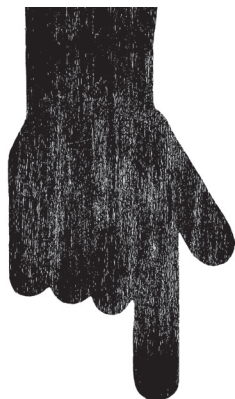


Racismo de estado  
Una mirada colectiva desde la autonomía  
y la justicia racial





**RACISMO DE ESTADO**  
**UNA MIRADA COLECTIVA DESDE LA**  
**AUTONOMÍA Y LA JUSTICIA RACIAL**

Edición:  
Cayetano Fernández  
Danielle Pereira de Araújo  
Sebijan Fejzula  
y Silvia Rodríguez Maeso



PRIMERA EDICIÓN DE TXALAPARTA  
Tafalla, mayo de 2023

© DE ESTA EDICIÓN: Txalaparta  
© DE LA EDICIÓN:  
Cayetano Fernández, Danielle  
Pereira de Araújo, Sebijan Fejzula  
y Silvia Rodríguez Maeso  
© DEL TEXTO: Sus autores/as

EDITORIAL TXALAPARTA S.L.L.  
San Isidro 35  
31300 Tafalla NAJARROA  
Tfno. 948 703 934  
info@txalaparta.eus  
www.txalaparta.eus

ISBN  
978-84-19319-54-8  
DEPÓSITO LEGAL  
NA. 905-2023

DISEÑO DE COLECCIÓN Y CUBIERTA  
Esteban Montorio

© Mr.Vander

MAQUETACIÓN: Monti

IMPRESIÓN  
Gráficas Iratxe  
Polígono Agustinos, calle M, 5  
31160 Orkoien – Navarra



# Índice

Introducción. Cayetano Fernández, Danielle Pereira de Araújo, Sebijan Fejzula y Silvia Rodríguez Maeso.....	9
Antirracismo, autonomía y dignidad. Desentrañando los caminos de la emancipación romaní y sus obstáculos políticos. Cayetano Fernández.....	21
Disputas por la raza. Construir autonomía desde las luchas contra la islamofobia. Fátima Aatar y Salma Amazian.....	53
El Sindicato de Manteros de Madrid y la lucha contra la criminalización racista por el Estado español. Malick Gueye.....	73
Autonomía política como posibilidad de existencia y autodefensa de un antirracismo decolonial. Natali Jesús.....	101
Construir un poder político autónomo. Sadri Khiari.....	129

De la integración a la reparación o ¿por qué a la izquierda anticapitalista le gusta el antirracismo neoliberal? Helios F. Garcés .....	175
(Re)Pensando el genocidio romaní. Consideraciones político-analíticas en torno al sufrimiento romaní en las actuales democracias europeas. Sebijan Fejzula.....	195
Portugal de blancas costumbres: racismo institucional y antigitanismo. Piménio Ferreira.....	215
Las condiciones bajo el sistema de esclavitud: el pueblo gitano en los principados rumanos. Ian Hancock.....	231
<i>Nos ku nos</i> : Estado, territorio y vidas negras. Mário Monteiro aka Boss Mentis Afro .....	249
Los límites raciales de la justicia social. La trampa de la igualdad de oportunidades y el mandato global de discriminación positiva. Denise Ferreira Da Silva.....	265
Notas biográficas.....	311



# Introducción<sup>1</sup>

Cayetano Fernández, Danielle Pereira de Araújo,  
Sebijan Fejzula y Silvia Rodríguez Maeso

EN LOS ÚLTIMOS AÑOS la lucha antirracista en el Estado español ha alcanzado niveles de interés mediático, social, académico y también político impensables décadas atrás. En paralelo a esta atención, se han ido desarrollando lecturas simplificadoras y *desustanciadoras* de fenómenos tan complejos y enraizados en el ADN del Estado español como el racismo institucional y la violencia racial que lo sustenta. Es en este contexto que asistimos al resurgimiento del antirracismo moral y el reposicionamiento de la agenda blanca de Estado que pretende marcar las directrices al antirracismo, y es desde aquí que este libro fue pensado. Así, *Racismo de Estado. Una mirada colectiva desde la autonomía y la justicia racial* se sitúa en y analiza las diferentes luchas colectivas que, desde la autonomía de los márgenes, han puesto en evidencia la necesidad de un proyecto y una agenda de antirracismo

---

1. Este trabajo es resultado del proyecto de investigación «POLITICS - La política del antirracismo en Europa y América Latina. Producción de conocimiento, decisión política y luchas colectivas». Este proyecto recibe financiamiento del Consejo Europeo de Investigación (ERC) en el ámbito del Programa Marco de Investigación e Innovación de la Unión Europea, Horizonte 2020 (acuerdo de subvención n.º ERC -2016 -COG -725402).

político esenciales para las poblaciones racializadas en su lucha contra el Estado racial y sus instituciones. La adjectivación del antirracismo nació de la necesidad de pautar una comprensión del racismo como sistema de opresión y deshumanización que articula las relaciones de poder en todos los ámbitos de la vida y que tiene en el Estado, y los intereses públicos y privados que este protege, a uno de sus agentes principales. Este proyecto precisa de dos compromisos innegociables: la ruptura con el Estado racial y su proyecto civilizatorio, y el desarrollo de una agenda política autónoma. Ambos están en abierta confrontación con la ligereza y superficialidad con la que se viene abordando la cuestión racial y la violencia estructural que la perpetúa, así como las formas en las que esta violencia es reiteradamente desplazada del debate en el ámbito del Estado español y sus instituciones.

La contribución realizada por el antirracismo político en el Estado español durante más de una década es, sin duda, el principal responsable de que hoy en día no sea posible seguir negando literalmente el racismo institucional en el debate político, así como de la transformación de las narrativas y objetivos de la lucha antirracista que durante décadas fueron secuestrados por la ideología integracionista blanca. Los sectores políticos más progresistas, que tan cómodos se encontraban en su convivencia con el antirracismo moral de corte onegeista, se encontraron, sin esperarlo, con la incipiente organización de un sujeto político racializado que no solo incomodaba, sino que confrontaba abiertamente los presupuestos del progresismo. En este contexto, las primeras reacciones de la izquierda blanca fueron de recelo, e incluso furiosa oposición, para pronto dejar paso a una integración cosmética del vocabulario del antirracismo político en sus discursos, acompañado de declaraciones de fe antirracistas y

despliegue de captación de individuos racializados para convertirlos en cara pública de sus proyectos políticos. La intencionalidad que motivó estas estrategias fue nítida para el antirracismo político que, coherentemente, preservó su autonomía y se negó a ser partícipe de la performance antirracista de las izquierdas blancas –españolistas o de proyectos nacionalistas separatistas– que han dado lugar a que hoy, para estos sectores políticos, el antirracismo institucionalmente secuestrado se haya convertido en una moneda de negociación política entre proyectos anclados en la blanquitud militante.

Con *Racismo de Estado* pretendemos llenar un vacío en el panorama editorial del Estado español –y en el debate antirracista dominante– proporcionando material para la comprender el racismo como sistema de opresión/deshumanización, la categoría raza como tecnología central en la institucionalización de la desigualdad y de la violencia en la actualidad, y el antirracismo como epistemología y lucha colectiva de liberación. Desde este campo de conocimiento y lucha política, la tarea de reflexionar sobre la justicia como medio para posibilitar proyectos políticos libertarios radicales es urgente, tanto para reparar y desmontar el daño histórico de las injusticias raciales y los procesos de deshumanización, como para proponer horizontes políticos radicales de justicia y libertad.

Desde el conocimiento situado de los pueblos negro, romaní y musulmán, y en diálogo con textos producidos desde otros contextos, este libro colectivo propone contribuir al debate sobre el antirracismo político como una lucha por la narrativa y por proyectos políticos de liberación. No obstante, esta lucha no debe ser entendida como una disputa sobre qué o quién es o no es antirracista, sino como una apuesta por las claves de interpretación y comprensión de un momento político que es crucial para

entender lógicas históricamente sedimentadas que van más allá de las fronteras políticas de los Estado-nación y las dinámicas de confrontación entre las estructuras del Estado y sus políticas públicas, y las luchas antirracistas. Así, los capítulos ofrecen una lectura política de los procesos que han marcado el debate en los últimos quince años, vinculándose a las exigencias reales de las luchas en curso y orientándose a cuestionar tanto el racismo institucional que se manifiesta en diferentes ámbitos –violencia policial, segregación residencial y educativa, explotación laboral y encarcelamiento masivo– como los relatos y las prácticas que se vienen impulsando desde la hegemonía blanca para interpretar estos procesos, abriendo un diálogo entre experiencias de diferentes contextos políticos (portugués, francés, brasileño y norteamericano). Se abordan las tensiones y trampas derivadas de la agenda progresista de la izquierda blanca y las políticas de «inclusión» e «integración», y se debaten los elementos centrales que están en juego para la construcción de una alianza política entre las personas racializadas que, desde la coherencia y la honestidad política, aborden la confrontación con el racismo de Estado.

Si bien la obra se centra en las luchas antirracistas en el Estado español, partimos del presupuesto de que racismo y antirracismo atienden a procesos y lógicas que son globales, y que es fundamental superar el «nacionalismo metodológico» que ha sido predominante no solo en la academia, sino también en el debate político. Al fin y al cabo, la militancia antirracista es también una experiencia diaspórica por lo que hemos considerado importante ubicar estos procesos en un contexto transnacional de movilización colectiva y producción de conocimiento e incluso de épocas pasadas, que son fundamentales para comprender en mayor profundidad los debates y diná-

micas que se vienen sucediendo en el Reino de España. Provocamos así una suerte de tensión fructífera entre un análisis contextualizado, encarnado y preciso del antirracismo, y un llamado a pensar en las conexiones y los legados históricos más amplios entre realidades (nacionales) raramente pensadas como enlazadas. A tal efecto, se han seleccionado una serie de textos que amplían y complejizan nuestra comprensión del antigitanismo, la islamofobia y el racismo antinegro. Así, con esta obra proponemos una suerte de lectura dialógica que, además de visibilizar los lazos entre contextos, conecta las luchas actuales con las tempranas contribuciones de Sadri Khiari, Ian Hancock o Denise Ferreira da Silva, textos que podríamos calificar como clásicos para la militancia política antirracista y el pensamiento crítico radical.



Hemos organizado el libro en dos secciones. En la primera sección, *Antirracismo y autonomía política*, se agrupan cinco textos que tienen como eje principal el análisis de la experiencia militante desde la organización autónoma de colectivos racializados en el Estado español, así como del Partido de los Indígenas de la República en Francia. Los textos ponen de relieve y discuten cuestiones tales como: ¿qué supone construir un proyecto político centrado en la raza y el antirracismo? ¿Cuál es el lugar de la raza y el antirracismo en la construcción de las agendas políticas de las organizaciones y colectivos de personas negras, Roma<sup>2</sup> y musulmanas? ¿Mediante qué mecanis-

---

2. La designación, cuando es ejercida desde un grupo humano sobre otro, entraña necesariamente una relación de poder, especialmente cuando se enmarcan

mos el Estado silencia las voces críticas que denuncian el racismo institucional? ¿Qué enfoques, métodos, narrativas, saberes y herramientas implementar de cara a una definición política de autonomía?

Así, Cayetano Fernández, militante de organización política romaní Kale Amenge, desentraña los desafíos que conlleva la necesaria ruptura de la relación de dependencia del asociativismo romaní con la ideología estatal de la «integración» y el relato político construido en torno a la blanquitud para construir un proyecto emancipatorio desde el antirracismo político. Desde su experiencia en el Movimiento Moro Antirracista (UMMA), Fátima Aatar y Salma Amazian definen el antirracismo como una «experiencia encarnada y comunitaria» y analizan los debates y enfrentamientos con académicos y activistas blancos que continúan usurpando el conocimiento y monopolizando los espacios de movilización colectiva en el Estado español. En este ámbito del debate se sitúa el relato y análisis de Malick Gueye, portavoz del Sindicato de Manteros de

---

dentro de un sistema de dominación racista como es el caso de la población Roma en relación con la población mayoritaria blanca. Para evidenciar este hecho, los autores romaníes que participamos en esta obra colectiva hemos consensuado rechazar términos como «gitano», «cigano» (en portugués) y equivalentes al considerarlos creaciones semánticas creadas e instrumentalizadas de forma disciplinaria por la sociedad *Gadji* (vocablo romanés para designar a la población blanca). En lugar de ello, como expresión de voluntad política y en coherencia con las demandas de las organizaciones romaníes, hacemos uso de los términos en Romanés «*Roma*» –o «*Kale*» en el caso ibérico– manteniendo su forma gramatical de nuestra lengua originaria en la que las nacionalidades se escriben en mayúscula. Usamos el adjetivo «romaní» en la forma castellanizada, en minúscula, reconocida en el diccionario de la Real Academia Española (RAE) como perteneciente a los «gitanos» y su lengua. La definición de las palabras «gitano/a» y «gitanada» en el diccionario editado por la RAE ha sido contestada durante años por organizaciones romaníes y, en 2015, la RAE anunció la inclusión, en la acepción quinta de la voz «gitano/a» y en la definición de «gitanada» como «trapacero», la nota que refiere a su «uso como ofensivo o discriminatorio».

Madrid, sobre el camino recorrido por el sindicato y las luchas contra el abuso policial, el tutelaje de la izquierda blanca y la violencia racial del Estado, para comprender cómo capitalismo y colonialismo han definido el contexto de lucha de los inmigrantes racializados. Capitalismo y colonialismo son también los sistemas de dominación en los cuales Natali Jesús, redactora del Blog *1492, por un antirracismo político (El Salto)*, ubica su reflexión sobre la formación del antirracismo político como proyecto autónomo en el Estado español y las relaciones de poder con la blanquitud. La sección se cierra con el capítulo «Construir una fuerza política autónoma» donde Sadri Khiari dialoga con la obra de pensadores como Frantz Fanon, Abdelmalek Sayad, James Baldwin, Malcolm x o Kwame Ture para debatir, a partir de la experiencia en el Estado francés, la formación de una lucha política autónoma de las fuerzas antirracistas y decoloniales de los pueblos racializados. ¿Cómo crear una alianza entre las organizaciones negras, árabes, musulmanas y romaníes? ¿Cómo pueden las enseñanzas de las luchas anticoloniales y diaspóricas fortalecer la construcción de fuerzas políticas autónomas? ¿Cómo entender la relación y conflicto con la izquierda blanca? Son estas algunas de las cuestiones clave que guían la reflexión de Khiari, y que, a nuestro juicio, son pertinentes 15 años después, ya que el pensamiento político e histórico desarrollado por el Partido de los Indígenas de la República y por Sadri Khiari ha supuesto un punto de inflexión, desde 2005, en el debate público francés y ha influenciado a los movimientos antirracistas en el Estado español y en otros contextos europeos como el portugués o italiano. El texto de Sadri Khiari nos acerca al contexto francés y las luchas antirracistas y anticoloniales que se han librado allí desde los años 1970 y permitirá informar la comprensión de los

procesos de organización antirracista en el contexto del Estado español, su lucha contra la violencia policial, la fuerza política de la juventud en las periferias urbanas, y los conflictos y tensiones en el seno de la izquierda.

La segunda sección, «Los sentidos de la justicia racial», está compuesta por seis capítulos que abordan la experiencia cotidiana de las múltiples facetas del racismo institucional y los obstáculos a confrontar a la hora de dotar de significado los sentidos de la justicia racial en las llamadas sociedades democráticas regidas por el Estado de derecho. Los textos abordan cuestiones urgentes como ¿de qué manera la comprensión dominante del racismo, incluso considerando su carácter institucionalizado, ha limitado la comprensión de la dimensión genocida, histórica y actual, de las políticas estatales raciales? ¿Cómo crear una agenda política que permita recuperar y sanar los daños sufridos? ¿Qué medidas concretas demanda el movimiento para la justicia racial? ¿Quiénes son o deberían ser los interlocutores en el proceso de negociación de demandas por justicia? ¿Es posible pensar en proyectos de libertad más allá de las categorías políticas de «ciudadanía» y «democracia»?

Más específicamente, el escritor y activista Helios Garcés desgrana los efectos y reverberaciones del impulso antirracista y la adhesión a lo descolonial en el debate político y académico en el Estado español durante el último lustro. Garcés identifica la formación de un antirracismo apaciguador, acomodado a las premisas de la representatividad, de las victorias simbólicas, y alejado de un horizonte de justicia construido sobre los legados del internacionalismo antirracista. Huyendo de adhesiones simbólicas, Sebijan Fejzula, militante de Kale Amenge, se adentra en uno de los procesos clave para entender el pasado y el presente de la población romaní en Europa, el genocidio antigitano.



Fejzula se adentra en las experiencias de hombres y mujeres en Portugal y España para desentrañar los contornos y profundidades de la racialización como dehumanización y su papel central en la reproducción de las democracias liberales y sus promesas de «inclusión». Dando continuidad al análisis del genocidio antigitano, Piménio Ferreira, coordinador de Iniciativa Cigana y militante del movimiento SOS Racismo Portugal, nos invita a pensar el antigitanismo como un sistema de opresión y persecución que se ha sedimentado durante más de cinco siglos en la península ibérica, y cuyos legados reverberan en la actualidad. Así, Ferreira apunta algunos de los desafíos del antirracismo y la lucha contra el antigitanismo en el contexto portugués contemporáneo, dominado por la negación de esos legados en la actualidad. En este sentido, la labor de investigación de archivo y la reflexión realizada por Ian Hancock ayuda enormemente a amplificar y contextualizar las aportaciones de Sebijan Fejzula y Pimenio Ferreira. El capítulo seleccionado pertenece a la obra *The Pariah Syndrome: An Account of Gypsy Slavery and Persecution* (*El síndrome paria. Un relato sobre la esclavitud y la persecución de los Gitanos*), publicada por primera vez en 1987 y de la que no existe traducción al castellano hasta la fecha. Esta obra supuso un intento temprano de abordar el racismo antigitano institucionalizado en los Estados modernos europeos y constituye, hasta hoy día, una de las principales fuentes de recursos analíticos sobre la esclavitud de la población romaní en Europa hasta mediados del siglo XIX, uno de los episodios racistas de mayor calado en la historia europea y a la vez ampliamente desconocido en los contextos políticos actuales.

