-1950* (1958), de Raymond Williams, *The Uses of Literacy*, de Richard



Hoggart (1957) e *A formação da classe trabalhadora inglesa* (1963) de Edward P. Thompson são hoje considerados os fundadores do campo dos Estudos Culturais, que deu a marca do Centro de Estudos Culturais Contemporâneos da Universidade de Birmingham, fundado em 1964 por Williams e por ele dirigido até 1968 (Cf. Cevalco, 2003: 21). Os Estudos Culturais se contrapõem, no contexto britânico, por exemplo, aos Estudos Literários, cultuadores e formuladores da tradição e do cânone literário. Talvez, no caso de Williams e do materialismo cultural, a melhor expressão não seja contraposição mas deslocamento, não apenas em relação aos estudos literários como também em relação ao marxismo (Cevalco, 2001 e 2003).

Este modo de conceber a cultura também traz implicações para a compreensão das artes e da literatura como expressão artística. As mudanças que se processavam nos 1960 colocavam na ordem do dia diversas lutas políticas pela transformação da sociedade ao mesmo tempo em que se assistia à expansão dos meios de comunicação de massas e da indústria cultural, a cultura plenamente ligada ao processo geral de produção da mercadoria. Uma das vertentes de investigação do Centro de Birmingham naquele contexto buscava “entender as possibilidades de agencia social nos movimentos das subculturas e transcender as polaridades do debate: ou é alta cultura e portanto elitista, ou é cultura de massa e portanto lixo cultural” (Cevalco, 2003:142). Por outro lado, a problematização da noção de popular passou a ocupar um lugar de relevância, levando a alguns transbordamentos. Em lugar de se perguntar sobre o potencial crítico presente nas subculturas, muitos estudos promoveram, na leitura de Maria Elisa Cevalco, a

celebração do 'popular' e da 'cultura de massas' como inerentemente subversivos, mascarando o fato de que, de forma cada vez mais intensa, a lógica mercantil dos meios de comunicação de massa molda a produção cultural e invade todos os enclaves da vida. Este é o momento do pós-moderno, quando, na definição do crítico cultural norte-americano Frederic Jameson, *a cultura se expande de forma perigosa por todo o domínio do social. De tal forma que tudo em nossa vida social – do valor econômico ao poder de Estado, das práticas a até mesmo a estrutura da vida psíquica – pode ser chamado de cultural em um sentido original e ainda não teorizado* (Cevalco, 2003, p. 142-3).¹

Para me ater aos fins deste artigo, - e de certo modo inserindo uma interrupção na narrativa- encaminho agora a reflexão sobre a literatura dentro do referencial teórico do materialismo cultural colando o foco na noção de estruturas de sentimento. Para o materialismo cultural, tal como Williams o define, “os bens culturais são resultado de meios também eles materiais de produção (indo desde a linguagem como consciência prática aos meios eletrônicos de comunicação), que caracterizam relações sociais complexas envolvendo instituições, convenções e formas. Definir cultura é pronunciar-se sobre o significado de um modo de vida” (Cevalco, 2003: 23). Williams irá realizar uma crítica ao marxismo situando-se dentro do campo marxista. Assim, sua crítica à dualidade presente no marxismo entre o subjetivo e social, ataca a concepção segundo a qual o social seria redutível a formas fixas. Esse modo de compreender o social, levaria

¹ A citação de Frederic Jameson foi retirada de *O pós-modernismo ou a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo, Ática, 1996, p. 74.



as análises da cultura e da sociedade a se voltarem aos produtos acabados, deixando de lado os processos vivos da experiência do presente. Embora reconheça que esta crítica está presente no próprio Marx, o desafio no campo da análise cultural e da arte em particular é “encontrar outros termos para a experiência inegável do presente”, diz Williams, “ não só o presente temporal, a realização deste instante, mas o presente específico de ser, o inalienavelmente físico, dentro do que podemos realmente discernir e reconhecer instituições, formações, posições conhecidas, mas nem sempre como produtos fixos (...)” (Williams, 1979: 130).

Sua preocupação é pois apreender um tipo de consciência prática, uma experiência que escapa às formas fixas existentes. Para exemplificar o raciocínio, observa que a língua, ainda que tenha continuidades, nunca é a mesma quando falada por gerações distintas. As mudanças tendem a ser articuladas em um certo estilo que se compõe com um conjunto mais amplo de transformações de tal forma que “tipos semelhantes de modificações podem ser observados nas maneiras, roupas, construções e outras formas semelhantes de vida social”. Com esse exemplo, o autor aproxima o leitor daquilo que nomeia como estrutura de sentimento: “uma qualidade particular da experiência social e das relações sociais, historicamente diferente de outras qualidades particulares, que dá o senso de uma geração ou de um período” (Williams, 1979: 133). Dois aspectos merecem ser destacados nessa definição: o reconhecimento de que tais experiências tem um caráter social e o fato de que são experiências pré-emergentes, elas estão acontecendo, não tomaram forma fixa, não se institucionalizaram, mesmo assim, e isso é o mais importante, exercem influência (cf. SOARES, 2011). Trata-se de uma

consciência prática de um tipo presente, uma continuidade viva e inter-relacionada. Estamos então definindo esses elementos como uma *estrutura*: como uma série, com relações internas específicas, ao mesmo tempo engrenadas e em tensão. Não obstante, estamos também definindo uma experiência social que está ainda *em processo*, com frequência ainda não reconhecida como social, mas como privada, idiossincrática, e mesmo isoladora, mas que na análise (e raramente de outro modo) tem suas características emergentes, relacionadoras e dominantes, e na verdade suas hierarquias específicas. Essas são, com frequência, mais reconhecíveis numa fase posterior, quando foram (como ocorre muitas vezes) formalizadas, classificadas e em muitos casos incorporadas às instituições e formações "(Williams, 1979: 134).

É por essa razão que, do ponto de vista metodológico, uma 'estrutura de sentimento' pode ser considerada uma “hipótese cultural, derivada na prática de tentativas de compreender esses elementos e suas ligações, uma geração ou período, e que deve sempre retornar, interativamente, a essa evidência” (Williams, 1979:134). Essa hipótese, acrescenta Williams, tem relevância especial para a arte e para a literatura.

As estruturas de sentimento podem ser definidas como experiências sociais *em solução*, distintas de outras formações semânticas sociais que foram *precipitadas* e existem de forma mais evidente e imediata. Nem toda arte, porém, se relaciona com uma estrutura contemporânea de sentimentos. As formações efetivas da maior parte da arte presente se relacionam com formações sociais já manifestas,



dominantes ou residuais, sendo principalmente com as formações emergentes (embora com frequência na forma de modificações ou perturbações nas velhas formas) que a estrutura de sentimento, *como solução*, se relaciona (Williams, 1979: 134).