Mário Monteiro aka Boss Mentis Afro examina y recorre su experiencia en los barrios autoconstruidos de la Área Metropolitana de Lisboa, las vivencias de varias generacio-

nes y la relevancia de la cultura hip-hop y del rap criollo caboverdiano como lugares de resistencia y posibilidad de vidas negras. Así, Boss Mentis Afro aporta una reflexión situada sobre la relación entre Estado, territorio y vidas negras desde el contexto del Estado portugués.

El libro cierra con el artículo «Los límites raciales de la justicia racial: la trampa de la igualdad de oportunidades y el mandato global de la discriminación positiva» de Denise Ferreira da Silva, que consideramos aporta un marco conceptual fundamental para abordar la complejidad de la lucha por la justicia racial desde una crítica radical de las imbricaciones entre el capital y el Estado racial que hace un llamado a la ruptura con el proyecto de conocimiento moderno. Su trabajo demuestra que, además de la lógica del sometimiento, la obliteración es la lógica que atraviesa la producción del conocimiento racial, y la arquitectura jurídico-económica moderna está diseñada para controlar y limitar el potencial radical de las demandas de la población negra. En concreto, el artículo investiga el proceso de reivindicación e implementación de políticas afirmativas en los Estados Unidos y Brasil, mostrando cómo la *racialidad* opera dentro del Estado y sus instituciones a través de la exclusión y la aniquilación, a la vez que también lo hace desde las políticas de la llamada «inclusión» e «igualdad de oportunidades».



El espíritu de este libro pretende ser fiel en todo momento al objetivo de analizar y hacer legible, desde contextos locales y específicos, la maquinaria global de dominación racista y sus mecanismos de control. Del mismo modo se ha privilegiado la voz de los colectivos militantes racializados y sus experiencias políticas en la confrontación

contra el racismo de Estado, es por ello que la obra posee un carácter híbrido que aúna textos de corte más académico con aquellos más militantes y entrevistas transcritas. Defendemos que una epistemología del antirracismo va más allá del mero análisis descriptivo del poder y violencia racistas para desafiar las lógicas de la memoria y las lentes de la blanquitud, cuyo relato sesgado se esfuerza por imponer un juego de enfoques y desenfoques con el objetivo de reducir el antirracismo a una suerte de espectáculo institucional.

En el contexto actual resulta difícil hacer predicciones sobre el recorrido que pueda llegar a desarrollar el antirracismo político especialmente al estar condenado a desarrollarse en una permanente confrontación sin descanso contra una maquinaria estatal blanca que fluctúa constantemente entre la absorción y neutralización de narrativas y actores políticos susceptibles, y la marginalización política y demonización de aquellos colectivos que han resultado impermeables a sus mecanismos de dominación. No obstante, tal y como queda plasmado en las páginas que siguen, el antirracismo político ya ha dejado un legado colectivo de lucha, conocimiento y dignidad sobre las que se construyen las bases políticas, analíticas y organizativas que señalan un camino propio hacia la formación de luchas autónomas de organizaciones negras, árabes, musulmanas y romaníes.



# Antirracismo, autonomía y dignidad

Desentrañando los caminos de la emancipación romaní  
y sus obstáculos políticos

Cayetano Fernández

Es así como la retaguardia de la lucha nacional, esa parte del pueblo que nunca ha dejado de estar del otro lado de la lucha, se encuentra situada por una especie de gimnasia a la vanguardia de las negociaciones y de la transacción –porque precisamente siempre se ha cuidado de no romper el contacto con el colonialismo.

Frantz Fanon (1999 [1961]: 48)

LAS SIGUIENTES PÁGINAS responden a un ejercicio de análisis político del contexto antirracista en el Estado español basado en la experiencia militante colectiva de Kale Amenge, la organización del antirracismo político romanó. Desde nuestra óptica, confrontar políticamente el racismo siempre ha sido una tarea de enorme complejidad conceptual y organizativa, más aún en el contexto actual, marcado por una creciente visibilidad mediática del antirracismo y de lecturas simplificadoras, encapsuladas o acomodadas. Como apuntó Salman Sayyid (2021) en un debate público, intentar dar razón de un fenómeno tan complejo como el racismo con una gramática que pareciese no diferir de la dominante provoca, fácilmente, confusión. Para evitar equívocos, me parece oportuno explicitar que el antirracismo que defendemos no es, ni aspira a ser, un anexo a los programas políticos de partidos blancos, ni una lucha cosmética orientada a incorporar personas racializadas en estructuras políticas blancas, ni mucho menos un proyecto moralista de «rehu-

manización». Para nosotros la lucha política antirracista sienta sus bases en la necesaria ruptura radical con el proyecto civilizatorio de la modernidad que subyace a la ideología contemporánea de la «integración» y el relato político construido en torno a la blanquitud y sus lógicas de dominación racial en todas sus facetas<sup>3</sup>. Ello equivale a comprometerse innegociablemente con la autonomía del antirracismo político, de sus estructuras y agendas.

Las bases de este proyecto político fueron precisamente las que posibilitaron los primeros contactos entre círculos militantes racializados en diversos lugares del Estado español para comenzar a pensar en conjunto, dejar de lado comparaciones infructuosas y centrarnos en construir una agenda común. Partíamos del presupuesto de que nuestro trabajo se centraba en la construcción de un proyecto político de emancipación colectiva que aunase a las iniciativas racializadas que militan en el antirracismo político dentro de cada uno de los pueblos racializados. El trabajo realizado en los primeros encuentros entre los años 2014 y 2016 fue arduo, sin grandes audiencias e incluso a puerta cerrada. Dedicamos mucho tiempo y esfuerzo a la ruptura con las «viejas» dinámicas heredadas del oenegeismo y las vinculaciones con diferentes tendencias de la izquierda blanca –tics que desgraciadamente hoy vemos de vuelta y muy presentes en el contexto antirracista actual<sup>4</sup>–. Este capítulo se centra en analizar

---

3. Para un análisis de la genealogía de la alteridad romaní y su imbricación en la historiografía moderna, ver Fernández y Cortés, 2015; Garcés, 2016; Fernández, 2019.

4. Por motivos de espacio no puedo desarrollar con más detalle este proceso inicial y las enseñanzas que extrajimos del mismo, que fueron clave para la construcción del proyecto político antirracista y su desarrollo, y también para entender el contexto actual. Buena parte de las conclusiones que extrajimos de estos primeros encuentros y debates quedaron reflejadas en el

las reacciones, tergiversaciones y obstaculizaciones que han surgido en el actual contexto político –en forma de injerencias o cordiales «invitaciones»– con el objetivo de intentar neutralizar, redireccionar o instrumentalizar la lucha antirracista. Más específicamente, analizo las estrategias utilizadas por la blanquitud y los sectores colaboracionistas en el contexto político romaní considerando siempre las conexiones estructurales. Todos estos movimientos de reacción que venimos presenciando tanto en el ámbito del llamado «movimiento gitano» como en el espectro político blanco y en ciertos sectores del antirracismo seducido por las instituciones y la izquierda blanca no son, en modo alguno, reacciones independientes y deben ser entendidos como elementos interconectados entre sí e imbricados en un mismo proceso de despolitización del antirracismo, de recentramiento de la agenda blanca y de contención de procesos políticos genuinamente autónomos y rupturistas.

### **Genealogía del antirracismo político en el Estado español: irrupción, tensiones y proyección política**

El antirracismo político, que venía gestándose internamente en círculos militantes racializados desde años atrás, acabó por catalizar y llevar a cabo sus primeras apariciones públicas en la escena política del Estado español en torno a una primera manifestación celebrada en Madrid el 12 de noviembre de 2017 bajo el lema «Por una

---

documento congresual de Kale Amenge *Redefiniendo el tablero. Construyendo autonomía política romaní*, discutido y aprobado en Granada los días 7, 8 y 9 de julio de 2017. Disponible en: <https://www.kaleamenge.org/wp-content/uploads/2022/04/redefiniendo-el-tablero-documento-de-debate.pdf>

sociedad sin racismo» que algunos medios calificaron de «multitudinaria» (Sánchez y Navarro, 2017). La elevada participación no fue el único elemento de relevancia en este acontecimiento, ya que estamos hablando de la primera acción de este tipo liderada exclusivamente por personas racializadas en el Estado español. Además de acabar convirtiéndose en un espacio de eclosión de un frente común racializado que aspiraba a abordar el carácter estructural del racismo, su vinculación con el legado colonial español y la construcción de una agenda común en torno a los elementos políticos comunes resultantes de procesos de racialización compartidos. El hecho de que Houria Bouteldja, portavoz del PIR<sup>5</sup>, participase en esa manifestación, indudablemente ayudó a clarificar que el carácter político de dicho evento se posicionaba de forma diferente a como lo venían haciendo las convocatorias del antirracismo moral.

La convocatoria posterior, de 2018, profundizó en esa agenda y confluencias. Esta vez la marcha se realizó bajo el lema «Contra el racismo institucional» y la convocatoria contó con la firma de más de 30 organizaciones y colectivos, entre las que se encuentran Mapa 12N-Movimiento de Acción Política Antirracista, Kale Amenge, UMMA-Movimiento Moro Antirracista, Migrantes Transgresores/Ayllu y sos Racismo Madrid (Europa Press, 2018). Sin embargo, la evolución de ese incipiente movimiento no fue lineal y en las convocatorias posteriores se empezaron a percibir diferencias de fondo, especialmente en lo que refiere a la política de alianzas y confraterni-

---

5. Houria Bouteldja, influyente militante decolonial de origen argelino que en esos momentos ejercía como portavoz del Partido de los Indígenas de la República de Francia (PIR), iniciativa política pionera en la construcción del antirracismo político en Europa.



zación con Podemos y con organizaciones subsidiarias de las instituciones que planteaba confrontar. De hecho, la tercera manifestación, celebrada el 17 de noviembre de 2019, se vio claramente influenciada por el contexto electoral de las elecciones del 10 de noviembre. En dicha campaña se movilizó el debate sobre el racismo hasta límites nunca antes vistos, eso sí, de forma instrumental para llamar a la contención de Vox y, por lo tanto, para movilizar el voto hacia opciones progresistas que se mostraban incapaces de ver el racismo más allá del fascismo y la extrema derecha<sup>6</sup>. En la manifestación se hicieron presentes las discrepancias con esas derivas y los recelos que suscitaban, como fue reflejado en el manifiesto de Kale Amenge leído en la Puerta del Sol:

Un antirracismo que no incomoda al poder blanco, que no confronta abiertamente al Estado y sus tentáculos, un antirracismo que sirve de bastón de apoyo a la blanquitud y que solo se preocupa por construir alianzas con movimientos blancos y dialogar con el Estado no es, ni será nunca, un arma de emancipación para los pueblos racializados de este país. (Kale Amenge, 2019)

En una línea similar, el manifiesto del colectivo Migrantes Transgresorxs-Ayllu, pronunciado por Iki Yos Piña, afirmaba: «Estamos cansadas de ser asesinadas, no estamos aquí para hacer una *wish-list* a los gobiernos blancos supremacistas» (Colectivo Ayllu, 2019). A pesar de las llamadas de atención, las convocatorias posteriores continuaron ejerciendo una actitud relajada, cuanto menos, en

---

6. Para una reflexión de las limitaciones políticas que acarrea la reducción del antirracismo al antifascismo y las formas en que tradicionalmente son alineadas estas luchas, ver Lentini, 2004.

relación a las conexiones orgánicas, simbólicas y a veces explícitas con las instituciones del Estado y las organizaciones blancas. En resumidas cuentas, se podría decir que mientras que en las primeras manifestaciones las demandas apuntaban a la abolición del racismo estructural, la denuncia del legado colonial español, el desmantelamiento de los Centros de Internamiento de Extranjeros (CIE) o la derogación de ley de extranjería –entre otras prioridades políticas–, en las últimas ediciones comienzan a tomar relevancia demandas en las que se puede percibir el influjo de las prioridades marcadas por la agenda del reformismo blanco, la cual da preferencia a cuestiones como la «reforma» de ciertas leyes como el Código Penal, la solicitud de «planes de Estado» para gestionar el racismo o el control sobre los denominados «discursos de odio», abriendo paso a un eco donde resuenan las retóricas del antirracismo moral.

Este desarrollo vino dado por varios factores vinculados con la reconfiguración del contexto político partidario como la amenaza de Vox y el clima de debate que se impuso en un Estado estructuralmente racista que, en esa coyuntura, necesitaba presentarse a sí mismo como opositor al racismo. El hecho de que todos los eventos se aglutinasen casi exclusivamente en Madrid también fue, sin duda, un problema a la hora de enriquecer y desarrollar debates internos. No obstante, ha habido razones internas mucho más relevantes como son la incapacidad –¿o falta de voluntad?– de gestionar una estructura asamblearia que consiguiese mantener la línea política rupturista que se manifestaba en los orígenes, y de construir una estructura política propia capaz de ofrecer una postura unificada del antirracismo político.

Conforme iban avanzando las convocatorias y alargándose la lista de organizaciones convocantes también se

iba diluyendo la orientación política del 12N y se ponía en riesgo la autonomía del movimiento. Irónicamente se enfatizó mucho en el rol de las personas blancas en la manifestación y la organización, pero se fue extremadamente laxo, a mi juicio, en el control sobre el espacio ocupado por aquellas tendencias que, si bien representadas por personas racializadas, estaban orgánicamente vinculadas a sectores políticos blancos y a organizaciones subsidiarias del Estado. De cualquier modo, la falta de estructura común, la aparición de arribistas y las diferencias surgidas en el proceso acabaron por provocar una dispersión entre las organizaciones del antirracismo político. Las tendencias seducidas por las políticas de la representatividad y abiertas a la colaboración con las organizaciones blancas y las instituciones del Estado se alejan de aquellas organizaciones que como Kale Amenge y UMMA apostaron por un proyecto sólido, coherente y en abierta ruptura con el antirracismo moral, estando su análisis político centrado en la raza como forma de gobierno y asumiendo la transfiguración del escenario político que ello supone. Así, este proyecto cuestiona de igual modo el racismo palpable de los sectores de la derecha como el de aquellos que tradicionalmente se habían presentado como «aliados esenciales» en el seno de los proyectos progresistas blancos.

En el fondo, este debate sobre las alianzas y relaciones orgánicas con la izquierda blanca y las instituciones del Estado es subsidiario de una dicotomía previa que algunos movimientos que se dicen antirracistas aún tienen que superar: una comprensión del racismo como una suerte de falla momentánea y potencialmente corregible en pro de la armonía social. A pesar de que términos como racismo «estructural», «institucional» o «sistémico» se han popularizado enormemente en los últimos años,

poco parece haberse profundizado en la reflexión sobre la imbricación del racismo –como sistema de dominación– en el aparato del Estado y todas sus instituciones. Esto equivaldría a asumir que la manifestación del racismo no es otra cosa que la expresión misma del Estado funcionando a la perfección y que las «reformas» pertrechadas dentro del mismo sistema no consiguen más que perpetuarlo sin desestabilizar sustancialmente ni la blanquitud ni la dominación racial.

Por razones obvias, la derecha –en todas sus formas– nunca será una opción para el antirracismo, pero tenemos que interrogar cómo la izquierda progresista ha mirado con interés, a la vez que recelo, los primeros pasos del antirracismo político y de la militancia decolonial racializada en el Estado español. Buena muestra de ambos, interés y recelo, se manifestó en un temprano debate público, realizado en 2017, entre el militante y escritor romaní Helios F. Garcés y el filósofo Santiago Alba sobre los (des)encuentros entre el antirracismo y la izquierda española<sup>7</sup>. En dicho debate Garcés ya apuntaba:

Ninguna respuesta que no esté verdaderamente preocupada en revisar y deconstruir la dimensión colonial de la propia civilización conseguirá efecto alguno sobre las raíces del racismo. Esperamos con total honestidad que ese movimiento tan necesario comience a producirse pronto y lo haga como resultado de un debate fecundo. (Garcés, 2017)

A unos años vista podemos constatar que ese llamado fue ampliamente desoído por la denominada «izquierda trans-

---

7. El debate completo se extiende a ocho artículos que fueron publicados alternativamente en *El Salto* y *Cuarto Poder*. Para un análisis pormenorizado de dicho debate, ver Maeso, 2022.

formadora» que se ha mostrado incapaz de asumir el desafío que el antirracismo político le lanzaba. La reacción que hemos podido constatar durante estos años, lejos de asumir la posicionalidad política gestada desde la racialización, ha consistido en rehuir esa responsabilidad, diluir las demandas y categorías de la lucha antirracista, que en estos círculos ha acabado siendo reducida a una mera lucha por la representatividad en sus espacios. Así, sus esfuerzos acabaron por centrarse en la captación o movilización de militantes racializados para sus filas y en convertirlos en los «portavoces de su antirracismo» y legitimadores del compromiso antirracista de sus formaciones, ejerciendo así un perfecto espectáculo de ventriloquismo político. De esta manera, este tipo de «antirracismo» acaba siendo adaptado –integrado, si se prefiere– a los intereses de dichos espacios blancos, que esperan, además, considerarse blindados ante la crítica del antirracismo político. Estas estrategias se han presentado, de idéntica manera, en la inmensa mayoría de las opciones progresistas del tablero político estatal al igual que en las posturas nacionalistas de izquierda más rupturistas.

Obviamente estos procesos de incorporación no ocurren sin la complicidad de agentes racializados –«activistas» individuales sin vinculación colectiva en la mayoría de casos– que acaban sucumbiendo ante la ilusión de cambiar las instituciones «desde dentro», en cooperación con las estructuras políticas blancas, dejándose así seducir por la invitación a ser cogestores del racismo institucional mientras fantasean con estar combatiéndolo, para acabar siendo cómplices de un proceso de reposicionamiento de la agenda blanca de Estado, a la vez que comprometen y obstaculizan la autonomía organizativa que un antirracismo de carácter político requiere.