O que importa reter dessa definição é que se trata de uma “questão aberta”, não há aqui determinismos. Uma vez que esta “qualidade particular”, essa estrutura de sentimento, está em relação com “outras marcas históricas especificadoras de instituições, formações e crenças mutáveis, e além destas, [relaciona-se com] as também mutáveis relações sociais e econômicas entre e dentro das classes”, o que leva a análise a um série de questões específicas, não previsíveis. Ressalta Williams que “a consequência metodológica dessa definição, porém, é que as modificações qualitativas específicas não são consideradas como epifenômenos das instituições, formações e crenças modificadas, ou simplesmente, evidências secundárias de novas relações econômicas entre e dentro das classes” (Williams, 1979: 133) e que ao mesmo tempo são, como já mencionei acima, tratadas como *experiência social* e não como características incidentais da sociedade, como uma performance. São estas modificações que distinguem uma dada consciência prática, estruturas de sentimento.

A noção é composta por termos aparentemente antagônicos (sentimento e estrutura) que precisam ser explicitados. “Sentimento” é escolhido pelo autor para distinguir dos conceitos já formalizados de visão de mundo e ideologia, dado que, afirma Williams, “estamos interessados em significados e valores tal como são vividos e sentidos ativamente (...) Falamos de elementos característicos do impulso, contenção e tom; elementos especificamente afetivos da consciência e das relações, e não de sentimento em contraposição a pensamento, mas de pensamento tal como é sentido e de sentimento tal como é pensado” (Williams, 1979: 134). E por que são estruturas? Porque os elementos se constituem como uma série, com relações internas específicas e em tensão, tais estruturas apresentam-se como processo em formação, com suas “características emergentes” e suas “hierarquias específicas” são, como remarca Williams, reconhecíveis quando formalizadas, “mas já a essa altura o caso é diferente: uma nova estrutura de sentimento já terá começado a se formar, no verdadeiro presente social” (Williams, 1979:134-135). De tal modo que a ideia de estrutura não se dissocia da noção de processo.

Do ponto de vista das artes, em geral, e da literatura, em particular, Williams defende a ideia de que é nelas que residem certos elementos que “não são cobertos por outros sistemas formais” e que são eles a verdadeira fonte das categorias especializadoras do “estético”, das “artes” e da “literatura imaginativa”. De modo que metodologicamente, nas análises, será necessário “reconhecer (e saudar) a especificidade desses elementos – sentimentos específicos, ritmos específicos – e ainda assim encontrar maneiras de reconhecer seus tipos específicos de socialidade” (Williams, 1979: 135). Esse é o ponto que a meu ver interessa a uma sociologia da literatura. Peço licença para trazer mais um citação do autor que a meu ver sintetiza a relevância da noção de estrutura de sentimento para uma análise sociológica da literatura.

A idéia de uma estrutura de sentimento pode estar especificamente relacionada com a evidência de formas e convenções – figuras semânticas – que, na arte e



literatura, estão com frequência entre os primeiros indícios de que essa nova estrutura se está formando (...) Esta é uma maneira de definir formas e convenções na arte e na literatura como elementos inalienáveis do processo material social – não pela derivação de outras formas e pré-formas sociais, mas como formação social de um tipo específico que pode, por sua vez, ser considerada como a articulação (com frequência, a única articulação plenamente existente) de estruturas de sentimento que, como processos vivos, são experimentados de forma muito mais ampla (Williams, 1979: 135-6).

“O que os escritores fazem melhor que os sociólogos quando falam sobre *África*?”

Esta é uma pergunta provocadora para a qual respostas diversas já foram formuladas. O ponto do meu argumento é de que a sociologia deve se beneficiar da literatura, constituir uma prática em que “ficção”, “imaginação”, “criação” sejam efetivamente incorporadas à análise sociológica. Em outro lugar (Soares, 2014), apresentei uma reflexão, partindo da crítica elaborada por Melucci a respeito do conhecimento científico. Para Melucci, o conhecimento científico deve ser compreendido como *uma* forma de conhecimento, mas não como *o* conhecimento por excelência. Nesta acepção, afirmo, a literatura também poderia ser concebida como uma forma de conhecimento da realidade, ainda que este não seja o seu papel ou a sua função. Tentarei a seguir fazer um breve exercício analítico para responder à questão sobre a importância da literatura como forma de conhecimento e ao desafio de usar, para esta a elaboração desta resposta, a noção de estruturas de sentimento proposta por Raymond Williams, aplicando-a à literatura moçambicana.

As literaturas africanas, mais do que as latino-americanas, trazem em sua origem a marca do colonial. O colonialismo no continente africano tem como marco histórico a Conferência de Berlim, realizada em 1885. A partir deste momento ficou definida a partilha do território africano entre as nações europeias. Quando a América Latina já havia sido tomada, no início do século 19, pelo fervor libertário bolivariano, e as literaturas nacionais se constituíam como signo de afirmação de uma identidade própria (ainda que fortemente informada pelos valores “eurocêtricos” ou “universais”), o continente africano mergulhava em um processo de dominação colonialista que - a despeito do fato de ter assumido formas diversas como a perspectiva assimilacionista, adotada pela França; o *indirect rule*, adotado pela Inglaterra; ou ainda um modelo misto, adotado por Portugal, só para citar alguns exemplos – marcou profundamente as formações nacionais que passaram a se configurar a partir daí e que se tornaram os marcos territoriais e políticos dos processos de libertação. No caso das colônias portuguesas, tais processos tomaram a forma de luta anticolonial, notadamente na Guiné Bissau, Angola e Moçambique. Nestes países e também em Cabo Verde e São Tomé e Príncipe, o idioma português prevaleceu como língua oficial após as independências (efetivadas apenas na década de 1970, após longo período de luta de libertação), a despeito das diversas línguas faladas naqueles distintos territórios. Assim, a literatura que se formará terá a marca do colonial na adoção da língua do colonizador (como aconteceu também na América Latina), mas terá sobretudo a marca do anti-colonial em sua expressão política alimentada pela “negritude” - como “ideologia” e como “utopia” - e pelo nacionalismo.