En el ámbito del llamado «movimiento asociativo gitano» –lo que algunos se empeñan últimamente en llamar

«sociedad civil gitana» y que desde el antirracismo político romaní definimos como «administración colonial gitana»–, estas tensiones y contradicciones se van a ver amplificadas dada la profunda imbricación del entramado oenegeista en las estructuras del Estado, los apéndices políticos que este ha desarrollado a lo largo de los años en casi todo el arco político y la larga tradición de colaboración y cogestión del antigitanismo que este tipo de entidades vienen desarrollando de forma sistemática. No hemos de olvidar que el Estado español ha sido presentado hasta la saciedad –y de forma completamente acrítica– como el modelo de integración y gestión política del pueblo Roma en la Unión Europea durante décadas y hasta el día de hoy<sup>8</sup>.

### **La «administración colonial gitana» y las estrategias para la contención de un sujeto político romaní autónomo**

La relación entre el Estado español y el pueblo kaló<sup>9</sup> en el actualmente llamado régimen del 78 ha estado marcada desde el principio por la negación sistemática de la agencia política autónoma del pueblo Roma como sujeto político soberano (Kale Amenge, 2017). El llamado «modelo español de integración de los gitanos», que en las últimas

---

8. Por motivos de espacio no puedo extenderme aquí en abordar la construcción europea del modelo integratorio del pueblo Roma y las injerencias políticas que ha conllevado y aún conlleva en sus nuevas variantes, para una explicación histórico-política de estos procesos, ver Maeso y Fernández, 2021; Fernández y Ferreira, 2021.

9. Término con el que nos autoidentificamos la población Roma asentada en el Estado español desde finales del siglo xv. En el texto evito la palabra «gitano/a» para referirme a la población Roma española y nuestros ancestros, reservando ese término para referirme a la construcción político-epistemológica creada por la blanquitud. Para un desarrollo más extenso de esta cuestión, ver Fernández, 2019.

décadas ha aportado tantas prescripciones políticas y reconocimiento internacional<sup>10</sup>, nunca se ha basado en las demandas colectivas del pueblo Roma, sino en una relación de fuerzas resultante de las negociaciones entre el entramado de ONG, construidas para generar la ilusión de la inclusión de una supuesta voz romaní, y la imposición de una agenda estatal interesada en mantener el antigitanismo fuera de cualquier consideración política.

Anular y contener la potencial construcción de una agenda política surgida desde la autonomía y la voluntad de los barrios romaníes guetizados –donde la población Roma ha estado históricamente confinada–, e imponer la ideología de la integración como marco político insuperable, ha requerido de todo un ejercicio de ingeniería racial. Este ejercicio ha impuesto dos procesos cruciales: por un lado, la despolitización de la causa romaní, que acabó encerrada en el ámbito social –políticas en materia de educación, vivienda, sanidad y acceso al empleo–, dejando fuera cualquier posible debate sobre la autogestión política del pueblo Roma sobre su futuro, o la reivindicación de derechos colectivos más allá de la noción individualista de los derechos humanos; y, por otro lado, la creación y legitimación de una supuesta voz romaní que justificaría las medidas de integración diseñadas por la agenda blanca. Este lugar se ha reservado a las ONG, asociaciones o fundaciones que han usurpado la voz política del pueblo Roma en las últimas décadas. Así, a través de la financiación pública y la concesión de un papel aparentemente legítimo como interlocutores de la llamada «sociedad civil gitana», el Estado ha garantizado bajo su

---

10. Para una crítica del «mito» del modelo de integración promovido por el Estado español, ver Maya y Mirga, 2014.

control la agenda política, perpetuando la ideología de la integración y ahogando las posibilidades de construcción política autónoma del pueblo kaló.

Es relevante explicar que las asociaciones y ONG convertidas en interlocutoras del Estado no acabaron ejerciendo una complicidad con la blanquitud y su agenda política «civilizadora», como parte de un proceso de coaptación política, sino más bien lo contrario: la inmensa mayoría de estas organizaciones fueron moldeadas desde sus orígenes por los intereses del Estado, a través de la convocatoria de subvenciones públicas y la imposición de lo que, desde la posición integracionista, se consideraban prioridades políticas –el absentismo escolar, la diversidad cultural y el conocimiento de la cultura romaní, la interculturalidad y las campañas para sensibilizar a la población mayoritaria contra los prejuicios, etc.–.

La centralidad de la blanquitud en las políticas públicas de intervención sobre la población Roma, así como la complicidad de las entidades de apoyo, no solo repercutió políticamente en la validación y aceptación de prácticas paternalistas, asistenciales y despolitizadoras, sino también en la consolidación de una noción de racismo basada en prejuicios individuales y estereotipos sociales, que enmascaran deliberadamente su carácter estructurante en las instituciones del Estado. Como señala Sebijan Fejzula: «La interpretación del antigitanismo como algo ligado a estereotipos culturales y biológicos ha impedido discutirlo como una cuestión de organización sociopolítica y ha excluido la raza como una categoría crucial [de este proceso organizativo]» (Fejzula, 2019: 2100)<sup>11</sup>.

---

11. Para un análisis detallado sobre el silenciamiento de la raza en Europa, ver Lentin, 2008.



Otro elemento clave que hay que añadir a la despolitización y usurpación del espacio político romaní es la práctica del *tokenismo*. El uso cosmético de los rostros romaníes para legitimar proyectos de interés para el sujeto político blanco no se limita a la utilización de individuos, sino que tiene una larga historia de utilización de colectivos y organizaciones. Un ejemplo ilustrativo es la creación del Consejo Estatal del Pueblo Gitano. Casi desde sus inicios, buena parte de los cuadros de las ONG que constituyen el llamado movimiento asociativo gitano han sido expertos en distorsionar el lenguaje y crear filigranas cosméticas que enmascaran sus intenciones despolitizadoras. En este sentido, uno de sus mejores trabajos semánticos fue la propia elección del nombre, ya que la palabra «consejo» puede llevar a cualquiera que no esté inmerso en la historia reciente del asociacionismo gitano a pensar que esta entidad constituye una especie de parlamento Roma, es decir, un lugar donde el pueblo romaní, en el ejercicio de su autonomía política, decidiría su futuro. Sin embargo, si observamos su composición y su marco político, queda claro que esta entidad está sometida al control del Estado. De hecho, la creación de dicho consejo fue promovida directamente por el Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales: «El Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales promueve la creación del Consejo Estatal del Pueblo Gitano, como órgano colegiado y consultivo, para formalizar la participación y colaboración de las organizaciones relacionadas con la población gitana en el ámbito del bienestar social»<sup>12</sup>. En 2012, tras siete años de funcionamiento, este consejo se trasladó al Ministerio de

---

12. Real Decreto 891/2005, de 22 de julio, por el que se crea y regula el Consejo Estatal del Pueblo Gitano.

Sanidad –en sus diferentes denominaciones– donde permanece hasta hoy en calidad de órgano interministerial. Sin embargo, lo que no ha cambiado es el mecanismo de selección de sus miembros, una fórmula totalmente ajena a la inmensa mayoría de las personas Roma en el contexto español, ya que nunca han sido consultados para elegir a los representantes que defenderán sus intereses en tan importante órgano interministerial.

Además de la presidencia y los miembros correspondientes de la Administración General del Estado, el Consejo Estatal del Pueblo Gitano está compuesto por una veintena de ONG, asociaciones y plataformas de asociaciones, que son seleccionadas por el ministerio a través de una convocatoria pública. Según la información facilitada por el actual Ministerio de Sanidad, Consumo y Bienestar Social, entre 2005 y 2017 se realizaron cinco convocatorias, incluida la de su creación<sup>13</sup>. En todos los casos, la selección fue realizada por los ministerios y organismos administrativos del Estado, y se consideró como criterio indispensable para participar en estos procesos el tener experiencia probada de colaboración y complicidad con las instituciones del Estado y su agenda, o como se describe en la convocatoria: «Experiencia en la ejecución de programas sociales, especialmente los subvencionados con fondos públicos, en los últimos tres años». Recientemente, en 2022, se ha realizado una nueva convocatoria<sup>14</sup>

---

13. Real Decreto 891/2005, de 22 de julio; Resolución de 22 de marzo de 2006, de la Secretaría de Estado de Servicios Sociales, Familias y Discapacidad; Resolución de 23 de febrero de 2012, de la Secretaría de Estado de Servicios Sociales e Igualdad; Resolución de 19 de septiembre de 2012, de la Secretaría de Estado de Servicios Sociales e Igualdad, y Resolución de 14 de julio de 2017, de la Secretaría de Estado de Servicios Sociales e Igualdad.

14. Resolución de 10 de mayo de 2022, de la Secretaría de Estado de Derechos Sociales, por la que se resuelve el proceso selectivo para la designación de los

que ha dado lugar a ligeros cambios en la composición y puestos de representación; a pesar de ello, es necesario remarcar que el protocolo de acceso de entidades candidatas a ocupar las vocalías del consejo se ha mantenido inalterado, de forma que los relevos acontecidos en dicho consejo no suponen ningún cambio en la naturaleza política de la institución. Así, el Estado –con la complicidad de la red de ONG– se encarga de que este consejo –considerado el principal interlocutor político entre el Estado y el pueblo Roma– esté formado por perfiles de personas y asociaciones que se asemejan al *modus operandi* de las políticas estatales: dependientes de las subvenciones públicas, gestores de proyectos aclimatados al cumplimiento de la agenda de la blanquitud y conformes con el compromiso civilizador y paternalista de las políticas públicas estatales dirigidas al pueblo gitano. Por lo tanto, se asegura el mantenimiento de un espacio de esta envergadura y «legitimidad política» (otorgada por el propio Estado) que se blindo contra las iniciativas políticas autónomas, que cuestionan el asistencialismo paternalista desde el que se concibieron las intervenciones del Estado y que reclaman una agenda política antirracista; en definitiva, se corta cualquier posibilidad de diálogo con un sujeto político Roma autónomo. Esta agenda entraría necesariamente en conflicto con el interés político de la blanquitud, al exigir políticas de justicia y reparación histórica más allá de lo meramente simbólico.

Entre las organizaciones del Consejo de Estado se encuentra la Fundación Secretariado Gitano (FSG), que ha hecho de esta relación con el Estado y los organismos internacionales

---

vocales del Consejo Estatal del Pueblo Gitano, en representación del movimiento asociativo gitano.

su seña de identidad. La FSG fue creada en los años 60 por la Iglesia católica como una intervención misionera en la población romaní, a la que pretendía ofrecer asistencia espiritual y social. Ha pasado por varias etapas: su conversión en entidad civil sin ánimo de lucro en 1982 y su posterior transformación en fundación en 2001, hasta convertirse en una de las primeras ONG del ranking capaz de recibir financiación pública, estatal y europea, destinada a implementar proyectos de intervención en la población romaní, con un «volumen de actividad» de 28 140 875 euros en 2020<sup>15</sup>. La FSG ha recibido numerosos premios y reconocimientos, tanto a nivel estatal como internacional, contribuyendo a la consolidación del mito del «modelo español de integración». A lo largo de los años ha producido una vasta producción de guías y materiales centrados en el concepto de mediación intercultural, entendido siempre desde la óptica dominante blanca, es decir desde la despolitización y la supuesta «necesidad de fomentar la comunicación entre personas de la cultura mayoritaria y personas de las culturas minoritarias» como mecanismo «para avanzar hacia una sociedad intercultural y mestiza» (FSG, 2007: 58). En ese marco no es de extrañar que la FSG haya sido objeto de críticas por parte de activistas y grupos romaníes que se consideran instrumentalizados por una organización dirigida por blancos, y que ha acabado convirtiéndose en uno de los principales «interlocutores» de los supuestos intereses de los Roma legitimados por el Estado. En este sentido, los activistas Silvia Agüero y Nicolás Jiménez hicieron pública esta crítica en 2017, afirmando que:

---

15. Entre sus fuentes de financiación, el 37,8 % corresponde a Programas Operativos del Fondos Sociales Europeos, el 12,5 % a financiación estatal y un 32 % a fondos autonómicos y locales. Informe disponible en: [https://www.gitanos.org/upload/59/16/Folleto\\_resumen\\_Informe\\_anual\\_FSG\\_2020.pdf](https://www.gitanos.org/upload/59/16/Folleto_resumen_Informe_anual_FSG_2020.pdf)

El antigitanismo es que la ONG que más apoyo y dinero recibe del Estado y de todas las comunidades autónomas para realizar acciones dirigidas a la población gitana es la Fundación *Secretariado Gitano*, que es una organización dirigida por *payos* [blancos]. Y lo peor de todo es que el discurso y las políticas dirigidas a la población gitana se basan fundamentalmente en los informes de esta ONG. (Agüero y Jiménez, 2017)

La respuesta de la FSG, firmada por Sara Giménez<sup>16</sup>, defendió el «modelo de interculturalidad» y la «paridad étnica» dentro de la fundación, así como el «rigor científico y la independencia» de los informes (Giménez, 2017). La respuesta muestra una posición política –con la que las ONG y las instituciones estatales han coincidido durante décadas– que hace explícito un problema estructural fundamental para la construcción del pueblo Roma como sujeto político autónomo. Giménez naturaliza que el marco político desde el que se analizan las intervenciones dirigidas a la población romaní –conformado, precisamente, por estos informes– se reduce a las demandas socioeconómicas en materia de vivienda, educación, sanidad o empleo. El debate político es deliberadamente obviado y desterrado. Así, se niegan las demandas de autodeterminación del pueblo Roma y el derecho a decidir colectivamente sobre la agenda política a negociar con el Estado –sin que las ONG actúen como intermediarias–, manteniendo las prioridades de intervención a la medida de la agenda y beneficio de la FSG y el Estado.

---

16. En el momento de la polémica Sara Giménez era la responsable del Departamento de Igualdad y Lucha contra la Discriminación de la Fundación Secretariado Gitano. Desde 2021 ocupa el cargo de presidenta de dicha fundación, cargo que compagina con su labor política como diputada por el partido Ciudadanos.

La coincidencia entre la agenda del Estado para la población romaní y el tipo de modelo organizativo es tal que el anterior director general de la FSG, José Manuel Fresno<sup>17</sup>, al referirse al concepto de «partenariado» como uno de los elementos fundamentales del trabajo de la FSG, lo define como «una forma de trabajar, comprometerse y colaborar con las administraciones y otros sectores sociales» (Fresno, 2001). Esta «implicación» llega a tal punto de coincidencia que resulta difícil discernir en la práctica política entre la agenda de intervención social de la ONG y la misión civilizadora del Estado. Ambas partes terminan configurándose como una unidad de acción para garantizar su objetivo: proteger el enfoque hegemónico en la discusión/intervención/gestión del antigitanismo, conformándolo a los límites del interés estatal. Como consecuencia, se consolida la usurpación del espacio político Roma y se bloquean las iniciativas políticas para hacer frente al antigitanismo arraigado en las instituciones y la agenda del Estado.

Otra estrategia creciente de las ONG que impide la construcción de un sujeto político Roma autónomo en el contexto español es el parasitismo, la utilización estética del discurso y la simbología antirracista generada por organizaciones que no dependen del Estado. Ante la mayor visibilidad de las críticas a la FSG en el debate público, que

---

17. Fresno ha trabajado en varias ONG, ha sido presidente del Consejo para la Promoción de la Igualdad de Trato y la no Discriminación de las Personas por el Origen Racial o Étnico (2010-2013) del Estado español, y fue miembro de la ECRJ -Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia- (2003-2007). Creó y dirige la consultora Fresno, The Right Link que ha realizado numerosos informes y evaluaciones de diversos proyectos y políticas públicas como la Estrategia, Nacional para la Inclusión Social de la Población Gitana en el contexto español, así como informes para la Comisión Europea (UE) y otros organismos. Estos informes pueden consultarse en línea: <https://www.fresno-consulting.es/publicaciones/>. Fecha de acceso: 18/07/2020.

ponen de manifiesto su falta de legitimidad como representante de los intereses del pueblo Roma, otras ONG han aprovechado oportunamente este espacio para presentarse como alternativa, pero sin cuestionar su implicación y complicidad tanto con el integracionismo estatal como con la agenda institucional blanca. Un ejemplo ilustrativo fue el episodio protagonizado por la plataforma Khetane en la Comisión para la Reconstrucción Social y Económica creada tras el impacto de la COVID-19, durante la sesión celebrada en el Congreso de los Diputados en junio de 2020 y en concreto con el Grupo de Trabajo de la Comisión sobre Políticas Sociales y Sistema de Cuidados. La sesión pretendía analizar la situación de la población Roma española, y la participación de Khetane, según su representante, generó cierta expectación entre algunas asociaciones romaníes, ya que inicialmente la única organización invitada había sido la FSG. El representante de Khetane destacó que su participación era un «momento histórico», ya que sería «la primera vez» que «una organización de la sociedad civil gitana» era «llamada a comparecer en las Cortes Generales»<sup>18</sup>. Khetane subrayó la centralidad de la lucha contra el antigitanismo estructural, especialmente en la segregación educativa y residencial, además de aludir implícitamente a la falta de legitimidad de la FSG, con cuyo representante compartió mesa. Sin embargo, cabe preguntarse si la presencia del portavoz de Khetane representó realmente una ruptura con el modelo descrito hasta ahora. En 2005, más del 50 % de las organizaciones que ganaron la convocatoria pública para acce-

---

18. Comparecencia disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=Z\\_PiwJGQXaA](https://www.youtube.com/watch?v=Z_PiwJGQXaA). Bajo el título *Grupo de Trabajo Políticas Sociales y Sistema de Cuidados 1/6/2020*. Canal de Youtube: Gitanos de España. Fecha de acceso: 19/07/2020.

der al Consejo Estatal del Pueblo Gitano pertenecían a la plataforma Khetane; a fecha de la comparecencia representan el 70 % de las organizaciones gitanas en el consejo<sup>19</sup>. Teniendo en cuenta los datos aportados, es importante cuestionar si realmente estamos ante un momento de ruptura política, o más bien, como todo parece apuntar, con otro eslabón en la continuidad con la agenda del Estado y el ciclo infinito de la gestión integracionista del antigitanismo.

En definitiva, el desarrollo del antirracismo en el Estado español ha demostrado cómo los viejos elementos anclados al oenegeismo tradicional y al antirracismo moral –por mucho que intenten parasitar el discurso del antirracismo político criticando nociones como la de integración, incluso el asistencialismo– son incapaces de romper con las lógicas integracionistas y con la idea que el racismo es un «fallo del sistema», modificable y subsanable con su intervención y colaboración con el poder blanco y sus instituciones. Al racismo sistémico lo intenta confrontar con una suerte de «antirracismo sistémico» movilizand las tácticas de despolitización, usurpación, representatividad simbólica y parasitación descritas anteriormente. A los ejemplos previamente citados, podemos añadir la incipiente aparición de nuevas formas organizativas de ese antirracismo moral 2.0, donde el «activismo» y las lógicas del lucro empresarial aparecen entrelazadas de las formas aún más sibilinas y perversas. Este enmas-

---

19. Según la información facilitada por el Ministerio de Sanidad, Consumo y Bienestar Social en relación con las resoluciones relativas al Consejo Estatal del Pueblo Gitano publicadas en el Boletín Oficial de Estado y disponibles en las páginas web del Ministerio (<https://www.mscbs.gob.es/va/ssi/familiasInfancia/PoblacionGitana/ConPuebloGitano.htm>, consultada el 19/07/2020) y de la Plataforma Khetane (<https://plataformakhetane.org/index.php/organizaciones/>, consultada el 19/07/2020).



caramiento perpetrado por algunas entidades que pretenden camuflar bajo una retórica antirracista su colaboracionismo con el Estado y sus instituciones no solo son perjudiciales para la lucha antirracista, sino que acaban por reposicionar la agenda política blanca y generar una ilusoria confianza en el Estado y su aparato político-judicial y en su potencial transformación, que en la inmensa mayoría de casos acaba siendo una irresponsabilidad política para con nuestro pueblo.

En los últimos años, la visibilización de la violencia racista de Estado –y de las muertes de personas Roma que ha provocado– ha ido acrecentándose, y cada vez que la muerte golpea a nuestro pueblo no faltan las voces que apelan la necesidad de nuevas leyes, comisiones institucionales o incluso de proyectos de asesoramiento legal para nuestra gente, y, por supuesto, «confiar en la justicia», como si eso fuese una opción para los nuestros. Tras la muerte de Stanislav Tomas el 19 de junio de 2021 en República Checa, no faltaron las voces de activistas Roma que solicitaban más presencia de romaníes en las fuerzas policiales como solución<sup>20</sup>. El 8 de junio de 2020 se hizo pública la muerte de Daniel Jiménez en la comisaría de Algeciras<sup>21</sup>, y esa vez tampoco faltaron líderes que llamaban a la familia a «calmar los ánimos» y poner el caso en

---

20. El caso de Stanislav Tomas tuvo un mayor eco mediático, probablemente animado por el impacto tras la muerte de George Floyd, hasta el punto de que llegó a generar numerosas movilizaciones en diferentes puntos de Europa, incluida España, aunque como apunta Fejzula (2021), esa fiebre movimentista auspiciada por oenegés y asociaciones de «activistas» –a excepción del caso de Teplice, ciudad donde ocurrió la muerte– estuvieron plagadas de elementos autopropagandísticos, y carecían de una crítica profunda al sistema de dominación antigitano y a la agenda política blanca.

21. Daniel Jiménez fue parado ante una llamada policial, detenido y trasladado bajo custodia policial a la comisaría de Algeciras, siendo hallado muerto en el calabozo a sus 37 años. La versión policial dice que Daniel se ahorcó; por otro

manos del Ministerio de Justicia. Nueve días más tarde, el 17 de junio, el ministro de Interior Fernando Grande Marlaska negó en el pleno del Congreso que existiera ningún problema con el racismo en las fuerzas de seguridad del Estado, mientras que apelaba al «trabajo ejemplar» desarrollado en el ámbito policial referente a los delitos de odio y recordaba que «ya en 1981 hubo una orden ministerial dirigida a los cuerpos de seguridad donde se prohibía la discriminación, lo que recoge también la ley de 1986 que los regula». Y concluyó reduciendo al ámbito de lo anecdótico la brutalidad policial y la violencia que marca la vida de las personas racializadas en este país, al apuntar que «se puede hacer algo más mientras haya actos de discriminación en la calle, y también institucional, pero es anecdótico» (Agencia EFE, 2020).

A los que militamos en el antirracismo político poco nos sorprenden este tipo de declaraciones, la banalización del racismo por parte del Ministerio de Justicia, o el tufo supremacista y civilizatorio que desprende el ensalzamiento de sus códigos institucionales y la supuesta ética profesional blanca. Lo que no puede dejar de sorprendernos es el llamamiento por parte de ciertos sectores del llamado movimiento gitano a confiar en dichas instituciones para acceder a la justicia que es sistemáticamente negada a nuestra gente, a la vez que enarbolan la necesidad de más leyes, de reformas en el código penal, de negociar espacios de «representación» en las institucio-

---

lado, él llamó a sus padres diciendo que se encontraba bien y que saldría el mismo lunes.

En esa misma comisaría, unos meses antes, también fue hallado el cuerpo sin vida de Imad Eraffali, marroquí de 23 años, bajo la misma alegación policial, «suicidio» por ahorcamiento con un trozo de manta. Para más información sobre estos casos y otros relacionados con la muerte de personas romaníes en prisiones y bajo custodia policial, ver Fernández y Giménez, 2020.

nes, etc. Se genera así la falsa ilusión de que los cambios formales dentro del sistema fuesen a provocar cambios materiales en las vidas romaníes. La experiencia histórica y política nos provoca un escepticismo máximo ante este tipo de iniciativas y los hipotéticos cambios que prometen generar.

¿Es que acaso la ley es un ámbito aislado del proyecto blanco?, ¿es que acaso la interpretación de las leyes que se realiza en los juzgados es inmune a la blanquitud y sus ambiciones?, ¿es que acaso alguien podría alegar que no existía un corpus legal para evitar la esterilización forzosa realizada a mujeres romaníes en Centroeuropa durante décadas y hasta recientemente? (ERRC, 2016). Y las preguntas más acuciantes: ¿para cuándo sacar las conclusiones adecuadas?, ¿es posible un sujeto político romaní sin una organización colectiva que lo aglutine y sin una agenda común?, ¿es que acaso se puede confrontar el antigitanismo sistémico participando de ese mismo sistema que resulta ser estructuralmente antigitano?

### **El estrecho camino a la emancipación romaní: autonomía, agenda propia y sujeto político racializado**

Desde los primeros momentos del desarrollo del antirracismo político en el Estado español, la aportación de la militancia romaní ha sido clave en varios sentidos. No ha de extrañar que precisamente en el seno del pueblo Roma acabase por surgir una voluntad política de ruptura tan radical como lo ha sido el tutelaje político que se nos ha impuesto durante décadas de «intervención» y despolitización orquestada por el Estado y perpetrada por sus instituciones y colaboradores. En ese sentido, la aportación romaní a la fundamentación del antirracismo político

como orientación militante fue pionera, construyendo un discurso de ruptura centrado en la categoría de raza y en el racismo como sistema de opresión. Esto conlleva la ruptura con el proyecto político integracionista/civilizatorio, así como con la izquierda blanca que hasta el momento se autopercibía como «aliada natural» en la lucha contra el racismo mientras participaba de las mismas lógicas.

De forma paralela a esa producción de herramientas político-conceptuales, el antirracismo político romaní también contribuyó con la construcción de propuestas organizativas autónomas que van a poner en práctica modelos organizativos propios en abierta ruptura con el ámbito de las instituciones del Estado, el colaboracionismo con el espectro político blanco y apostando, coherentemente, por la autonomía y la autoorganización del pueblo Roma y los pueblos racializados, tal fue el origen de Kale Amenge y el antirracismo político romanó.

Sin embargo, desde muy temprano la confrontación entre la lucha antirracista autónoma y el colaboracionismo con el proyecto integracionista del Estado tuvo una traducción propia dentro del llamado movimiento asociativo gitano. Tras el impacto atraído por el antirracismo en los últimos años, comenzó a darse un intento de «reconversión estética» del discurso de ciertas entidades enraizadas en el asistencialismo oenegeista por décadas. Este tipo de organizaciones pusieron en práctica la parasitación de las narrativas antirracistas mediante la incorporación cosmética de la terminología del antirracismo político, que, en lugar de ser usada como herramientas de ruptura con la tutela del Estado, es desvirtuada y domesticada para acabar convertida en la justificación de proyectos subvencionables. La frivolidad llega a un punto tal que hoy es común encontrarse con pomposos discursos revestidos superficialmente de terminología antirracista

para presentar las agendas de modelos políticos cuya mayor aspiración es la de gestionar institucionalmente el antigitanismo en convivencia con el poder blanco. Presenciamos llamamientos a la resistencia que se compaginan con la solicitud de fondos del mismo Estado al que se dice resistir, o críticas formales a la noción de integración y llamamientos a la autonomía que, sin ningún tipo de miramientos, se compaginan con proyectos y políticas integracionistas.

Si bien este fenómeno de parasitación y desvirtuación –que tanto conviene al poder blanco– no es exclusivo del escenario español, ni de la realidad política romaní, dada la ya referida idiosincrasia histórico-política del llamado movimiento asociativo gitano, la profundidad y deshonestidad política de este tipo de prácticas y el enmascaramiento de agendas políticas han alcanzado unos niveles de mayor severidad. Es necesario subrayar aquí una cuestión fundamental: combatir los problemas que está generando la reencarnación del antirracismo moral en el ámbito oenegeista gitano bajo las consignas del antirracismo político no es un problema que únicamente nos ataña a los militantes romaníes, sino al movimiento antirracista en su conjunto. Ya que el reciclaje del antirracismo moral en la órbita romaní, junto a las prácticas de inclusión de discursos y voces estéticamente antirracistas en las estructuras políticas, y la tendenciosa acomodación de ciertos movimientos a las demandas del contexto político blanco se articulan un mismo proyecto político de contención del antirracismo político autónomo. Este proyecto ambiciona mantener el control sobre la agenda política antirracista, salvaguardar el interés blanco y crear mecanismos de freno a procesos de autoorganización de los pueblos racializados y a la construcción de una agenda autónoma que pueda comprometer la posi-

ción de dominación política de la blanquitud. En este sentido, los movimientos y organizaciones antirracistas han de hacer balance y sacar lecciones de los últimos años de lucha, realizar una evaluación honesta que no excluya las consecuencias de la instrumentalización blanca del antirracismo, las relaciones de complicidad con el poder blanco, especialmente con los sectores más progresistas, así como evaluar el impacto y las trampas que han tendido las lógicas de la representatividad. Apremia la superación de las portavocías individuales en el movimiento y desterrar el marco de debate entre *influencers* del antirracismo para asumir la urgente tarea de construir organización y voz colectiva, entendiendo que dicha estructura requiere de una agenda política compartida y no la mera aglutinación de caras negras, moras y romaníes y sus demandas sectoriales.

En definitiva, la autonomía política y la liberación colectiva requieren dejar de lado la idea de las alianzas entre colectivos racializados entendidas de forma táctica –a la manera de las coaliciones–; unificar las iniciativas surgidas en el seno de los pueblos romaníes, musulmanes y afrodescendientes es una cuestión estratégica a la que estamos necesariamente abocados si lo que pretendemos es construir un proyecto político coherentemente autónomo y romper con la reproducción de las lógicas de la modernidad que, a la vez que nos deshumanizan, nos pretenden civilizar y tutelar. La agenda antirracista autónoma, lejos de buscar las simpatías del sistema blanco, debe ser capaz de imponer en el debate político las demandas de nuestros barrios y familias: la violencia y acoso policial sistemático, el encarcelamiento masivo de nuestros hermanos y hermanas, la guetización y segregación residencial y educativa. Esto es, confrontar y parar el genocidio antigitano. La autonomía, en este proceso, no

es un mero concepto abstracto, sino la base de nuestra resistencia ancestral, la piedra sillar de cualquier proyecto de emancipación colectiva romaní; por tanto, no podemos permitir que se vea reducida a una metáfora vaciada de significado político.

## Bibliografía

- Agencia EFE (2020) «Marlaska niega que en las fuerzas de seguridad sean racistas». Agencia EFE, 17 de junio. Disponible en: <http://www.efe.com/efe/espana/politica/marlaska-niega-que-en-las-fuerzas-de-seguridad-sean-racistas/10002-4273493>
- Agüero, Silvia; Jiménez, Nicolás (2017) «Antigitanismo. es». *El Diario*, 3 de octubre.
- Colectivo Migrantes Transgresores Ayllu [antirracistas-mad] (2019) Lectura de manifiesto [Video de Instagram], 17 de noviembre. Disponible en: [https://www.instagram.com/p/B4-e4TEDTwe/?utm\\_medium=copy\\_link](https://www.instagram.com/p/B4-e4TEDTwe/?utm_medium=copy_link)
- España. Real Decreto 891/2005, de 22 de julio, por el que se crea y regula el Consejo Estatal del Pueblo Gitano. Boletín Oficial del Estado n.º 204, de 26 de agosto de 2005, pp. 29 622-29 625. Referencia BOE-A-2005-14549.
- Resolución de 22 de marzo de 2006, de la Secretaría de Estado de Servicios Sociales, Familias y Discapacidad, por la que se resuelve el proceso selectivo para la designación de los vocales del Consejo Estatal del Pueblo Gitano, en representación del movimiento asociativo gitano. Boletín Oficial del Estado n.º 84, de



- 8 de abril de 2006, pp. 13 853-13 854. Referencia BOE-A-2006-6408.
- Resolución de 23 de febrero de 2012, de la Secretaría de Estado de Servicios Sociales e Igualdad, por la que se resuelve el proceso selectivo para la designación de los vocales del Consejo Estatal del Pueblo Gitano, en representación del movimiento asociativo gitano. Boletín Oficial del Estado n.º 59, de 9 de marzo de 2012, pp. 22 456-22 457. Referencia BOE-A-2012-3382.
- Resolución de 19 de septiembre de 2012, de la Secretaría de Estado de Servicios Sociales e Igualdad, por la que se resuelve el proceso selectivo para designar vocal del Consejo Estatal del Pueblo Gitano, en representación del movimiento asociativo gitano. Boletín Oficial del Estado n.º 248, de 15 de octubre de 2012, pp. 73 573-73 573. Referencia BOE-A-2012-12908.
- Resolución de 14 de julio de 2017, de la Secretaría de Estado de Servicios Sociales e Igualdad, por la que se resuelve el proceso selectivo para la designación de vocales del Consejo Estatal del Pueblo Gitano, en representación del movimiento asociativo gitano. Boletín Oficial del Estado n.º 175, de 24 de julio de 2017, pp. 65 640-65 641. Referencia BOE-A-2017-8746.
- Resolución de 10 de mayo de 2022, de la Secretaría de Estado de Derechos Sociales, por la que se resuelve el proceso selectivo para la designación de los vocales del Consejo Estatal del Pueblo Gitano, en representación del movimiento asociativo gitano. Boletín Oficial del Estado n.º 119, de 19 de mayo de 2022, pp. 69 615-69 616. Referencia BOE-A-2022-8239.
- Europa Press (2018) «Más de 30 colectivos convocan una manifestación en Madrid contra el “racismo institucional” y los CIE». *Público*, 11 de noviembre.

- European Roma Rights Center, ERRC (2016) «Coercive and Cruel: Sterilisation and its Consequences for Romani Women in the Czech Republic (1966-2016)». ERRC.
- Fanon, Frantz (1999 [1961]) *Los condenados de la tierra*. Tafalla: Txalaparta.
- Fejzula, Sebijan (2019) «The Anti-Roma Europe: Modern ways of disciplining the Roma body in urban spaces». *Revista Direito e Práxis*, 10(3), pp. 2097-2116.
- (2021) «The Roma struggle from protests to political liberation». *ROAR Magazine*. 27 de julio. Disponible en: <https://roarmag.org/essays/roma-protest-political-agenda/>
- Fernández, Cayetano (2019) «La memoria colectiva romaní y los límites epistemológicos de la historiografía occidental». En B. De Sousa Santos; B. Sena Martin (Eds.), *El pluriverso de los derechos humanos: La diversidad de las luchas por la dignidad*, Madrid: Akal, pp. 447-462.
- Fernández, Cayetano; Cortés, Ismael (2015) «El Nomadismo Romaní como resistencia refractaria frente al racismo de estado en la modernidad española». Memorias Del 50º Congreso de Filosofía Joven. Horizontes de Compromiso. 5-8 junio de 2013. Granada: Asociación de Jóvenes Investigadores En Ciencias Sociales, pp. 498-517.
- Fernández, Cayetano; Giménez, Juan (2020) «Violencia policial y racismo de estado, lo que España no quiere ver». *El Salto*, 15 de junio.
- Fernández, Cayetano; Teles Ferreira, Piménio (2021) «Tarefas, disputas e desafios do antirracismo político Romani. Reflexões a partir dos contextos espanhol e português». En S. Maeso (Ed.) *O estado do racismo em Portugal: Racismo antinegro e anticigano no direito e nas políticas públicas*, Lisboa: Tinta da China, pp. 337-346.

- Fresno, José Manuel (2001) «Secretariado Gitano: Treinta y siete años de historia». *Revista Bimestral de la Fundación Secretariado Gitano*, 12/13, pp. 72-77.
- Fundación Secretariado Gitano (FSG) (2007) «Retos en los contextos multiculturales. Competencias interculturales y resolución de conflictos». FSG.
- Garcés, Helios F. (2016) «El racismo antirom/antigitano y la opción decolonial». *Tabula Rasa*. 25, 225-251.
- (2017) «La izquierda y el racismo: Cegueras y reacciones». *El Salto*, 17 de marzo.
- Giménez, Sara (2017) «Si todo es antigitanismo, nada es antigitanismo». *Pikara Magazine*, 7 de octubre.
- Gitanos de España (2020) Grupo de Trabajo Políticas Sociales y Sistema de Cuidados 1/6/2020. Canal Youtube. 1 de junio. Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=Z\\_PiwJGQXaA](https://www.youtube.com/watch?v=Z_PiwJGQXaA)
- Kale Amenge (2017) «Redefiniendo el tablero, Construyendo autonomía política romaní. Documento congresimal interno». Disponible en: <https://www.kaleamenge.org/wp-content/uploads/2022/04/redefiniendo-el-table-ro-documento-de-debate.pdf>
- Lentin, Alana (2004) *Racism and Anti-Racism in Europe*. Londres: Pluto.
- (2008) «Europe and the Silence about Race». *European Journal of Social Theory*, 11(4), 487-503.
- Maya, Ostalinda; Mirga, Anna (2014) «El mito de la inclusión del pueblo gitano». *El Mundo*, 25 de agosto.
- Maeso, Silvia (2022) «Anxious Whiteness, Anti-Racism on Hold: Exploring the Contemporary Disputes About Political Anti-Racism and Decolonization in European Contexts». En S. A. Tate; E. Gutiérrez Rodríguez (Eds.), *The Palgrave Handbook of Critical Race and Gender* (pp. 325-348). Cham: Springer International Publishing.