Fátima Mendonça (2008) analisa a passagem da “imaginação colonial” para a “imaginação nacional” na literatura moçambicana como um processo que durou cerca



de 100 anos, comportando “paradigmas que em geral orientam, desde o princípio do século XX, a produção escrita nos países africanos submetidos à colonização europeia”, agrupados em três conteúdos fundamentais (Mendonça, 2008:22). De modo muito resumido estes paradigmas corresponderiam, na visão da autora, a:

- Ser Africano e Ser Europeu – período protonacionalista, anos 1920-1930, dualidade e prevalência dos valores europeus.

- Ser Africano *versus* Ser Europeu – período negritundista, pan-racialista, formador de um “contradiscurso”, a partir dos anos 1940.

- Ser Nacional *versus* Ser Universal – período de tendências várias que se desenvolvem no pós-independência (1975) em que o “percurso temático (...) se orienta no sentido da transformação na natureza do diálogo com o passado colonial” (Mendonça, 2008:22).

A seguir farei o exercício analítico proposto neste artigo.

“Pensamento tal como é sentido e sentimento tal como é pensado”

Na primeira parte deste artigo tentei apresentar o modo como o materialismo cultural de Raymond Williams propõe a noção de estrutura de sentimento como um artifício propício à interpretação da relação indissolúvel entre literatura e sociedade, sentimento e estrutura. Sua aplicação à pesquisa requer o mergulho nas estruturas sociais, ao mesmo tempo em que, para se chegar até elas, faz-se necessário percorrer as trilhas e pistas deixadas pela própria literatura. Selecionei para o exercício analítico, aqui proposto, uma poesia icônica de Rui de Noronha (1909-1943), poeta identificado com o primeiro momento da literatura moçambicana, *Surge et Ambula*. Esta classificação é sempre problemática. Francisco Noa considera que só podemos falar de uma literatura moçambicana propriamente dita a partir da geração de Noémia de Souza, José Craveirinha, Orlando Mendes, Virgílio de Lemos, Rui Nogar, Rui Knopfli, Aníbal Aleluia, entre outros. Será com esta geração, surgida nos anos 1940, que se poderá perceber a literatura como um “sistema, isto é, já com um corpo de autores, de obras que circulam, conjunto de leitores, e uma crítica que, de certo modo, já se começa a consolidar” (Noa, 2014). Assim Rui de Noronha seria, na visão de Noa, um precursor desta literatura africana. Nosso exercício consiste em indicar elementos de uma emergência *estrutura de sentimento dualista* que comporta o africano e o europeu em permanente desequilíbrio, a partir da análise do poema *Surge et Ambula*.

Segundo Fátima Mendonça a primeira fase de formação da literatura moçambicana, correspondente à fase “protonacionalista”, típica dos discursos jornalísticos das décadas de 1920 e 1930 e da poesia de Rui de Noronha, se caracterizaria pela posição ambígua de “Ser Africano e Ser Europeu”. Os intelectuais e literatos desta geração² partilhavam uma estrutura de sentimento alimentada simultaneamente por um ideário de defesa da cidadania para todos, clamando pelo sentimento de justiça, mas ainda não haviam assumido e incorporado efetivamente uma contraposição ao regime colonial em cores locais. O poema *Surge et Ambula* de Rui de Noronha³ marca esta ambiguidade

² Entre eles os irmãos jornalistas João Albasini e José Albasini, editores dos jornais “O Africano” (1908-1918) e “O Brado Africano” (1918-1917).

³ Disponível em <http://allpoetry.com/poem/8624151-Surge-et-Ambula-by-Antonio-Rui-de-Noronha>, acessado em 03 de março de 2014.



em “ser europeu” e “ser africano” e, ao mesmo tempo, se tornou um marco na formação da literatura moçambicana. O poema (e também o poeta) , ao mesmo tempo que incita o continente africano a despertar e caminhar, o caminho proposto é o do progresso nos moldes do colonizador. Eis o poema:

Surge et Ambula

Dormes! e o mundo marcha, ó pátria do mistério.
Dormes! e o mundo rola, o mundo vai seguindo...
O progresso caminha ao alro de um hemisfério
E tu dormes no outro sono o sono do teu infindo...

A selva faz de ti sinistro eremitério,
onde sozinha, à noite, a fera anda rugindo...
Lança-te o Tempo ao rosto estranho vituério
E tu, ao Tempo alheia, ó África, dormindo...

Desperta. Já no alto adejam corvos
Ansiosos de cair e de beber aos sorvos
Teu sangue ainda quente, em carne sonâmbula...

Desperta. O teu dormir já foi mais que terreno...
Ouve a Voz do teu Progresso, este outro Nazareno
Que a mão te estende e diz-te: - África, surge et ambula!

Quando o Poeta "sacode" esse mundo e lhe
grita que desperte é ainda porque:

...no alto adejam corvos
Ansiosos de cair e de beber em sorvos
Teu sangue ainda quente, em carne sonâmbula.

A dualidade entre o “Ser Africano” e o “Ser Europeu” não poderia ser mais explícita. “Dormes! E o mundo marcha, ó pátria do mistério”... O primeiro verso já plasma toda a tensão presente no poema: a pátria dorme, enquanto o mundo marcha. A pátria é mistério, é mística, é alienada da marcha mundial. Marcha que, adiante se verá, é a marcha do progresso, inevitável e desejável. As imagens utilizadas para caracterizar a pátria têm ressonância no imaginário europeu sobre o continente africano: “mistério”, “sono”, “selva”, “sinistro eremitério”, “noite” remetem às noções do imaginário iluminista que classifica, distingue e opõe civilização e barbárie (*selvagem*), luz e sombra, dia e noite, esclarecimento (conhecimento) e mistério, religião e magia ... O “sono” requer o despertar, só esta ação pode levar à consciência, que não surge necessariamente como autoconsciência, mas como consciência do outro, daquilo que “o mundo”, “o Tempo” representam: “a Voz do teu Progresso”. Este Progresso se iguala ao salvador, o “Nazareno” que, em sua bondade, “estende a mão” e assevera: “África, surge et ambula”, ponto de exclamação! O poeta assume a posição daquele que é o



portador da consciência que se descobre dupla. A consciência de si é mediada pelas categorias do outro, mas também pela denúncia

“já no alto adejam corvos
ansiosos de cair e de beber em sorvos
eu sangue ainda quente, em carne sonâmbula”.

Mas, mesmo no momento da denúncia da ação alheia, a dualidade persiste, pois os corvos só podem perpetrar a carnificina pela não ação da vítima que permanece “sonâmbula”, sem ouvir a voz do “Tempo”, plasmada em um passado remoto, perdido e misterioso. A consciência do poeta africano, que grita, é uma consciência europeizada, legitimadora de um “Progresso” incapaz, ainda, de se perceber como produtor de barbáries.

Como afirma Noa (2014), a forma soneto, que é uma a forma ocidental por excelência, configura um discurso de denúncia da exploração mas ao mesmo tempo de aceitação tácita da superioridade/ legitimidade daquele “Tempo”, chamado “Progresso”, para o qual África deve despertar, a partir do grito do poeta. O poeta, portador da (cons)ciência, o demiurgo do real, dividido entre “Ser Africano” e “Ser Europeu”.

Esta estrutura de sentimento dualista é o que marcaria este momento de articulação de uma insatisfação (e denúncia) com as injustiças perpetradas pelo colonialismo que são vistas, ao mesmo tempo, analisadas e incorporadas (sentidas e pensadas) pelo viés do “ser africano” que sente e pensa com as categorias do “ser europeu”. Cabe indagar para as fases/formações subseqüentes da literatura moçambicana em que medida tais características foram negadas, transformadas e/ ou superadas.



Referências bibliográficas

CEVASCO, Maria Elisa B.P. S. (2001); *Para ler Raymond Williams*. São Paulo: Paz e Terra.

------(2003); *Dez lições sobre estudos culturais*. São Paulo: Boitempo.

------(2004); Dois Críticos Literários. In: Benjamin Abdala Junior. (Org.). *Margens da Literatura*. São Paulo: Boitempo, v. 1, pp. 135-158.

MELUCCI, Alberto (2005); *Por uma sociologia reflexiva: pesquisa qualitativa e cultura*. Petrópolis: Editora Vozes.

MENDONÇA, Fátima (2008); Literaturas emergentes, identidades e cânone. In Margarida Calafate Ribeiro e Maira Paula Meneses (Orgs.). *Moçambique das palavras escritas*. Porto: Edições Afrontamento, pp. 19-33.

NOA, Francisco (2014); *Surge et ambula: (des)construção da literatura moçambicana* (Entrevista concedida a Eliane Veras Soares e Remo Mutzenberg). *Estudos de Sociologia*, n. 20, v. 2, jul.-dez (no prelo).

SOARES, Eliane Veras (2011); Literatura e estruturas de sentimento: fluxos entre Brasil e África. *Sociedade e Estado*, núm. 26, mai.- ago., pp. 95-112.

------(2014); “Embora lidando com literatura, você está fazendo sociologia”. *Civitas*, núm. 14, jan.-abr.. pp. 81-92.

WILLIAMS, Raymond (1979); *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar.



Cuerpo, emociones y literatura chilena

Por Paulina Monserrat Barrenechea Vergara*

Rosi Braidotti, en *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, manifiesta sugerentemente la necesidad de que como investigadore/as seamos capaces de elaborar relatos de subjetividades alternativas para aprender a pensar de modo diferente acerca del sujeto, inventar nuevos marcos de referencia y figurar nuevas imágenes. Lo que denomina “una conciencia de carácter nómada” - que se configura como una opción válida para los fines feministas dentro de un mundo que se mueve hacia lo transnacional- es análoga a lo que Foucault llama la contramemoria: “una forma de resistirse a la asimilación u homologación con las maneras dominantes de representación del yo”, explica (2004:216). Lo anterior es una invitación a insertarnos como autores/lectores en un mapa de lugares, enunciativa y epistémicamente, que coincide con lo que Walter Dignolo denomina un pensamiento fronterizo a la hora de abordar una problemática de carácter histórico, social o literario que, “(...) desde la perspectiva de la subalternidad colonial (...) no puede ignorar el pensamiento de la modernidad, pero que no puede tampoco subyugarse a él” (2003:51).

El constructo nación, entendida por Anderson como una comunidad imaginada, es, también, una sucesión de relatos cuya acción de preservar o conservar ciertos capitales simbólicos va de la mano con una política de la memoria funcional con el orden de un proyecto moderno, blanco, patriarcal, racional y católico. Dicha perspectiva fisura, evidentemente, la historiografía nacional. Los anclajes fundantes de dicha dinámica tienen relación con esa forma en que Europa se construye como el centro de una tradición obliterando cualquier “otro propio”, situándolo como centros de atraso y opuestos a la idea del progreso. Aquello que Aníbal Quijano y Edgardo Lander, entre otros, llaman la colonialidad del poder/saber, que refiere a la organización del espacio y el tiempo de los pueblos y territorios en un gran metarrelato donde la sociedad moderna europea-industrial liberal es la manifestación cúlmine de dicho proceso y únicas formas válidas y universales del conocimiento (Lander, 1993:23).

La matriz colonial del poder, en sus efectos, no desaparece con el fin del colonialismo en sus aspectos políticos y formales, sino que es esa estructura la que todavía signa los marcos de referencia dentro de los cuales funcionan las relaciones sociales y, por ende, sus expresiones culturales e identitarias. La colonialidad, y esto nos interesa, opera desde la racialización de las relaciones de poder que generan identidades sociales (indios, negros, amarillos, blancos, mestizos) y geoculturales (África, Occidente, América, etc). En palabras de Aníbal Quijano,

(...) es desde esta perspectiva de la idea de ‘raza’ que los colonizadores acuñan nuevas identidades negativas para las poblaciones aborígenes colonizadas y la población de origen Africano que eliminaban sus heterogeneidades e identidades

* Universidad de Concepción. E-mail de contacto: pbarrenechea@udec.cl



originales mediante las categorías de ‘indios’ y ‘negros’ respectivamente (en Restrepo y Rojas, 2010:99).

Dentro de ese contexto - que resume ágilmente lo medular de la inflexión decolonial como colectivo de argumentación que abre una opción al eurocentrismo- es que la literatura se presenta como tributaria de un complejo corpus discursivo que se despliega a partir de la configuración de los estados nación que, en tanto proyecto civilizador, sirve para hacer sistemática la negación del otro, establecer la identidad nacional y justificar su explotación. En esa misma lógica, la producción de conocimiento que circula en/desde los centros académicos universitarios latinoamericanos, también hoy, es tributaria de un proceso que arrastra una herencia colonial que busca perpetuar ese paradigma eurocéntrico y reforzar una hegemonía político-cultural y económica occidental.

Este tema es abordado en forma extensa por Santiago Castro-Gómez en su artículo “Descolonizar la Universidad. La *hybris* del punto cero y el diálogo de saberes” donde expone que esa mirada colonial sobre el mundo obedece a un modelo epistémico desplegado por la modernidad occidental y que denomina *la hybris del punto cero*. Utilizando la metáfora teológica del *Deus Absconditus*, es “(...) el que observa el mundo desde una plataforma inobservada de observación, con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda” (2007:83). Nos parece relevante lo que Castro-Gómez intenta esclarecer a través de su artículo pues, precisamente, este ejercicio de escritura retoma la idea - revelada en un trayecto de varios años vinculada al abordaje de la presencia negra en la literatura chilena- de impugnar propositivamente, imaginando nuevas formas de pensar, un paradigma de pensamiento que oblitera ciertos enfoques situándolos en una esfera de ambigüedad, y de invalidez en el campo de las ciencias.