- Maeso, Silvia; Fernández, Cayetano (2021) «Integracionismo e gestão institucional do anticiganismo na Europa: Uma análise das barreiras à construção de um sujeito político Rrom». En Amílcar Pereira (Ed.) *Narrativas de (Re)Existência*. Campinas: Unicamp.
- Sánchez, Gabriela; Navarro, Alejandro (2017) «Una multitudinaria manifestación en Madrid pide el fin del “racismo estructural” en España». *El Diario*, 12 de noviembre.
- Sayyid, Salman (2021) «Interrupting Islamophobia and the discipling of Muslims: A conversation with Houria Bouteldja and Salman Sayyid». Seminario virtual, Coimbra: Centro de Estudos Sociais, 31 de mayo.

# Disputas por la raza

Construir autonomía desde las luchas contra la islamofobia<sup>22</sup>

Fátima Aatar y Salma Amazian

Existir es existir políticamente.<sup>23</sup>

Abdelmalek Sayad

Venimos en todas las tonalidades de la ira.<sup>24</sup>

Raffef Ziadah

TOMAMOS ESTE ENCARGO DE ESCRIBIR sobre autonomía y anti-racismo en el Estado español como un ejercicio de reflexión sobre el camino andado, volver sobre las propias prácticas poniendo el foco en las dinámicas que han imposibilitado, por ahora, un movimiento antirracista autónomo. Para ello solo podemos hablar del camino que hemos compartido.

---

22. Este texto ha sido un ejercicio reflexivo que nos ha permitido poner orden en algunas ideas surgidas durante y a partir de nuestras implicaciones en experiencias y proyectos políticos que han tenido lugar en los últimos siete años. No hacemos un repaso exhaustivo a esas experiencias, algunas aún en marcha y transitadas con otras personas que no están escribiendo en este texto. No es un trabajo de memoria exhaustivo, más bien nos ha permitido volver a ideas concretas que se pueden ver en momentos y lugares distintos, que no son solo nuestras ni se pueden circunscribir solo a un momento político concreto. Por lo tanto, los tiempos verbales y las referencias a espacios y experiencias son tan caóticas e imprecisas como lo es la memoria atravesada por la experiencia, la subjetividad y el dolor que implica hablar desde la herida de la violencia racista y colonial en el Estado español.

23. Fórmula política indígena reelaborada a partir de los trabajos del sociólogo argelino Abdelmalek Sayad.

24. Del poema *Las tonalidades de la ira*, traducido al español en la página <https://desinformemonos.org/las-tonalidades-de-la-ira-poema-de-rafeef-ziadah-mujer-palestina/>.

Nos vienen a la mente y al cuerpo las manifestaciones del 12 de noviembre en Madrid, los 12 de octubre en Barcelona, los encuentros del colectivo Movimiento Moro Antirracista (UMMA) y sus aliadas, las conversaciones y compartires de mujeres racializadas y migrantes en Sants, Lavapiés, Vallecas o Albaicín, los congresos en Donostia, Málaga, Bilbao, A Coruña, los Congresos contra la islamofobia de Barcelona, las charlas en colectivos feministas, espacios vecinales, encuentros ecologistas, por los derechos humanos, por los derechos de las personas migrantes. Invitadas por amigas y enemigas, para hablar con nosotras o para cuestionarnos. Todo ello ha formado un ovillo de posiciones, discursos, prácticas que guiarán este texto. Porque el antirracismo es una experiencia encarnada y comunitaria en un contexto hostil y una lucha por recobrar nuestra dignidad.

Pensar sobre la autonomía política del antirracismo, desde el contexto español, mueve de forma irremediable en quienes escriben este capítulo una mezcla de dudas, frustraciones y anhelos, y obliga a pensar sobre las prácticas y propuestas políticas de sujetos que rara vez son invitados a pensar, mucho menos a escribir. Sabemos que el antirracismo se hace y se anda desde unos cuerpos, pero se piensa y teoriza desde otros. En España, a diferencia de otros contextos, siguen siendo académicos y activistas blancos quienes usurpan ese conocimiento. Sin embargo, esa lógica ha acabado por minar las formas de pensar y hacer el antirracismo, imposibilitando una autonomía real. Este texto es un intento de trascender esa lógica, haciendo y pensando desde los mismos cuerpos, retomando las voces y espacios del antirracismo político en España que han dilapidado ese orden y se han atrevido a pensar y escribir sin invitación. Este texto nos permite reflexionar y juntar las diferentes propuestas que hemos

ido tejiendo en nuestro activismo, puesto que las expertas en esas otras siguen insistiendo en explicarnos, traducirnos y desfigurarnos.

Después de que en los últimos años los movimientos antirracistas protagonizados por personas *racializadas*<sup>25</sup> hayan situado el racismo en la agenda política, nos encontramos en un momento de instrumentalización, extractivismo y blanqueamiento que no podemos dejar de mencionar. Además, están en auge las propuestas antirracistas liberales que buscan maquillar el orden racial incorporando sujetos racializados dóciles a estructuras racistas –ya sean instituciones, partidos políticos o colectivos–. La literatura antirracista está plagada de herramientas para leer y entender este momento político. Sin embargo, creemos más interesante poder explicar qué ha pasado, qué actrices han intentado cambiar las dinámicas raciales del activismo político antirracista y qué actores han supuesto un freno y por qué. Partiendo de los debates sobre las experiencias de opresión y resistencia de la diáspora magrebí-mora y su ausencia como sujeto político autónomo en los espacios de articulación política alrededor de la islamofobia, el racismo o el feminismo, se pretende indagar en los obstáculos para construir una autonomía que

---

25. El uso concepto de racialización como adjetivo ha sido cuestionado en el Estado español debido, entre otras razones, a que vuelve a poner el foco en las poblaciones afectadas por el racismo y no en la relación de poder. Ha llevado a un debate dentro de los movimientos y espacios antirracistas que aún está abierto. Aquí hemos optado por su uso ya que, en los últimos años, ha habido cierto consenso en los entornos del activismo antirracista ya que ha permitido hacer referencia a un sujeto político antirracista. Nos permite hacer referencia y dar sentido a realidades concretas en el Estado español, así como situar procesos complejos e históricamente contruidos de inferiorización y deshumanización. Asimismo, también nos permite imaginar una comunidad política de todas las personas y grupos que resisten al racismo en el Estado español como plantea la propuesta política del grupo de 1492, por un antirracismo político.

en los últimos años han supuesto un freno conservador a la construcción política.

Estos obstáculos se presentan en diferentes niveles o estadios de organización a la hora de pensar las luchas contra el racismo desde la autonomía. Lo imaginamos en diferentes momentos que implican ir de lo más concreto a lo más amplio. En un primer momento estaría la organización comunitaria, como paso inicial para construir un internacionalismo doméstico que ponga el foco sobre el racismo institucional desde las experiencias de opresión de las múltiples diásporas que habitan en España. El segundo paso sería la organización antirracista, para poder generar una práctica política más allá de las imposiciones culturalistas<sup>26</sup> que debilitan las alianzas indispensables entre las poblaciones históricamente inferiorizadas. Y en un tercer momento estaría poder plantear, desde una autonomía radical, ciertas alianzas con sectores de la izquierda blanca, incluyendo los feminismos, que asuman nuestras condiciones para la lucha contra el racismo.

### **Las disputas por el carácter colonial-racial de la islamofobia**

Una disputa clave, con algunos éxitos en forma de extractivismo en el ámbito académico<sup>27</sup>, ha sido la de señalar la

---

26. Con imposiciones culturalistas nos referimos a la dinámica racializadora que sitúa a los diferentes grupos y comunidades inferiorizadas en nichos o categorías culturalistas, con diferencias marcadas, que les obliga a competir entre ellos y a no reconocer al Estado racial como opresor.

27. Nos parece interesante la reflexión que nos hacía un compañero de Bruxelles Panthères en un encuentro en Madrid, sobre entender los extractivismos de la academia y los demás espacios blancos como éxitos del antirracismo porque supone que están integrando la agenda política. No obstante, hay que tener muy en cuenta el blanqueamiento que suele acompañar esos procesos y el



dimensión colonial de la islamofobia, su continuo histórico y su forma, sobre todo y ante todo, institucional. Esta disputa, en el ámbito del discurso político y académico, suponía virar la comprensión de la islamofobia, a las experiencias concretas de las comunidades musulmanas y especialmente la magrebíes, que es desde donde podemos hablar las que estamos escribiendo estas líneas. Este viraje nos impedía seguir jugando al juego de espacios políticos blancos que planteaban la islamofobia en términos morales e intersubjetivos.

Nos parece especialmente interesante la perspectiva decolonial y su articulación con y desde el mundo árabe-musulmán. En los últimos años también hemos visto cómo varios autores y pensadores han establecido un diálogo con los postulados del grupo Modernidad/Colonialidad con el mundo árabe islámico y los estudios sobre islam. Por ejemplo, la crítica a las tendencias que han pretendido modernizar el islam (Sayyid, 2014), el análisis de las relaciones entre España y Marruecos bajo el prisma postcolonial (Adlbi Sibai, 2016) y los estudios críticos sobre raza y racismo. Estas lecturas ofrecen claves para poder entender los procesos de occidentalización del mundo, a nivel socioeconómico y epistemológico, y cómo impactan en la construcción de un «mundo árabe e islámico» convirtiendo la islamofobia en un proceso global.

Si nos centramos en los estudios decoloniales en el contexto español y marroquí o que se hayan preguntado por las relaciones históricas o actuales de los dos países, encontramos muy pocos ejemplos. Podemos leer a la politóloga Sirin Adlbi Sibai (2016) que hace un análisis

---

ejercicio de racismo epistémico que suponen y, por lo tanto, su colaboración en el mantenimiento del orden colonial moderno.

decolonial de la acción de cooperación de España con Marruecos atendiendo a los imaginarios sobre las mujeres marroquíes de las entidades españolas y marroquíes que llevan a cabo esos proyectos. Es el primer trabajo en español que mira hacia Marruecos desde la perspectiva decolonial y sitúa las relaciones actuales de España y Marruecos bajo el prisma de la colonialidad. En su obra *La cárcel del Feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial* es especialmente interesante el concepto de *cárcel epistemológico-existencial-espacio-temporal* que «recluye a las comunidades colonizadas en un estrecho rol tradicionalista asignado desde el falso binarismo tradición/modernidad para convertirlas en caricaturas de ellas mismas a través de la expresión esclerótica de su psique colonizada» (cf. Fernández Garcés, 2019: 200). Es un concepto imprescindible para entender las luchas contra la islamofobia y la necesidad de recuperar la autonomía, generando grietas en esa cárcel y, en última instancia, saliendo de ella.

El colonialismo desfigura y configura el pensamiento y la autoimagen del mundo árabe islámico. En la primera parte del trabajo *Radicalización del racismo* (Douhaibi y Amazian, 2019) encontramos una propuesta de acercamiento a la diferencia colonial entre España y Marruecos desde una perspectiva decolonial, atendiendo especialmente a recoger esos patrones de poder que posibilitan la existencia actual de unas relaciones de inferioridad/superioridad que condenan las personas, saberes, culturas y territorios construidos como inferiores a la explotación y la precariedad.

Situadas en esta perspectiva, planteamos que la genealogía del racismo antimoro en el Estado español se puede rastrear a través de un continuo que va de la Toma de Granada en 1492 a las legislaciones antiterroristas y las

políticas securitarias de la actualidad. Podemos encontrar sus raíces en 1492, si bien una comprensión rigurosa de la relación del naciente Estado moderno español con «lo morisco» implica no caer en simplismos inútiles que se extrapolen de forma acrítica al presente. A lo largo de la historia –y con especial intensidad durante y después de la esclavización de los sujetos negros llevados a América y de la deshumanización del indio– se construye, también, la figura del moro como categoría colonial. Este proceso de construcción del moro colonizado –que tiene su precedente en la defensa de la cristiandad durante las cruzadas– es paralelo al de la construcción de Europa y sus fronteras físicas y simbólicas.

Es interesante hacer una reflexión acerca de cómo se instauran, o se da continuidad, a construcciones y relaciones coloniales en las luchas contra la islamofobia a través de múltiples dispositivos. En primer lugar, reasentando las relaciones coloniales en el ámbito académico y activista: reformulando relaciones coloniales como, por ejemplo, las llamadas de atención ante las denuncias y los discursos que pusimos en marcha, fiscalizando el tono de nuestras intervenciones o marcándonos los límites morales y políticos. Hay que añadir que aquellas académicas y activistas que se autoproclaman como defensoras de las mujeres musulmanas son las más violentas en sus críticas y llamadas al orden, reificando y recogiendo el imaginario colonial de «moras ingratas»<sup>28</sup>. De hecho, una

---

28. El imaginario del «moro ingrato» se instaura y da continuidad especialmente durante y después de las guerras anticoloniales en el Rif, cuando la propaganda colonial española necesita construir una narrativa de ingratitud hacia ese «hermano menor» al que se había ido a ayudar a progresar y adquirir la mayoría de edad. La idea de moro ingrato la encontramos incluso hoy en día en los discursos racistas antimoros.

de las grandes críticas ha sido que algunas feministas siempre nos han apoyado y han estado de nuestra parte. Lo que no decían en público era que siempre controlaban cualquier movimiento que nos hiciese salir de su tutela. La exigencia de estar siempre en una posición inferior y tuteladas por mujeres blancas reafirma, además, la idea de moras menores de edad necesitadas de su acompañamiento para entender sus opresiones y hacerles frente, así como los imaginarios coloniales hacia el sujeto moro-musulmán. Hemos podido ver cómo se han usado acusaciones de homofobia o machismo para proteger el orden blanco y mandar a callar especialmente a mujeres moras-musulmanas. Se acaba, por lo tanto, articulando herramientas, teóricas y prácticas de lucha que reafirman la posición inferiorizada de los sujetos musulmanes y que acaban por legitimar la islamofobia misma. Llevando incluso a posicionamientos de tutela.

En segundo lugar, protegiendo el orden colonial a través de una comprensión de la islamofobia que solo tiene en cuenta la dimensión de la discriminación, los prejuicios y los estereotipos presentes en la dimensión intersubjetiva de la misma. De esta forma se invisibiliza la dimensión estructural e institucional y su origen y naturaleza colonial (Amazian, 2021). Más adelante, entraremos en profundidad en otra fórmula de reificación del orden colonial que es la interpretación y uso racista del concepto «islamofobia de género», que responde a una intención de lectura blanqueada de la interseccionalidad y las experiencias de las mujeres musulmanas.

Es preciso resaltar el carácter colonial de estas relaciones que se producen en el activismo. Para Nelson Maldonado (2007), la modernidad se expresaría en dos dimensiones: como actitud y como proyecto. Como actitud, se trata de afirmación y negación de lo humano. Exis-

tiría una actitud moderna colonial que crea sujetos que se acostumbran a vivir como pares y mantienen a otros sujetos como inferiores. Como proyecto sería una obligación de civilización que se propone como salvación para *los condenados de la tierra* a través de su modernización, su alineación con las formas de poder, saber y ser de la civilización occidental. Estas actitudes se mantienen y se reconfiguran para continuar el proyecto colonial también ahora. Lo contrario sería una actitud decolonial, que consiste en reorientarse en este plano en la relación con uno mismo y con los otros. A día de hoy esto es más una utopía que una realidad.

### **La islamofobia, el género y el feminismo civilizatorio**

Hemos señalado ya una de las disputas que creemos ha sido más interesante a nivel de articulación del antirracismo en el Estado español. Se trata de todos los debates, tensiones, confrontaciones y encuentros alrededor de los feminismos, sus hegemonías y sus periferias. A menudo cuando se habla de los momentos de tensión que, en el feminismo español, han supuesto la irrupción y crítica de los feminismos otros o los feminismos de las otras, quedan fuera del radar los debates que han atravesado los cuerpos y realidades de las mujeres musulmanas. Para contribuir a su visibilización creemos necesario hacer algunos apuntes sobre ello.

No vamos a caer ni a responder a la argumentación manipulada de las feministas blancas que acusan al antirracismo de no tener en cuenta el patriarcado. Eso es mentira y un intento más de presentarse como blancas salvadoras poseedoras de la verdad. Especialmente cuando se trata de mujeres blancas que han basado sus carreras en

hablar de las otras, silenciando sus voces y manipulando sus propuestas. Tengamos siempre presente la capacidad del poder blanco de deformar constantemente los sujetos racializados e inventar un imaginario sobre nosotras con tal de callarnos y hacernos decir lo que consideran oportuno para ningunearnos, caricaturizarnos y silenciarnos.

Lo que sí nos parece interesante, porque ha marcado nuestros activismos y nuestras realidades más inmediatas, es pensar sobre cómo se han dado los debates alrededor de la islamofobia de género y a qué lógicas responden las violencias a las que hemos tenido que hacer frente las mujeres musulmanas críticas con el carácter colonial y racista de dicha construcción en el Estado español. A pesar de las diferencias en las formas, todas las propuestas feministas que se han ofrecido a las mujeres musulmanas en nuestro contexto comparten un marco común: el ser una herramienta más al servicio de la modernidad occidental, en palabras de Françoise Vergès, el participar del proyecto civilizatorio (Vergès, 2019). Por ello, todas ellas han intentado exigir algo a cambio a las mujeres no blancas que se adhieren de alguna manera a las luchas contra el patriarcado. Algo para ser aceptadas en una manifestación del 8M, por ejemplo, sin que ninguna blanca quiera quitarte el hiyab.