Vincularnos a un corpus de textos literarios que dan cuenta de una presencia, aún hoy, por el relato nacional, permite configurar una mirada crítica y zanzar una ruta de abordaje teórico y metodológico donde los puntos de anclaje ya no pueden ser los del estado nación, ni los de la modernidad, sino que los de su lado anverso, la colonialidad. Más deliberadamente, desde el reconocimiento de los silenciamientos constitutivos de las narrativas, es decir, desde la *herida colonial* como esas experiencias forjadas en situaciones de marginalización, sometimiento e injusticia. En palabras de Eduardo Rinesi “volver a mostrar las heridas abiertas bajo la superficie lisa del relato de los vencedores” (2011:11).

Es a través de las inscripciones de la experiencia emotiva y corporal que nos resulta plausible, primero, dar cuenta de una serie de filamentos disruptivos en la forma de narrar al negro o negra dentro de un ejercicio de ficción; y, segundo, desmontar una lectura signada por la egopolítica del conocimiento, es decir, desde la “mirada de dios” - noción que relea Dona Haraway para caracterizar el conocimiento no situado y una perspectiva soberana que constituye el imaginario de la ciencia occidental - que borra principalmente las relaciones entre la ubicación epistémica del sujeto y sus articulaciones con procesos de explotación o sujeción².

² Dona Haraway, al respecto, explica que “(...) al desvincular la ubicación epistémica étnica/racial/de género/sexual del sujeto hablante, la filosofía y las ciencias occidentales pueden producir un mito sobre un conocimiento universal fidedigno que cubre, es decir, disfraza a quien habla así como su ubicación



Corpo/emo/política y presencia negra en la literatura chilena

Es fundamental consignar que la historia de la literatura chilena ofrece una cantidad importante de obras que testimonian la presencia negra en nuestro país. Desde personajes centrales de una trama narrativa hasta figuraciones secundarias o simples decorados dentro de la escena literaria, estas representaciones remiten a un entramado textual que imagina la nación, la moldea y prefigura según el proyecto moderno. El discurso literario nacional, dominado por la pulsión etnófaga, muestra al indio y al negro, pero los convierte en focos de signos negativos, en tanto cuerpos abyectos y voces clausuradas. Las crónicas y epopeyas que inventan el Reino de Chile parecen coincidir en una peculiar jerarquización de las negatividades por ellas fabuladas. El negro ocupa siempre una posición inferior en el cuadro de alteridades de los textos. En ese sentido, el rostro demonizado, cosificado e infantilizado, resulta ser la forma que toma el miedo hacia una alteridad que sugiere ver lo que no queremos. La invisibilización y la deshumanización del otro, expresiones fundamentales de la colonialidad del ser, se despliegan en la experiencia vivida del colonizado.

Si bien se insiste en la mayoría de los estereotipos, ya señalados por los estudios literarios³ en Hispanoamérica; ocurre que, también, hay matices y emergen nuevas formas de configurar y narrar al personaje negro en la literatura chilena. La transgresión amorosa de la mulata en obras como *El mulato Riquelme*⁴, de Fernando Santiván; el quiebre al destino literario del amor fracasado en *Los amores de un esclavo*, de Guillermo Torres Arce; la aparente restitución del cuerpo en el personaje negro de *El Bandido*⁵, de Salvador Sanfuentes, también presente en el cuento de Joaquín Díaz Garcés, “El camino de los esclavos”; son el testimonio de un dinamismo insospechado en nuestra literatura. Repliegues de un relato que sólo pueden ser percibidos desde los márgenes del discurso en tanto relevan un espacio que lo remece a nivel estructural: el cuerpo y sus emociones.

En ese contexto, mirar desde/para los cuerpos supone detener la mirada en las inscripciones de relaciones de poder en escala corporal, esto es, a cómo se incorporan y se encarnan en cuerpos concretos. Esto es significativo pues la intersección raza/clase/género, articulación fundamental para una lectura crítica de los procesos identitarios latinoamericanos, se materializa en nuestros cuerpos que si bien son espacios de autonomía, no son tabula rasa, no existen independiente de las experiencias, creencias y de las tecnologías de inscripción que los han constituido. Asimismo, aunque parezca forzado hacerlo, las emociones - que no pueden ser pensadas desvinculadas del cuerpo-son también entendidas en un proceso fundamentalmente relacional.

epistémica geopolítica y cuerpo-política en las estructuras del poder/ conocimiento [...]” (Grosfoguel, 2006: 20-21).

³ En relación al tema existen trabajos de investigación señeros a la hora de abordar la figuración del negro o negra en la literatura hispanoamericana. Nos parecen fundamentales las siguientes referencias: Tardieu (2001). *Del diablo mandinga al Muntu mesiánico. El negro en la literatura hispanoamericana del siglo XX*. Editorial Pliegos, España; y Triana y Antorveza (1997), Humberto (1997). *Léxico Documentado para la Historia del negro en América (siglos XV-XIX)*. Instituto Caro y Cuervo, Colombia.

⁴ Barrenechea (2007); “El mulato Riquelme de Fernando Santiván: Estallido de alteridad, mala casta, traición y venganza”, en Triviños, Gilberto; Oelker, Dieter (eds.) *Crítica y creatividad. Acercamientos a la literatura chilena y latinoamericana*. Editorial Universidad de Concepción. Serie Monografías, Chile, pp. 77-93.

⁵ Barrenechea (2009); “El rostro más negro: la travesía literaria de un bandido-cimarrón en Chile”. *Revista chilena de literatura*, (74), pp.197-211, Chile.



La colonización del ser, que en términos ontológicos supone la colonización de la estética desde la teoría del juicio kantiano, es decir, del iluminismo alemán; se apropia de la tradición griega, afecta la composición de los cuerpos y el despliegue de las emociones. En la lectura de Heidegger realizada por Franz Fanon y su puesta en movimiento del término *damnés* para referirse a la condición de los cuerpos y las subjetividades colonizadas -de manera otra que el *dasein* heideggeriano- opera una fisura en la conceptualización del cuerpo y las emociones en la medida en que descentra sus estudios y los hace girar hacia aquellas problemáticas no consideradas por los enfoques académicos tradicionales. De ahí que promueva la generación de perspectivas situadas en el propio territorio habitado, con sus propias formas de construir saberes y conocimientos.