El primer punto en disputa fue, precisamente, señalar que el feminismo es un proyecto civilizatorio, y como tal, es intrínsecamente colonial y racista (cf. Bouteldja, 2017; Espinosa, 2014; Vergès, 2019, entre otras). Obviamente, esta denuncia no se ha hecho solo como una abstracción teórica, sino también, y sobre todo, como inferencia de las múltiples situaciones en las que las feministas blancas han tomado partido por el patriarcado blanco y, por lo tanto, por el racismo, a causa del contrato racial de la supremacía blanca.

La popularización del concepto de islamofobia de género –especialmente en Barcelona a partir del 2015, pero incluso se han hecho encuentros específicos en otras ciudades como Donostia o Málaga, por citar solo algunos en los que hemos participado– se ha hecho desde una comprensión eurocéntrica de las propuestas de pensadoras decoloniales musulmanas que han teorizado y analizado la compleja imbricación de género-raza en la construcción colonial del sujeto-objeto «mujer musulmana» (cf. Zine, 2006; Adlbi Sibai, 2016; Ali, 2020). Para Sirin Adlbi, por ejemplo, la islamofobia siempre es generizada porque es un dispositivo colonial que usa términos como desarrollista, orientalista, feminista, modernidad, terrorismo, democracia, tradición/modernidad, religión/ secularización, etc. Y se lleva a cabo a través de la construcción y producción transversal del objeto colonial que denomino la mujer musulmana con hiyab (Adlbi Sibai, 2019).

En primer lugar, aquí el concepto de islamofobia de género solo permitía a las feministas hablar del racismo pero sin hacerlo. En realidad, se trataba de perpetuar el proyecto feminista porque se asume que las musulmanas son las principales víctimas en tanto que mujeres. En segundo lugar, al situar el género como eje central se estaba descentralizando la cuestión de fondo: el racismo como principio organizador de las relaciones sociales. Lo cual les permitía seguir en el barco sin entrar en contradicciones con sus propios privilegios. Aunque eso no tardaría.

A nivel de articulación política, esta comprensión de la fórmula negaba la agencia política y la autonomía de las mujeres musulmanas a través de múltiples dispositivos. En los foros, congresos y debates, las mujeres musulmanas teníamos una participación secundaria e instrumentalizada por quienes marcaban el debate y la agenda: las

feministas blancas. A nivel político, eso venía acompañado de violencia hacia las propias mujeres musulmanas en forma de instrumentalización, uso de sus voces y cuerpos como estandarte de agendas políticas ajenas, silenciamiento de quienes fueran críticas. El objetivo último era restituir el sujeto político «mujer» en un contexto de crítica desde los feminismos afrocentrados, gitanos, decoloniales, entre otros.

¿Qué implica hablar desde ahí? Que la islamofobia se convierte en una cuestión puramente social e intersubjetiva, que afecta principalmente a las mujeres, porque sus cuerpos están en disputa. El situar a las mujeres musulmanas como compañeras a salvar y a los hombres musulmanes como enemigo natural fragmenta la lucha antirracista, ya que abre un abismo casi irremediable para las mujeres moras-musulmanas: someterse al dominio del patriarcado indígena o unirse a las filas del feminismo blanco para liberarse. Esta dicotomía, que entendemos como falsa, generó la alineación de las feministas musulmanas en nuestro contexto al lado de un feminismo hegemónico y civilizatorio que nunca las iba a aceptar como feministas y las relegó a estar eternamente pidiendo un lugar en las filas del mismo. Además, también permitía situar en un mismo plano la lucha contra la islamofobia y el patriarcado indígena, situando ambas opresiones en el mismo nivel, con sus consecuentes implicaciones.

### **Comunidades y subjetividad política: el internacionalismo doméstico**

En un primer momento, la movilización antirracista que se estaba poniendo en marcha tenía como punto de partida deshacerse de la tutela de los blancos, ya sea de los



movimientos sociales, los partidos políticos, las administraciones públicas e incluso los grupos de investigación. Este fue el primer gesto de reafirmación política que permitía ciertos movimientos en favor de la autonomía. Por un lado, recuperar el legítimo liderazgo del antirracismo y partir de las experiencias de la opresión racial, de clase y patriarcal. Y, por otro lado, señalar y problematizar algunas actitudes en las filas del antirracismo, especialmente de aquellas personas que habían acumulado capital simbólico (y también económico) a nuestra costa. A estos últimos les hizo especial daño. En último término, se trataba de evidenciar que estas formas de hacer no eran más que la extensión del racismo estructural. Ya lo decía Frantz Fanon: «Una sociedad es racista o no lo es, no existen niveles de racismo» (1965 [1956]: 49). El debate con y sobre la izquierda blanca siempre estuvo sobre la mesa, pero, mientras tanto, se dedicaron esfuerzos a la construcción del antirracismo político.

En este contexto, aparte de la ruptura con la izquierda blanca, la idea giraba en torno al internacionalismo doméstico. Este concepto lo tomamos prestado del Partido de los Indígenas de la República, ya que se quería trascender las particularidades culturales entre las poblaciones racializadas y hacer un frente común contra el racismo de Estado (cf. Bouteldja y Khiari, 2021). La larga historia de violencia colonial de España supuso un reconocimiento radical para nosotros que perturbó a los blancos ya que por fin pusimos nombre a las cosas: España es racista. Y nuestra existencia en el seno del Reino de España era la confirmación.

Esta experiencia compartida permitió coaliciones entre comunidades para combatir el racismo. Poder situar la islamofobia y la experiencia de opresión de las personas musulmanas y/o magrebíes dentro del campo del antirra-

cismo nos permitía poner el tema en la agenda antirracista y sacarlo del control de las ONG y demás organizaciones del antirracismo moral. No obstante, la poca comprensión de las especificidades de esta forma de racismo demanda un espacio de organización propio desde el cual construir las coaliciones y alianzas. El encuentro que organizamos entidades afines como Bruxelles Panthères o Kale Amenge y activistas individuales iba en esta dirección, así como los encuentros con organizaciones de jóvenes musulmanes y activistas cercanos a asociaciones religiosas y espacios de culto musulmán.

Hemos hablado de cómo en el espacio político del activismo antirracista se reformulan relaciones coloniales basadas en la performatividad de la actitud colonial de los sujetos blancos que se perciben como antirracistas y que ponen en marcha estrategias de demonización de los antirracistas racializados mientras blanquean y despolitizan el antirracismo. De igual manera ocurre con la actitud del colonizado, entendida como sujeto subyugado que busca constantemente la aprobación y aceptación en el mundo del primero y que también formará parte de esa demonización, legitimando y situándose como el antirracista moderado con el que se puede dialogar.

Hay que tener en cuenta que, muy a menudo, esta demonización tiene tintes patriarcales, que busca construir especialmente a las mujeres antirracistas como histéricas, incivilizadas, con las que no se puede hablar, frente a aquellos racializados que performan un diálogo con la blanquitud que no es otra cosa que una escenificación de la colonialidad. Entre diferentes comunidades de personas racializadas-deshumanizadas también se dan estos mecanismos, precisamente para recibir la atención del blanco y alcanzar la integración deseada. No se trata de señalar actitudes individuales sino de entender dinámicas

coloniales que impiden la construcción de movimientos y organizaciones autónomas. Si entendemos la racialización como construcción de la jerarquización social mundial basada en la noción de raza, hay que entender también que las razas dominadas buscan ser aceptadas en la comunidad blanca a través de la lucha interna y entre sus pares. En palabras de Sadri Khiari: «El integracionismo es la ilusión de que los negros, los árabes, los musulmanes y, más allá, el conjunto de las poblaciones no-blancas-europeas-cristianas, tienen cabida en Francia sin que haya un cambio radical de la sociedad y del Estado. En suma, que el racismo es una disfunción de la República y no su manera normal de funcionar» (Khiari, 2014).

### **Conclusiones: situar las bases para la autonomía**

Después de la aproximación que hemos hecho a todas estas experiencias y a los debates que se han generado, tenemos que reconocer que ahora existe cierta conciencia sobre la cuestión racial y el racismo, desde una perspectiva más política. No hemos entrado a analizar de forma pormenorizada esas estrategias y respuestas, así como los procesos de inclusión del racismo y el antirracismo en agendas políticas institucionales. Sin embargo, como antirracistas que reconocemos el cambio del momento político y del contexto, y a la vez los errores cometidos, nos parece necesario un cambio de rumbo.

Una de las grandes acusaciones al Partido de los Indígenas de la República (PIR) es su desvinculación de los barrios populares, hecho que desencadena, precisamente, el distanciamiento de las organizaciones barriales del PIR, ya que ese es el principal objetivo del poder blanco. Unir ambas facciones implica una gran fuerza política

que al Estado no le interesa. Por eso, aprendiendo de la experiencia del PIR, es indispensable partir de las bases de nuestros barrios porque es ahí donde radica la fuerza revolucionaria. La fuerza revolucionaria se halla ahí precisamente por la misma razón que nos mueve: unas condiciones de existencia subalternas que pretendemos revertir. Eso mismo pretendieron nuestros padres cuando migraron a la metrópoli. Sin embargo, a día de hoy, la reproducción del orden colonial sigue presente en la vida cotidiana de nuestras comunidades, generando casi la misma violencia colonial en los barrios periféricos de las ciudades españolas que están habitados por las poblaciones racializadas. La manifestación de esas violencias cotidianas, como continuo de las prácticas coloniales, es uno de los motores del internacionalismo doméstico. Por ello, la organización comunitaria que parta de los barrios es indispensable para la construcción del antirracismo político. Pero no es suficiente.

Llegados a este punto del camino, la pregunta es: ¿cómo hacerlo? Por un lado, sabemos que las alianzas con la izquierda blanca son necesarias, pero hay que estar en constante vigilancia para que no nos engulla. Por otro lado, el internacionalismo doméstico en la construcción del antirracismo no es espontáneo, aunque así lo anhelamos, y hay traumas coloniales que debemos curar.

Además, estas disputas por situar la raza y el racismo en el campo político nos han llevado a malgastar energías en debates que no siempre han sido fructíferos y nos han dejado poca capacidad para debatir de forma interna sobre qué tipo de autonomía queríamos y, sobre todo, cómo se vincula esta autonomía con las condiciones materiales de vida de nuestras comunidades. Se dio mucha importancia a una ruptura estética con la izquierda y se quiso trascender demasiado rápido el proceso

de construcción, lo cual requería más trabajo interno y menos exposición pública. Sin embargo, el momento actual del antirracismo en el Estado español ha permitido ver los frutos de esos acontecimientos que tuvieron lugar en los últimos años. Hay quien se ha afianzado en posturas más moderadas, hay quien se ha quitado del medio y hay quienes albergamos la esperanza de seguir construyendo.

## Bibliografía

- Adlbi Sibai, Sirin (2016) *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Madrid: Akal.
- (2019) «El pensamiento islámico decolonial, una herramienta contra la islamofobia de género». Entrevista a Sirin Adlbi Sibai por Helios Ilyas F. Garcés. *Tabula Rasa*, n.º 30, pp. 207-219. Disponible en: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1794-24892019000100207&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892019000100207&lng=en&nrm=iso)
- Ali, Zahra (2020) *Feminismo e Islam. Las luchas de las mujeres musulmanas contra el patriarcado*. Madrid: Clave Intelectual.
- Amazian, Salma (2021) «Islamofobia institucional y securitización. Análisis del impacto y expansión del paradigma securitario antiterrorista en el ámbito español». Barcelona: sos Racisme Catalunya. Disponible en: [https://www.sosracisme.org/wp-content/uploads/2021/07/InformeIslamofobia\\_01072021\\_INTERACTIVO\\_CAST\\_.pdf](https://www.sosracisme.org/wp-content/uploads/2021/07/InformeIslamofobia_01072021_INTERACTIVO_CAST_.pdf)
- Bouteldja, Houria y Boussoumah, Youssef (2021) «Esplendor y miseria del autonomismo indígena: 2005-2020. El PIR o una corta historia de un logro político y su conspiración». *Intervención y Coyuntura. Revista de*

- Teoría y Crítica Política*. Disponible en: <https://intervencionycoyuntura.org/esplendor-y-miseria-del-autonomismo-indigena-2005-2020-el-pir-o-una-corta-historia-de-un-logro-politico-y-su-conspiracion/>
- Bouteldja, Houria y Khiari, Sadri (2021) *¡Intégrate tú! Hablan los indígenas de la República francesa*. Barcelona: Bellaterra.
- Bouteldja, Houria (2017) *Los blancos, los judíos y nosotros*. Madrid: Akal Ediciones.
- Douhaibi, Ainhoa Nadia y Amazian, Salma (2019) *La radicalización del racismo. Islamofobia de Estado y prevención antiterrorista*. Oviedo: Cambalache.
- Espinosa-Miñoso, Yuderkys (2014) «Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica». *El cotidiano*, 184, pp. 7-12.
- Fanon, Frantz (1965 [1956]) «Racismo y cultura». En *Por la revolución africana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández Garcés, Helios (2019) «Destruir los ídolos de la modernidad occidental: el pensamiento islámico decolonial de Sirin Adlbi Sibai». *Tabula Rasa* n.º 30, pp. 195-205.
- Khiari, Sadri (2014) «El integracionismo». *Indigènes de la République*, 1 de marzo. Disponible en: <http://indigenes-republique.fr/el-integracionismo/>
- Maldonado-Torres, Nelson (2007) «Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto». En Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Coords.). *El Giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre.
- Sayad, Abdelmalek (1984) «État, nation et immigration: l'ordre national à l'épreuve de l'immigration». *Peuples méditerranéens*, 27-28, pp. 187-205.

- Sayyid, Salman (2014) *Recalling the Caliphate: Decolonisation and World Order*. Londres: C Hurst & Co.
- Vergès, Françoise (2019) *Un féminisme Décolonial*. Paris: La Fabrique Editions.
- Zine, Jasmine (2006) «Unveiled Sentiments: Gendered Islamophobia and Experiences of Veiling among Muslim Girls in a Canadian Islamic School». *Equity & Excellence in Education*, 39 (3), pp. 239-252.



# El Sindicato de Manteros de Madrid y la lucha contra la criminalización racista por el Estado español<sup>29</sup>

Malick Gueye

## La formación del Sindicato de Manteros de Madrid

Soy Malik Gueye, uno de los portavoces del Sindicato de Manteros de Madrid. El trayecto que tenemos desde el sindicato empezó en los años 2000. Yo llegué en España en 2006 y cuando llegué, en ese momento, había muchísimas redadas racistas en las calles de Madrid. Cuando llegué a Madrid yo no entendía nada. En esta época existía la Asociación de los Sin Papeles de Madrid (ASPM)<sup>30</sup>. Empezamos a juntarnos en el barrio de Lavapiés y en este momento empezamos a denunciar las redadas racistas. Había muchísimas redadas y había que denunciarlo porque, en esta época, lo más curioso es que dentro de la Asociación de los Sin Papeles la mayoría que estaban ahí eran blancos, hablaban español. ¿De dónde viene todo

---

29. Texto fruto de una entrevista realizada por Danielle Araújo y Silvia Rodríguez Maeso a Malick Gueye en el barrio de Lavapiés, Madrid, en noviembre de 2021. Hemos introducido diversas notas con información y referencias que contextualizan los procesos y eventos referidos por Malick Gueye.

30. La ASPM fue presentada oficialmente en la parroquia de San Carlos Borromeo del barrio de Entrevías, en octubre de 2008 (cf. Borasteros, 2008), <https://lasinpapeles.wordpress.com/nuestra-historia/>.

esto? Había muchos españoles y mucha gente inmigrante y entre los miles de personas migrantes había muchos senegaleses. Llegábamos a una asamblea, por ejemplo, de dos horas, se ponían a hablar español dos horas y los compañeros que no hablan español no se enteraban de nada. Era como que no había mucha igualdad en las asambleas, en cómo se tomaban las decisiones y todo esto.

En este momento, nos damos cuenta de que la mayoría de las personas que están en la Asociación de los Sin Papeles eran vendedores ambulantes, manteros, casi la mayoría. Luego ya empezamos con la despenalización de la manta porque según el Código Penal español vender en la calle con los productos falsificados que venden los manteros es un delito penal. Y, de repente, había compañeros que... Hay una asamblea los jueves y ya no venían y ¿qué pasa? Pues les hacían ingresar en la cárcel. Ha habido muchos que han ingresado en la cárcel porque un juez les ha condenado por vender en la calle, por propiedad intelectual, y les han metido en la cárcel. En esa época ya empezamos a luchar para que se despenalizase la manta, porque aquí, si una persona roba menos de 400 euros, no es un delito penal, y si una persona que vende la manta un producto que no llega a ni a 50 euros, lo meten en la cárcel porque las leyes son injustas y racistas. Porque, en este mundo, saben quién vende en la calle: personas inmigrantes, personas negras, personas pobres.

Empezamos a luchar desde la Asociación de los Sin Papeles y conseguimos que la venta pasase a ser una falta administrativa<sup>31</sup>. Luego, cuando llegó el Gobierno

---

31. La Ley Orgánica 5/2010, de 22 de junio modificó el Código Penal significando una cierta despenalización de la venta ambulante de productos falsificados: cuando el beneficio no alcance los 400 euros, la conducta pasó a ser castigada como falta (cf. Gómez, 2018).

de la derecha de Mariano Rajoy en 2010, cambiaron las [llamadas] Leyes Mordaza<sup>32</sup> y lo volvieron a hacer un delito, hasta ahora<sup>33</sup>. Y para hablar de esto, luego, en esta época, la cesión de los sin papeles era como una red de Ferrocarril Clandestino, se llamaba. Había muchos obs, la Oficina de Derechos Sociales, en muchos barrios en Madrid, que empezaban a luchar contra las redadas racistas. Hasta ese momento había una brigada que se llamaba Brigada Vecinal<sup>34</sup> e iban a ver dónde había más redadas. Y en este modelo de redadas policiales, la policía paraba a gente migrante y ya está. Y los llevaban a la comisaría, les hacían una orden de expulsión, o los ingresaban en los CIE (Centro de Internamiento de Extranjeros)<sup>35</sup>.

- 
32. Se refieren tanto al Código Penal como a la Ley Orgánica sobre protección de la seguridad ciudadana –Ley Orgánica 4/2015–, que tiene su origen en la Ley Orgánica 1/1992, de 21 de febrero, conocida como la «Ley Corcuera» en referencia al entonces titular del Ministerio de Interior, Javier Corcuera (cf. Boletín Oficial del Estado, 2015). Esta legislación sobre seguridad ciudadana ha legitimado e intensificado los controles y redadas policiales racistas por motivos de requerimiento de identificación (Cf. Martínez y Sánchez, 2019; Plataforma «No somos delito», 2022).
33. Sobre este proceso se puede consultar el dossier preparado por la ASPM (cf. Asociación Sin Papeles de Madrid, 2014).
34. Sobre las Brigadas Vecinales, se puede consultar su página web, <https://www.brigadasvecinales.org/> y sobre las Oficinas de Derechos Sociales, <https://www.brigadasvecinales.org/contacto/oficinas-de-derechos-sociales-y-asesorias-en-madrid/>
35. Creados al abrigo de la Ley Orgánica 7/1985, de 1 de julio, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España. El artículo veintiséis establece que los extranjeros que se encuentren ilegalmente en territorio español, estén implicados en actividades contrarias al orden público o a la seguridad interior o exterior del Estado, o que carezcan de medios lícitos de vida, ejerzan la mendicidad o desarrollen actividades ilegales, podrán ser detenidos «con carácter preventivo o cautelar» en «centros de detención o en locales que no tengan carácter penitenciario» (cf. BOE, 1985). La actual ley en vigor, Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social establece las medidas de internamiento en el Artículo 58 y los Artículos 60-64 (cf. BOE, 2000). Las personas extranjeras son ingresadas por resolución judicial y pueden ser internadas un máximo de 60

Este es el recorrido más o menos del sindicato. Luego en 2011, de repente, parecía que la lucha contra el racismo ya no era prioridad, era el 15M. En esta época del 15M, me imagino que había otras prioridades como la vivienda, después de la crisis de la burbuja inmobiliaria, de repente como que había muchos desahucios y ya... parecía que a la gente no les interesaba tanto el racismo y se empezó a caer, ya no había mucha fuerza, ni nada. Dentro de la ASPM me imagino que tenían otras prioridades y ya está, ya no les interesaba el racismo. Pero a las personas que sufrimos el racismo nos sigue afectando, no hay mucha opción. Y, de repente, unos años después en Madrid pasa una cosa, hay un cambio de gobierno y gobierna la izquierda, gobierna Ahora Madrid<sup>36</sup>.

Lo más curioso es que muchas de estas personas que formaban esta plataforma estaban en Ferrocarril Clandestino, muchas estaban con nosotros, luchando... Blancos que se meten en la política luchando por nosotros, contra las redadas racistas, por la despenalización de la manta. Y nada, llegó al Gobierno Ahora Madrid y ya en 2014 notamos muchas agresiones a los manteros por la policía. Ha habido muchas agresiones brutales, roturas de pierna, de brazos, la policía se puso super agresiva de repente, usaba

---

días. Los CIE son creados por orden del Ministerio del Interior y su gestión corresponde a la Dirección General de la Policía. Sobre los CIE, ver los informes anuales del Servicio Jesuita a Migrantes, disponibles en: <https://sjme.org/informes/>, y desde el campo del Derecho Penal, Martínez (2016).

36. Partido político municipalista creado en 2015 para disputar la alcaldía de Madrid. Constituido por militantes de partidos políticos de la izquierda como Podemos o Izquierda Unida, y de movimientos sociales vinculados al 15M y al activismo local. Su cabeza de lista fue la candidata independiente Manuela Carmena, abogada laborista y jueza jubilada. Participó en la creación de la asociación Jueces por la Democracia (1984) de la Asociación Pro Derechos Humanos de España (1986). Ahora Madrid estuvo al frente del Ayuntamiento de Madrid entre 2015 y 2019.

armas. Porque la policía en Madrid tiene su ideología de derechas, y la Policía Municipal quería enfrentarse al Ayuntamiento de Carmena y lo que hizo fue intentar violentar a los manteros. En ese momento nosotros lo que intentamos fue hacer llegar al Ayuntamiento las denuncias por el abuso policial. Ellos nos dijeron: «Hay que hacer algo». Lo que hicimos fue recoger muchas denuncias y entregarlas, por ejemplo, en el Defensor del Pueblo, en el Registro Civil, al Registro del Ayuntamiento también hemos llevado denuncias de agresiones, pero no se ha hecho nada. El Defensor del Pueblo cuando haces una denuncia, te dice que la policía responde que no cometió las agresiones. Porque la policía jamás va a admitir que han ocurrido agresiones.

En ese momento creamos el Sindicato de Manteros, la ASPM pasó a ser el sindicato, pues los que estábamos en la ASPM son los que hemos venido con el sindicato. Íbamos a dedicarnos a lo que estaba pasando, porque era muy grave que hubiera tantas agresiones a los manteros, que hubiera tantas persecuciones, tanto acoso. Ahí se formó el sindicato para intentar visibilizar toda esa violencia institucional de la policía que había en ese momento. Y el Ayuntamiento de Madrid en ese momento se calló, no dijo nada porque no quería enfrentarse a la policía, y los que pagaban los platos rotos eran los manteros, que sufrían agresiones, persecuciones. Y lo más vergonzoso fue que el Ayuntamiento intentó justificar esta violencia, esta persecución a los manteros. Eran justificaciones morales, como lo que hacía la derecha. Porque tú cuando criminalizas a los manteros buscas justificación moral para decir que «son una mafia», ellos mismos saben que no lo es. «Estamos persiguiéndolos para proteger el pequeño comercio», decían. Cuando te reúnes con el pequeño comercio, te dicen que los manteros no son su

problema, su problema es otra cosa: la regularización del horario, las grandes marcas, supermercados y todo esto. Pero en el Ayuntamiento buscaban justificación moral delante de sus votantes de izquierda para decir que perseguían a los inmigrantes por eso, pero era vergonzoso. Se han callado, no se han querido posicionar, pero nosotros hemos seguido denunciando las agresiones porque cuando tú denuncias agresiones de la policía de una persona que no tiene papeles es muy complicado.

Más o menos, este es el recorrido del sindicato, desde 2006 hasta 2014, y hasta la actualidad. ¿Cómo se intenta visibilizar la situación de los manteros? Normalmente, aquí, en Madrid, los que hablan de la vida de los manteros son los medios de comunicación, por ejemplo, personas blancas que no han hablado con un mantero en su vida. Pero son ellos los que más hablan de los manteros, de lo que hacen, sin tener ni idea. Es todo el rato lo mismo, todo el rato criminalizarnos sin entender por qué la gente vende, y que es mucho más complejo: saber cómo la ley de extranjería afecta a las personas; cómo hemos intentado visibilizar la situación de los manteros y siempre nos han invisibilizado. Pero nuestra labor es esta: visibilizar la lucha contra las fronteras y la lucha contra el capitalismo y la colonización, que es por lo que la gente emigra, porque nadie se plantea el fenómeno de la migración ahora mismo en España.

Por ejemplo, en el caso del sindicato, ahora mismo, todos los chicos que han llegado a los últimos años eran personas que vivían en la costa [de Senegal], que vivían de la pesca, y todo el expolio ha provocado la emigración de mucha gente porque ya no tienen alternativa, porque les excluyen las multinacionales europeas, chinas, no tienen nada. Al final esta migración de gente muy joven, luego llegan aquí y encuentran las barreras como la Ley

de Extranjería<sup>37</sup>, que no permite a las personas migrantes incorporarse en el mercado laboral, o estudiar. Son personas que no cuentan para las leyes.

### **La población senegalesa en Madrid, políticas de transformación urbana y la articulación cotidiana del Sindicato de Manteros en el contexto local**

La gente que vende en la calle son, en un 90 % o 95 %, senegaleses. Esto tiene una historia pues culturalmente, en Senegal, las personas que no tienen trabajo, lo que hacen normalmente es ir a un supermercado más grande, comprar mercancía y ponerla a las puertas de su casa para venderla, es una forma de sobrevivir. Cuando tú no tienes trabajo tienes que buscar alternativas para sobrevivir. Culturalmente, en la sociedad senegalesa, es así. Cuando una persona no tiene trabajo, siempre se limita a vender, ir a comprar y ponerlo a la puerta; si vas a Senegal vas a ver delante de muchas puertas de casa a gente vendiendo sus cosas, y probablemente, si vienes aquí y ves que tú no puedes trabajar, tú no puedes estudiar, no te puedes formar, es normal [dedicarse a la venta ambulante].

Los primeros manteros llegaron aquí en 1984, vivían aquí en Lavapiés en un edificio que ahora va ser un hotel porque el dueño lo ha vendido. En esta época, los primeros senegaleses que llegaron iban a Fuenlabrada a comprar gorros y camisetas y venderlos en el centro. Eran muy pocos. En esta época vivían en este sitio, que

---

37. Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, última actualización publicada el 23 de febrero de 2020.

era un hostel, porque en este momento, en los años 1980, nadie les alquilaba una casa, si eras un negro no te alquilaban ninguna casa. Cada vez que llegaba un migrante senegalés, una persona negra, les decían que viniera aquí [a Lavapiés], incluso la policía los traía hasta aquí. De ahí viene la historia de muchas de las personas que se dedican a la venta ambulante y vivían en el barrio de Lavapiés, pero estos últimos años ha habido mucha gentrificación en Lavapiés. Se quiere hacer un barrio *cool* de Madrid y empiezan a subir mucho los alquileres y todo, y a muchos los han echado del barrio. Hay muchas personas migrantes que ya no pueden vivir y están viviendo en otra zona de Madrid, en Vallecas, en Carabanchel, donde es un poco más barato. Antes toda la comunidad mantera vivía aquí, pero de repente están dispersos, pero se juntan para vender, y nuestras redes, nuestra base, continúan en el barrio, porque vienen de esta historia. Siempre han vivido en el barrio y también las tiendas donde compraban los gorros o las camisetas están en el barrio, pero con la gentrificación ya no quieren que vivamos en los barrios, pero seguimos resistiendo. Por esto que es super importante que tengamos un local aquí en el barrio, pues seguimos aquí, este barrio es nuestro barrio también, llevamos años viviendo aquí, somos de este barrio y vamos a seguir luchando dentro del barrio.

Cada semana tenemos asamblea en un local que está aquí cerca, y también en la tienda<sup>38</sup>, un espacio donde nos encontramos también para hablar de los problemas; cualquier problema que le pase una persona, viene aquí

---

38. Pantera es el nombre de la tienda y de la marca de ropa y complementos del Sindicato de Manteros de Madrid que se encuentra ubicada en el número 54 de la calle Mesón de Paredes en Lavapiés, inaugurada en julio de 2021.



directamente a contárnoslo. Siempre nos reunimos en el barrio... Ahora mismo el sindicato cuenta con más de 214 personas, más o menos, porque si tú calculas los manteros que hay en Madrid, no llegan a 250, pero muchos están dispersos, o que no pueden por la precariedad [venir a las reuniones]. Antes había más mujeres, pero con los trabajos precarios que tienen las mujeres migrantes... Por ejemplo, las mujeres senegalesas muchas trabajan de «internas» [trabajo doméstico o de cuidados], pues están trabajando 24 horas, y es más difícil que se impliquen, que estén. Tiene que ver también con la pobreza. La mayoría de las mujeres senegalesas trabajan en servicios de limpieza y si no son otros trabajos precarios. Y también la crianza de los hijos que, en el capitalismo, en una sociedad que es patriarcal, muchas veces las mujeres cargan de este tipo de trabajo de cuidado. Y es esto de no tener tiempo; tenemos algunas compañeras que trabajan muchas horas, luego tienen tres hijos... Pues para que dediquen una hora para ir a una asamblea, no les da la vida, no van a venir, son tus compañeras, pero no pueden.

Hablan de que somos «mafia» porque nosotros nos apoyamos mutuamente y, de repente [en el contexto de la pandemia COVID-19], se ponen a hablar de esto, y digo: esas políticas son la base de nuestras relaciones, llevamos años haciéndolo, porque teníamos que hacer esto o que nos maten, no teníamos opciones. ¡El apoyo mutuo es la base de nuestras relaciones sociales! Lo curioso es que nos criminalizan por ello. Tenemos que apoyarnos entre nosotros, porque cuando la sociedad nos rechaza, nos criminaliza, nos pone barreras, nos pone leyes racistas... Nos apoyamos entre nosotros para sobrevivir. Pero, de repente, en la pandemia COVID-19 [la gente] empezó a organizarse: bancos de alimentos, que la gente se apoyase mutuamente... Bueno, nosotros llevamos años haciendo

esto porque no teníamos mucha opción: dentro del sindicato siempre hemos tenido una caja de resistencia que poníamos cada uno cinco [euros] y cuando una persona tiene problemas, la ayudamos. Llevamos años haciéndolo.

### **Organizarse como sindicato, autonomía política y la (no) recepción de parte del movimiento pos15M y la izquierda blanca**

Ha sido muy duro porque las personas que hemos estado al frente hemos sufrido mucho la violencia de las personas blancas que estaban con nosotros. Cuando empezamos a formar el sindicato, lo hicimos a posta: un sindicato es defender a un trabajador, y esta gente trabaja [en *la manta*] por culpa de las leyes racistas. Se dedica a la venta ambulante porque no hay alternativas, nadie propone políticas de alternativa para que dejen de vender. Nos llamamos sindicato para defender esto. Y es en este momento que teníamos que criticar la política institucional, por ejemplo, [la política] del Ayuntamiento de Madrid. Curiosamente, muchas de las personas que estaban con nosotros en ese momento estaban ahí, y gente blanca que seguía en el sindicato no quería que nosotros tuviéramos un discurso crítico sobre el Ayuntamiento. Un Ayuntamiento que no ha hecho nada por los manteros, no ha encontrado ninguna alternativa. Lo que han hecho es hacernos perder el tiempo, porque en ese momento el que era el concejal de Seguridad<sup>39</sup> quedaba con nosotros, le hablábamos de las agresiones, y no hacían nada. Lo más vergonzoso es que, en algún momento, ellos nos

---

39. Javier Barbero (Ahora Madrid), concejal de Salud, Seguridad y Emergencias.

decían, en uno de los encuentros, que investigásemos a la policía que comete las agresiones y luego les pasásemos [los datos]. ¿Cómo vamos nosotros a hacer de investigadores, investigar a la policía, hacer el trabajo y dárselo a ellos que no han querido hacer nada?

Dentro de este sector blanco piensan que algunos de nosotros tenemos un discurso muy crítico, pero nosotros estamos criticando lo que estaba pasando. Lo mismo que cuando estaba la derecha criticábamos las políticas racistas, hemos seguido criticando la política racista y muchos compañeros se han sentido atacados porque, en ese momento, planteamos el tema del racismo. Esta misma gente blanca, muchos estaban en el Ayuntamiento, eran nuestros compañeros y se callaban frente a una violencia institucional, las agresiones racistas. Porque cuando tú no te posicionas completamente... Nosotros siempre les hemos dicho: nosotros sabemos que la Ley de Extranjería no va a cambiar, sabemos que la Policía es racista, pero lo que queremos es que haya un posicionamiento público para decir: denunciemos agresiones a los manteros. La Ley de Extranjería nos parece racista, es la que obliga a que haya vendedores ambulantes, pero jamás lo hemos tenido [ese posicionamiento].

No se puede hacer política sin posicionarte. La gente de derecha sí que se posiciona: están contra los manteros y nos lo hacen ver. Han hecho muchas campañas racistas contra los manteros, intentando criminalizarlos, y lo más vergonzoso es que el Ayuntamiento de Madrid de [Manuela] Carmena hizo lo mismo. Hizo una campaña racista, vergonzosa, contra los manteros [«Si compras falsificaciones, la aventura siempre acaba mal»], jugando con la imagen del mar, con toda la gente que se moría en el mar por migrar, con un pulpo agarrando un bolso [haciendo referencia a la mercancía que se vende en

la manta], diciendo que «estás ayudando a la mafia»<sup>40</sup>. Ellos mismos haciendo campañas que podría hacer, por ejemplo, la extrema derecha, pues esto es lo que hace la extrema derecha, intentar criminalizar a las personas migrantes e intentar fomentar el odio. Esa campaña del Ayuntamiento de Madrid era vergonzosa, ¡tan racista! Fue un momento duro porque muchas de las personas que estaban ahí, blancas, se sintieron atacadas porque nosotros planteamos su racismo.

Pero el objetivo era ser autónomos, cambiar la forma que teníamos de hacer las asambleas porque, antes, por ejemplo, pasábamos dos horas de reunión hablando en español y la mayoría de los compañeros se enteraban de nada. La traducción nunca fluye muy bien y comenzamos a hablar wolof en las asambleas y así todos los compañeros participan, hablan, opinan, todo fluye. Muchas veces por tema de idioma pensamos que a los compañeros no les interesa o que no saben de qué van los debates, pero sí que saben, el problema es que cuando tú estás hablando en un idioma que no comprenden muy bien, te cuesta mucho expresarte, te cuesta mucho opinar, decir lo que piensas. Pues es lo que se ha hecho muchos años y ahora esto lo hemos cambiado, las asambleas: hablamos en idiomas que todo el mundo habla y todo el mundo opina y dice lo que piensa de la sociedad en que vivimos.

---

40. Sobre esta campaña, cf. Franco, 2018.

## Las denuncias contra la violencia y el acoso policial

En 2015-2016, presentamos una denuncia en el Defensor del Pueblo<sup>41</sup>; lo que hicimos fue recoger como 18 denuncias por agresiones [por la policía en Madrid]. El Defensor del Pueblo, cuando le entregas una denuncia, lo que hace es escribir a la parte que estás denunciado y luego ellos [el Defensor] te responden que la policía ha dicho que no ha cometido estas agresiones y fin de la historia. La policía nunca va a admitir nada. Pero ante el Ayuntamiento de Madrid era una forma de decirles: «Mira, la denuncia ahora está en vuestro registro. Ya os lo hemos dicho, muchas veces, por privado, en reuniones, no habéis hecho nada», pero no sirvió para nada. Ellos jugaron con nosotros porque tenían contacto con la gente blanca que estaba vinculada con el sindicato [de manteros], usaban estos contactos para reunirse con nosotros, para decir que estaban «hablando con los manteros, para buscar soluciones», y no hicieron nada.