La racialización, en ese sentido, se considera como una particular marcación constitutiva de los cuerpos (y las emociones). Una marcación que, según el antropólogo Peter Wade, deriva del sistema colonial europeo donde determinados rasgos corporalizados van adquiriendo significancia en la constitución de ciertas diferencias y jerarquías entre los seres humanos; y que luego, con las articulaciones del racismo científico del siglo XIX y principios del XX, se erige como imaginación que adquiere efecto de verdad. Esta geografía de la negritud se ha articulado a un pensamiento racial, que proviene de los imaginarios coloniales reductores del negro, atribuyéndole a la biología potenciales incapacidades morales e intelectuales de la raza negra (Restrepo, 2013:151).

En la literatura chilena se puede vislumbrar cómo opera esta imaginación racial en la configuración de los personajes negros y negras, por ejemplo, en el proceso de fragmentación de sus cuerpos en partes; reduciendo a bocas, ojos, dientes, una experiencia corporal clausurada por el relato de la nación. La monja Úrsula Suárez, en su *Relación autobiográfica*, reconstruye el rostro del negro, cuando se le aparece con “(...) la cara sumamente ancha y chata; la frente descalabada; la nariz sentada; los ojos saltados; y el blanco de ellos anaranjado; por los lagrimales le salía fuego y paresía más vorás” (1984:109). En la mayoría de las obras con presencia de esclavos o afrodescendientes se describen, por ejemplo, negras de “(...) cabeza grande, ojos negros y redondos, pómulos salientes, labios morados y gruesos...” (Rosales, 1978:29), “(...) su cabeza era motuda, espesa y los dientes de perla” (Echeverría, 1930: 158), “(...) miraba con aire de requiebro cómico (...) mostrando tras de sus gruesos labios risueños las dos hileras de dientes blancos de la raza africana” (Blest Gana, 1897:99), entre otras alusiones. En la novela *Aroma del tiempo viejo*, la mulata Jesusa, dejaba que los rayos del sol hicieran “(...) brillar sus blancos dientes” en sonrisas de embrujo hacia el joven Rivas (De Aravena, 1931:50).

La reiterada alusión a la boca de las negras y mulatas se entiende como una valoración negativa ligada a todo un esquema de comportamiento opuesto a los estándares establecidos por el proyecto de estado nación y que disciplinan, sobre todo, la corporalidad del ciudadano/a virtuoso/a dentro del entramado social. En ese contexto es que resulta interesante el hecho de relacionar el rostro del negro o negra, en esclavitud o libre, con el rostro del diablo. Sin duda, corresponde a una conciencia de época que hace emerger ciertos estereotipos con la finalidad de alejar al africano de la moralidad católica imperante. Despojarlo de humanidad y mantenerlo en los estratos más inferiores. Al negro hay que temerle para no tener que convivir con él.



En *Aroma del tiempo viejo*, por ejemplo, las coqueterías de la mulata María Jesusa se narran como diabólicas astucias y la pasión que genera en Don José es producto de un poderoso embrujo⁶. La futura unión con la sangre africana imprime en el hijo predilecto de los Céspedes “(...) el estigma de mulato...la más horrible de las afrentas” (De Aravena, 1931:36). Algo similar ocurre en *Los amores de un esclavo*. Eduardo, esclavo de Don Nicanor, conquista el amor de su hija, Amelia, y ante el insulto el amo implora ayuda a Dios pues “(...) es el demonio, que ha entrado en mi casa (...)” (Torres Arce, 1862:238). Más allá, esta estrategia literaria deviene en una condición aún más compleja. La fragmentación de sus cuerpos, focalizado y fijado en sus partes, es ineludible en tanto nos permite acceder, descifrar y controlar la realidad que emana de él como entidad narrada. Este abordaje, incuestionable, obedece a la tradición del pensamiento moderno que nace de una estética dicotómica que, además de ser excluyente, hace imposible pensar los vínculos y los intercambios.

Un proceso interesante se configura en la novela chilena del siglo XIX, *Los amores del diablo en Alhué. Acontecimiento extraordinario, fantástico y diabólico*, de Justo Abel Rosales. Siroco, personaje parecido a un ser humano, se presenta en la cocina ante Petronila Rojas, esclava “negra, jetona y polleruda” (Rosales, 1978: 194), con el ánimo de engatusarla mediante un discurso enriquecido por el consumo de vino y otros manjares. Las escenas que se describen de dicho encuentro son, de principio a fin, una vorágine de eventos *rabelesianos* que tienen su corolario con la esclava cabalgando en el lomo de una cabra parlante, junto a Siroco, hacia su país de origen. El miedo de la negra, las arengas del enano, lo absurdo de la situación, se vuelven más insalvables cuando llegan al gran Palacio donde Siroco se convierte en un monarca de belleza inusual y la esclava en una nivea princesa, “(...) aquí estoy blanca...y hasta buena moza a mi parecer (...)” (Rosales, 1978:237). El blanqueamiento del cuerpo negro es una dinámica llena de complejidades y que tiene algunos de sus referentes más significativos en el relato de conquista, donde se evoca la imagen del indígena intentando quitar lo oscuro de la piel del esclavo o esclava⁷. Como símbolo de la negación, como lo imposible⁸, el cuerpo *historizado* del esclavo negro está escindido, marcado por una serie de signos violentos que han quedado impresos en él.

Cuando regresa de su viaje extraordinario, la negra “(...) estaba más fea que nunca, con cara de estúpida, con el labio inferior caído como el de un caballo viejo. En cambio estaba llena de flores perfumadas, cubierta la garganta con rico pañuelo de seda lacre...” (Rosales, 1978:225). Esta figuración grotesca se define no sólo por el desempeño de la boca en el rostro de la esclava, sino también, por la fragmentación y

⁶ Finalmente, el joven logra salir de esta especie de encantamiento mediante los rezos de su madre, quien ya lo tiene por perdido. “Milagro tenía que ser, milagro del niño divino, que había escuchado sus ardientes súplicas!...Y no nos dejes caer en tentación...mas líbranos, Señor, del mal. Amén” (De Aravena, 1931:79).

⁷ En la Crónica del Reino de Chile, por ejemplo, se relata el naufragio de uno de los primeros barcos de mercaderes a Chile en el Valle de Quilimarí: “Estaba entre aquellos españoles un negro esclavo de uno de ellos, con cuyo aspecto se espantaron mucho los bárbaros, por no haber visto jamás gesto de hombre de aquel color, y para probar si era postizo lo lavaron con agua muy caliente refregándolo con corazones de mazorcas de maíz, y haciendo otras diligencias para tornarlo blanco; pero como sobre lo negro no hay tinte, él quedó tan negro como su ventura, pues fue tal que lo trajo a manos de gente tan inhumana, que después de todo esto le dieron una muerte muy cruel” (Lobera, 1970: 24).

⁸ En el siglo XV, en los *Emblemas* de Andrea Alciato, aparece la figura del negro etíope al que dos hombres blancos intentan lavar y quitar lo oscuro más “no puede cambiar de color por más que se le lave; (pues) es el símbolo de la negatividad, de lo imposible” (Fra Molinero, 1995:4).



posterior reconstrucción inusitada de un cuerpo que evidencia lo inacabado. Al respecto, resulta clarificador lo que Fanon expone sobre la experiencia vivida del *damnés* en *Los Condenados de la Tierra*.

Encontramos primero que nada el hecho de que para la persona colonizada, quien en este respecto se asemeja a los hombres en países subdesarrollados o a los desheredados en todas partes de la tierra, percibe la vida, no como un florecimiento o desarrollo de su productividad esencial, sino como una lucha permanente contra una muerte omnipresente (*mort atmosphérique*). *Esta muerte siempre amenazante* es materializada en la hambruna generalizada, el desempleo, un nivel alto de muerte, un complejo de inferioridad y la ausencia de esperanza por el futuro. Todas estas formas de corroer la existencia del colonizado hacen que su vida se asemeje a una muerte incompleta (citado en Maldonado-Torres, 2007: 147).

Nelson Maldonado-Torres, en el artículo “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, comenta que las variables del género, clase, raza y sexualidad son las cuatro formas de diferenciación humana funcionales para lograr transgredir la primacía de la relación entre yo y el Otro, y “(...) para obliterar las huellas de la dimensión trans-ontológica en el mundo civilizado concreto” (2007:153). Entiende la colonialidad del ser como una normalización de sucesos que tienen lugar en un contexto de guerra donde prevalece la violación corporal y la muerte. Mortandad y violación corporal están inscritas en las imágenes de los cuerpos coloniales y son vivencias cotidianas. Por ejemplo, en el poema épico de Alonso de Ercilla, *La Araucana*, hay un relato que ilustra esta dinámica y que en su momento fue severamente regulada por la Corona española.

Iba pues, siempre mísera corriendo
 por espinas, por zarzas, por abrojos,
 aquí y allí y acá y allá volviendo
 a cada paso los atentos ojos,
 cuando por unos árboles saliendo
 vi dos negros cargados de despojos
 que luego al instante que me vieron
 a la mísera presa arremetieron”
 Fui dellos prestamente despojada
 De todo cuanto allí venía vestida,
 Aunque yo triste no estimaba en nada
 El perder los vestidos y la vida
 Pero el honor y castidad preciada
 Estuvo a punto ya de ser perdida



(...) guiando a Cariolan a mis clamores,
 que visto el acto inorme y la insolencia
 de aquellos enemigos violadores
 corrió con provechosa diligencia
 diciendo: -¡perros, bárbaros, traidores!"
 (1988:175)

Hay, dentro de la historia de la literatura chilena, una insistencia en vincular al negro con la acción de la violación, por sobre el robo u otro crimen. El contacto entre negros e indígenas se da bajo las condiciones adversas en los cuales el negro violenta a la india para lograr el cruzamiento y se convierte en uno de los delitos más duramente castigados. Es clarificador, al respecto, el testimonio encontrado en el ensayo *Raza Chilena*, donde Nicolás Palacios comenta sobre las principales condiciones biológicas y psicológicas que conforman la estabilidad, o no, de la identidad nacional. Allí es posible vislumbrar la clara negación de los potenciales rasgos negroides dentro de nuestra constitución racial, aludiendo a la intención consciente de los conquistadores que "(...) pusieron atajo a la impulsividad genésica de sus esclavos negros con penas más terribles que el linchamiento que emplean los norteamericanos con igual propósito" (Palacios 1987:28).

Maldonado-Torres clarifica que la figuración del hombre negro como una bestia sexual que desea violar mujeres (blancas) y la mujer negra como un objeto sexual listo para ser tomado por el sujeto blanco, es una dinámica que fortalece y justifica un ordenamiento del mundo tributario del proyecto de la modernidad y que en sus connotaciones raciales y coloniales inventa lo negro como una proyección del cuerpo social orientado por la no-ética de la guerra. Por ello, explica el filósofo puertorriqueño, siguiendo los trabajos de Lewis Gordon con relación a las dinámicas sexuales y raciales que signan el cuerpo del negro, cualquier huella visible del órgano masculino es multiplicada en una histeria simbólica que no conoce límites (2007:148).

Resulta interesante apreciar, también, cómo en la literatura chilena con presencia negra es una dinámica recurrente eludir y narrar al esclavo o la esclava en contacto con expresiones artísticas como la danza y el canto. Personajes protagonistas y secundarios figuran más bien silentes y escasamente conectados con la música o el baile. Ahondar allí, sin duda, es entrar en el terreno de una identidad que es, precisamente, la alteridad que se quiere controlar y relegar; pero también queda en evidencia una problemática profunda con el cuerpo, en palabras de Cecilia Sánchez, desde su "sinuosa y accidentada piel política" (2005:80). El caso de la negra Rosalía es un ejemplo paradigmático. Al inicio de la novela se encuentra en un espacio ajeno, Lima, pero donde hay una mayor población afrodescendiente por lo que logra insertarse en un escenario social que le permite cierta solvencia en tanto, siguiendo a Pierre Bourdieu, no hay tanta desproporción entre el cuerpo soñado y el *looking-glass self* de la mirada de los otros (1986:187).

-... mi general-dijo la alegre mujer-; yo no soy de esta tierra, porque nací en aquél país de limpio cielo, de lindo sol, en cuyos campos tapizados de flores y de



sembrados canta el jilguerito y el zorzal, la tenca y el tordo, la diuquita y el chincolito...

Una carcajada resonó entre aquellos militares; pero la lengua aquella estaba con cuerda para hablar más, y continuó risueña con mímica graciosísima.

-Soy de aquel hermoso valle que riega el Aconcagua y en donde hoy luce orgulloso el tricolor con estos colores.

Y mostraba su traje con ademán cómico (Rosales, 1978:26-27).

Lo anterior cambia radicalmente cuando la negra regresa a su país natal el año 1823. A partir de su llegada a Santiago, el personaje de Rosalía comienza, progresivamente, a modificar su comportamiento. La puesta en escena de la vivencia corporal es reemplazada por las características que definen a un ciudadano virtuoso en tanto cuerpo bifurcado de su medio ambiente. La que solía ser una “máquina parlante” acompañada de mímicas y ademanes cómicos (Rosales, 1978:26) cede el paso a la ciudadana de palabras precisas y gestualidad prácticamente ausente: “-¡Amito, un poco de silencio!- dijo la negra” (Rosales, 1978:57); “hubiera querido reírse con todas sus ganas acostumbradas; pero quedó inmóvil y seria” (Rosales, 1978:68). Sin duda, es la internalización de una imagen social presentada a través de apariencias y toda una serie de movimientos en el escenario social. La vivencia de alienación del cuerpo se describe como mirarse con los ojos de los *otros*, “vigilándose, corrigiéndose, reprimiéndose” (Bordieu, 1986:187). El cruce fronterizo desde Lima a Santiago se presenta como decisivo en ese tránsito, como si, en efecto, la geografía acallara su cuerpo que se convierte en el particularísimo personaje negro “a la chilena”, el esclavo silente que caracteriza a nuestra literatura.

La risa, como única manifestación de conexión vital, es la fuerza rehabilitadora que permite al cuerpo de Rosalía preservar la armonía con/en su entorno dentro de una experiencia narrativa que va, paulatinamente, silenciándolo. La estrategia literaria que muestra al negro como propenso a la risa fácil y a una ingenuidad exagerada, es la respuesta que enfrenta las formas de ridiculización que el africano, a través de su resistencia, hace del europeo. La forma definitiva e inaguantable de la risa del negro al momento de morir en manos del blanco, (...) “y parecía que los esclavos comprendían que no había otra venganza contra ese hombre (negrero) que la muerte. Y morían callados y hasta sonrientes” (Díaz, 1964:85), se convierte en una forma de liberación del cuerpo asediado por el dominio y el miedo. En la leyenda en prosa *El Bandido*, de Salvador Sanfuentes, Fernando, negro esclavo cimarrón, cuatrero y entregado a la justicia, le da sentido al mundo que habita, y en el filo de la muerte, “(...) con mano harto diestra y segura al subir,/detiéndose y *ríe*, se arroja de un salto,/y empieza su cuello pendiente a oprimir (...) /y el rostro más negro tomó la actitud de alguno que mofa, al sentirse difunto” (Sanfuentes, 1885:335). La risa es la manera en que el cuerpo negro se vuelve cimarrón y escamotea un círculo de opresión que (le) parece inquebrantable.

En la figuración del cuerpo africano dentro de la literatura chilena – como entidad fragmentada- subyace una parcelación del entramado de emociones que configura su subjetividad. La lectura crítica desde/para el cuerpo y las emociones se convierte en condición de posibilidad para un conocimiento situado de las condiciones bio-psico-sociales del momento histórico retratado y la relación del personaje con su entorno. No asumir lo anterior implica prescindir de una herramienta de análisis fundamental para



establecer las conexiones con una presencia obliterada y construida por el colonizador. En efecto, es esa imaginación racial la que construye y articula los discursos que forman una narrativa de la nación, y que es necesario desmontar para permitir el despliegue de otras formas de conocimiento acerca del sujeto subalternizado en Latinoamérica y Chile.



Bibliografía citada

BARRENECHEA, Paulina (2010); *La figuración del negro en la literatura colonial chilena: María Antonia, esclava y músico, la traza de un rostro borrado por/para la literatura chilena*. Comisión Bicentenario, Chile.

BLEST GANA, Alberto (1897); *Durante la Reconquista: novela histórica*. Garnier, Francia.

BOURDIEU, Pierre (1986); “Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo”, en C. Wright, Mills (edit), *Materiales de sociología crítica*, Eds. de la Piqueta, España.

BRAIDOTTI, Rosi (2004); *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Amalia Fischer Pfeiffer ed, España.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago (S. 2007); “Decolonizar la Universidad” en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo de hombre Editores, Colombia.

DE ARAVENA, Héctor (1931); *Aroma del tiempo viejo. Novela histórica*. Ariel, Chile.

DE ERCILLA, Alonso (1983); *La Araucana*. Editorial Andrés Bello, Chile.

DÍAZ GARCÉS, Joaquín (1964); *A la sombra de la horca*. Zig-Zag, Chile.

ECHEVERRÍA de Larraín, Inés (1930); *Cuando mi tierra nació. Atardecer*. Nacimiento, Chile.

FRA MOLINERO, Baltasar (1995); *La imagen de los negros en el teatro del siglo de oro español*. Siglo XXI Editores, España.

GROSFOGUEL, Ramón (2006); “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, *Tabula Rasa* [online], n.4, pp. 17-48. Disponible en:

http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892006000100002&lng=es&nrm=iso. Consultado 12-Octubre-2013.

LANDER, Edgardo (1993); “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en Lander (Coord.) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*: Ediciones del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Argentina, pp. 11-40.

DE LOBERA, Mariño (1970); *Crónica del Reino de Chile*. Universitaria, Chile.

MIGNOLO; Walter (2003); *Historias locales / diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. AKAL, España.

MALDONADO-TORRES, N. (2007); “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSFOGUEL, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, pp.127-167.

PALACIOS, Nicolás (1987); *Raza Chilena: libro escrito por un chileno y para los chilenos*. Ediciones Colchagua, Chile.

RESTREPO, Eduardo y ROJAS, Axl (2010); *Inflexión Decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Editorial Universidad del Cauca, Colombia.



RESTREPO, Eduardo (2003); “Articulaciones de negritud: políticas y tecnologías de la diferencia en Colombia” en Grimson, Alejandro; Bidaseca, Karina (coord.) *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*, CLACSO, Argentina.

RINESI, Eduardo (comp) (2011); *Museos, arte e identidad. Artesanías en la idea de nación*. Editorial Gorla, Argentina.

ROSALES, Justo Abel (1978); *La negra Rosalía o el club de los picarones*. Nascimento, Chile.

SÁNCHEZ, Cecilia (edit) (2005); *Escenas del cuerpo escindido. Ensayos cruzados de filosofía, literatura y arte*. Cuarto Propio, Chile.

SANFUENTES, Salvador (1885); *Leyendas nacionales*. F. A. Brockhaus, Alemania.

SUÁREZ, Úrsula (1984); *Relación Autobiográfica*. Universitaria, Chile.

TORRES ARCE, José María (1867); *Los amores de un esclavo*. Imprenta de la República, Chile.