Es que nos utilizaron porque todas las reuniones que se hicieron con el Ayuntamiento de Madrid no sirvieron para nada, porque nunca hubo ningún hecho, ni una cosa, que se pueda decir que el Ayuntamiento hiciera. Yo siempre doy el ejemplo de Barcelona, con Ada Colau<sup>42</sup>,

---

41. El Defensor del Pueblo está regulado por la Ley Orgánica 3/1981, de 6 de abril. Esta institución no puede actuar sobre asuntos en vía judicial ni sobre resoluciones de los mismos.

42. Ada Colau fue una de las fundadoras y portavoz de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH), creada en 2009, e investigadora del Observatori DESC, una asociación sin ánimo de lucro que desarrolla investigación, formación y litigio estratégico en el área de los Derechos Humanos, entre ellos el derecho a la vivienda. Colau es alcaldesa de Barcelona desde 2015 (reelegida en 2019) con la plataforma Barcelona en Comú, creada ese mismo año, cuyo antecedente fue la formación Guanyem Barcelona.

pues han hecho una propuesta que, si bien no soluciona nada, al menos han puesto una cooperativa y han cogido 30 personas para que trabajen ahí, que eran vendedores ambulantes. No sirve para nada, de verdad, porque cuando quieres hacer algo tienes que hacer políticas que vayan mucho más lejos, pero por lo menos han hecho algo. Dentro de Madrid no han hecho nada porque, en realidad, los que nos gobiernan son unas clasistas. Carmena pensaba que los manteros son pobres, personas que no votan, y le daba igual. Como en ese momento ellos sabían que no había tanta presión social para hablar de los manteros, hablar del racismo, pues les daba igual. El apoyo que hemos tenido siempre es de los colectivos antirracistas, que son muchas comunidades, la gente que está dentro del antirracismo en Madrid son los que nos apoyan y ya está, pero ninguna otra institución nos apoya, ningún partido político, porque no existen ahora mismo instituciones en Madrid que sean antifascistas, ni existe un partido político que sea antirracista, no hay... es que no hay. Hasta que no haya, siempre vamos a apoyarnos entre colectivos antirracistas y ya está.

Las denuncias no llegan a nada. En el Ayuntamiento de Madrid, cuando la Policía Municipal tenía un grupo de WhatsApp de más de 100 policías, hablaban que iban a venir a Lavapiés a «cazar a los negros», y en los mensajes de este grupo, de repente, comenzaron a insultar a la alcaldesa, y toda la prensa se puso a hablar de que la Policía Municipal había insultado a la alcaldesa. La víctima era ella, con todos los mensajes racistas que lanzaba la policía en este grupo, «ir a cazar a negros en el barrio», y nadie dijo nada porque no les interesaba, porque ellos no entienden lo que es el racismo, el antirracismo. Ellos no entienden lo que es el racismo institucional. En una de las reuniones con la alcaldesa no sabía ni lo que era el racismo insti-

tucional, una persona que fue jueza. Jueza, y no tiene ni puñetera idea porque no le interesa, es que no le interesa. Es algo que se vive de lejos, «estos son pobres negros que no tienen nada», que «no traen votos» y que «se dedican a vender a la calle» y ya está, sin entender el concepto de por qué las personas se dedican a esta actividad.

### **La muerte Mame Mbaye<sup>43</sup> en Lavapiés y la penalización de personas que denuncian el racismo institucional en el Estado español**

El contexto ha sido muy duro porque, primero, se muere una persona que era muy potente dentro del sindicato; una persona que venía, que participaba, que era amigo, que se dedicaba a la venta ambulante, que no quería hacerlo, quería hacer otra cosa, pero que ha estado trece años viviendo aquí sin papeles, sin nada. Fue un momento duro porque se muere una persona con quien tú compartías todas las semanas, con quien hablabas y denunciabas lo que está pasando. Y, de repente, le persiguen y se cae por un infarto, después se muere... Ha sido muy duro. Nosotros, en ese momento, lo que intentamos hacer fue decir que no era un caso aislado, porque no se puede focalizar solo en que se ha muerto Mame, porque llevamos años denunciando las per-

---

43. Mame Mbaye, vendedor ambulante senegalés y miembro del Sindicato de Manteros, falleció el 15 de marzo de 2018 en el barrio de Lavapiés, cerca de su residencia, donde cayó desplomado, al sufrir un infarto en el transcurso de una persecución policial. Mbaye tenía 34 años y residía en España desde hacía más de una década, pero no había conseguido la regularización de su residencia. Su muerte provocó una serie de movilizaciones y rebeliones en el barrio de Lavapiés que denunciaron el racismo institucional de la Ley de Extranjería, y de las redadas e intervenciones violentas de los cuerpos policiales (cf. Sekor, 2018).

secuciones, los acosos policiales, o sea, es una persona que se levanta para ir a buscarse la vida, ¿no? Con el estrés que tú sufres, que te persiguen, que te acosan, que te pueden llevar a la comisaría, te quitan lo que tienes, o sea, puedes tener antecedentes penales, puedes acabar en la cárcel... pues claro que esto te puede matar, que no es un caso aislado. Le pasó a él, pero podía haberle pasado a otro y hemos intentado denunciar esto y presentarlo al Ayuntamiento, pero nunca hemos obtenido nada. Unas de las cosas más vergonzosas es que cuando se murió Mame Mbaye fuimos con representantes de sos Racismo a reunirnos con el tercer teniente alcalde, Mauricio Valiente, que era de Izquierda Unida. Él nos dijo claramente que ellos no se iban a posicionar públicamente: cuando queramos, venimos a su despacho, hablamos, pero nosotros lo que queremos es que se posicionen para explicar lo que hace la policía. No han querido, porque ellos piensan que les perjudica pelearse con la policía.

Hay que denunciar este racismo institucional, porque cuando persigues a una persona y se muere, hay que investigar. Y a la policía le molesta mucho que una persona como yo, que ha sido ex mantero, que sabe lo que pasa, se ponga a opinar, se ponga a hablar, y a denunciar el racismo. No es lo mismo que lo haga una persona blanca, para ellos, a que lo haga yo. Y esto les molesta. Ese es su racismo dentro del capitalismo: normalmente, cuando tú haces una reflexión crítica, [los policías] lo que hacen para callarte es usar herramientas judiciales y una de estas herramientas judiciales son denuncias: «Les vamos a denunciar por calumnias e injurias porque están atacando a la policía, diciendo que han matado a Mame Mbaye»<sup>44</sup>. Yo no he

---

44. El Ministerio Fiscal, en ejercicio de acción pública, y diversas asociaciones sindicales de la Policía Municipal en ejercicio de la acusación particular –Asociación



atacado a nadie. Yo estoy atacando un sistema que es responsable de la muerte de una persona y que llevamos años denunciando, no es algo nuevo. Las agresiones de la policía a los manteros todo el mundo que vive en Madrid las ha visto, o sea, es algo que se ve, que se sabe. La policía dice: «Malick nos acusa de matar a Mame Mbaye». No, no acuso a alguien de matar, estoy acusando a un sistema que es responsable por la muerte de las personas [migrantes]. Es duro estar frente a esto, psicológicamente, te afecta que te pongan el foco, que te pongan delante de un juez cuatro horas con argumentos racistas de cuatro abogados del sindicato policial. Esto psicológicamente sí te afecta, es doloroso por todo lo que escuchas. Lo más curioso –en relación a otro de los acusados también, un periodista [Alfonso Loaiza]– es que uno de los [abogados de los] sindicatos policiales, por ejemplo, hacía comentarios racistas dentro del juicio sin que le parara el juez. Todo esto es doloroso. Diciendo que «la policía persigue a los manteros porque cometen delitos», o «la policía persigue a los gitanos porque cometen delitos». Hacerlo delante de mí y sin que el juez haga nada. Para entender lo que es el racismo, hasta dentro de un tribunal tienes

---

de Policía Municipal Unificada (APMU), Colectivo Profesional de Policía Municipal (CPPM), Unión de Policía Municipal (UPM), y Sección de Policía de la Coalición Sindical Independiente de Trabajadores de Madrid-Unión Profesional (CSIT)– llevaron ante los tribunales, imputados por un delito de injurias graves a Cuerpos y Fuerzas de Seguridad del Estado, a Malick Gueye, al periodista Alfonso Loaiza, y a Asunción G.R., una dueña de una tienda en Lavapiés, por declaraciones realizadas después de la muerte de Mame Mbaye en 2018. La acusación contra Gueye fue motivada por unas declaraciones realizadas a un medio de comunicación, y las acusaciones contra Asunción G.R. y Loaiza, por publicaciones en la red social Facebook y en Twitter respectivamente. La sentencia de octubre de 2021 absolvió a Gueye y Asunción G.R., pero Loaiza fue condenado a pagar una multa de 2100 euros al considerarse su calidad de periodista y el número de seguidores de su cuenta en Twitter (cf. Cúneo, 2021; Peiró, 2021; Juste, 2021).

que aguantarte este comentario tan racista de los abogados de la policía.

Es duro que te denuncien, es una forma de ponerte en el centro de atención. Yo, personalmente, que soy activista, que no me interesa tampoco ser el foco de atención, o sea, me molesta, en realidad, porque cuando enfocas en una persona estás personalizando las luchas. Y nosotros somos un colectivo, no es Malick, hay mucha más gente, porque yo, cuando digo algo, me lo dicen mis compañeros, yo soy portavoz. Sobre la muerte de Mame Mbaye y todo lo que he dicho, me lo han comentado nuestros compañeros y yo le he transmitido como portavoz. Muchas veces se personaliza mucho la lucha, y a mí no me interesa, mi colectivo me interesa. Al final, lo que hacen [con la denuncia] es callarnos para decirnos que ellos tienen la herramienta judicial, pero ellos saben claramente lo que denunciábamos. Lo más curioso es que seguimos denunciándolo.

### **La criminalización de los migrantes racializados y la lucha por el cierre de los Centros de Internamiento de Extranjeros (CIE)**

A mí una de las cosas que me marca más sobre los CIE es que cuando había este Gobierno de izquierda en Madrid y organizábamos concentraciones en el CIE de Madrid, de repente, los veías ahí; gente que estaba en el Ayuntamiento de Madrid apoyando una concentración contra los CIE. Y pienso: a muchos de mis compañeros manteros que han estado en el CIE los ha detenido su propia policía, porque es la policía Municipal que los detiene cuando venden y los lleva a la Policía Nacional para que los ingrese en el CIE. Tú estás aquí apoyando que se cierren los CIE y tu propia policía... Porque te han elegido para

dirigir Madrid, para gobernar a la Policía Municipal que es la principal responsable de estos ingresos en los CIE, y no estás haciendo nada. Ellos detienen a una persona, un vendedor ambulante, sin papeles, lo llevan a la Comisaría Nacional e ingresa en un CIE. Para que entendamos un poco la hipocresía cuando hablamos de lo que es muchas veces la izquierda blanca. Estás aquí y tú eres responsable por muchos de mis compañeros que están en los CIE.

Los CIE son cárceles. Hay que cerrar los CIE porque no se puede encerrar a una persona que ha cometido una falta administrativa, porque no tener papeles no es un delito, es una falta administrativa. Y meter una persona en los CIE donde no hay controles y hay bastante violencia de la policía contra los ingresados en los CIE, que se ha demostrado. La mayoría de las personas que ingresan en los CIE tampoco son repatriadas; te meten dos meses, luego te vuelven a dejar a la calle otra vez. Es absurdo y que los partidos políticos no tengan esta voluntad de intentar cerrar los CIE...

La Ley de Extranjería es la responsable de la creación de los CIE, es una forma de criminalizar. Por ejemplo, cuando en el Gobierno de José María Aznar (Partido Popular), antes del Partido Socialista (PSOE), de [José Luis Rodríguez] Zapatero, cuando justificaban que se repatriase a los migrantes que estaban en los CIE, se demostró que falsificaban los informes para decir que muchos de los ingresados en los CIE habían cometido delitos y era mentira. Esto mismo lo hizo el Gobierno de Mariano Rajoy: justificó los ingresos en los CIE y la repatriación de las personas migrantes diciendo que habían cometido un delito y era mentira. Eran personas sin papeles que no habían cometido ningún delito. Para que se entienda esta violencia: primero te ingresan en un CIE, te repatrian, y te criminalizan diciendo que has cometido un delito.

Este Gobierno no va a hacer nada, porque el PSOE es responsable por la existencia los CIE. Creó la Ley de Extranjería que es responsable por todas estas leyes racistas. Ahora mismo están con Podemos en el Gobierno, pero yo creo que tampoco les interesa, sinceramente no les interesa porque son cosas que les pillan muy lejos; no entienden lo que es quitar la libertad a una persona migrante. Si hubiese un poco de voluntad se cerrarían los CIE, pero lamentablemente no la hay, porque no les interesa. Los que están en lo CIE son personas migrantes, son pobres, no pueden votar, no cuentan en la sociedad, por esto los CIE siguen existiendo.

### **El antirracismo dentro del espacio político institucionalizado y el sistema de partidos políticos**

Voy a hablar en primera persona, como Malick. Yo a esto lo llamo la política de la representación y nunca funciona. Se ha demostrado que la política de la representación no funciona porque se ha intentado durante más de 100 años en Estados Unidos y no ha funcionado, no va a funcionar en Europa de repente, ¿no?, ¡es que no va a funcionar! Lo que hace es blanquear los partidos y ya está. En Estados Unidos se ha hecho tantos años y no ha funcionado; es lo mismo. Por ejemplo, en el caso de Barcelona, cuando se decidió hacer una cooperativa para los manteros: hay más de 700 manteros y solo hay 30 puestos de trabajo. Ahí ya empiezas a crear desigualdades dentro de colectivos organizados. A lo mejor los chicos que hablan español, los chicos que son más guapos, los chicos que tienen amigos blancos. Dentro de este colectivo organizado tú estás creando desigualdades. Volviendo al tema, para mí se parece mucho a la política de la representa-

ción: un partido político, sin hacer políticas antirracistas, de repente, escoge a una persona negra o gitana o árabe... Muchas veces es una forma de blanquear los partidos y yo no me creo esto de politizar la representación. Yo creo que la política es de los hechos, de partidos que se posicionan públicamente, partidos que sean antirracistas y, de momento, no existen.

Muchos compañeros que estaban dentro del antirracismo se han ido a la política, son amigos, amigas, y esto lo respetamos, pero yo, personalmente, creo que no nos van a solucionar nada. Nosotros necesitamos seguir nuestro camino sin depender de las instituciones. Las instituciones no harán nada por nosotros, es lo que se ha demostrado. Y muchas veces esta forma de escoger gente del antirracismo o de colectivos organizados y meterles ahí es una forma de romper estos colectivos, para mí. Es lo que digo sobre el caso de Barcelona: creas desigualdades dentro de un colectivo organizado, pero hay que respetarlo, aunque para mí no es la solución. La solución es seguir exigiendo políticas antirracistas a partidos políticos y seguir teniendo nuestra autonomía. Es súper importante. Nosotros no queremos que nadie nos vincule con ningún partido político porque no somos de ni ningún partido político, porque ningún partido político ha hecho políticas antirracistas. Estamos en [noviembre de] 2021 y no hay políticas antirracistas en el Estado español ahora mismo. Entonces, hasta que no haya partidos que hagan políticas antirracistas pues no, no somos de ninguno, somos autónomos.

La autonomía para nosotros es superimportante porque, como he explicado, desde 2006 había gente tomando las decisiones por nosotros y todo esto no era autonomía, y ahora lo que queremos es autonomía, decidir por nosotros. Cuando empezamos este proyecto tiene que ver con la autonomía, cuando abrimos una tienda y creamos

una marca, lo que queremos es generar una economía comunitaria donde podemos generar nuestra propia economía, sin depender de nadie. Aquí no dependemos de ningún partido político, ninguna institución pública. La autonomía económica es importante porque normalmente somos colectivos muy precarios, porque el racismo te hace más pobre; cuando el racismo te hace más pobre, tu comunidad es pobre y cuando tu comunidad es pobre, hay que intentar buscar alternativas para intentar sobrevivir. Una de las cosas que hacemos es intentar buscar otras alternativas para sobrevivir teniendo autonomía para no depender de ningún partido político que no hace política antirracista.

### **Horizontes políticos y las (im)posibles alianzas con sectores de la blanquitud política**

Lo veo difícil. Yo siempre digo que nosotros, el sindicato, somos un colectivo muy precario, que necesita mucho apoyo, y siempre tenemos gente blanca que son del anti-racismo que están ahí. Pero la alianza que debería haber... para que esté bien debería existir horizontalidad y no existe esta horizontalidad muchas veces. Cuando durante estos últimos años ha habido muchísimos conflictos entre gente de colectivos racializados con la izquierda blanca [es] porque la izquierda blanca pensaba que estaba legitimada para hablar en su nombre. Y esto pasa porque ellos se ven como por encima de nosotros, y para que haya una alianza, yo creo que debería existir la horizontalidad, un elemento que no existe. Hacemos lo que podemos, pero veo difícil [la alianza] porque creo en la autonomía de los colectivos antirracistas, que tengan su espacio propio, su calendario propio para no depender de la izquierda. Pero

siempre se puede colaborar, se pueden hacer cosas puntuales, pero para que exista una alianza de igual a igual... por el momento, no hay. Creo que ahora mismo la gente del antirracismo es muy consciente de que necesitan esta autonomía, donde pueden tomar sus propias decisiones, su propia agenda. Para que haya una izquierda con la que te puedas sentir identificado, tiene que ser una izquierda antirracista, y no existe, lamentablemente.

### **Alianzas y trabajo coordinado con otras organizaciones y colectivos antirracistas**

Siempre hacemos alianzas con todos los colectivos antirracistas de cualquier comunidad, lo que tenemos en común se llama el racismo, el racismo puede ser social o institucional. Existe mucho racismo social aquí en España y lo que tenemos en común es la violencia policial, las cárceles, los CIE, la criminalización de la pobreza. Eso es lo que tenemos en común, por eso tenemos que luchar juntos. Tenemos mucho en común, en cómo nos criminaliza la sociedad, y ahí no hay mucha opción, hay que tener siempre una lucha en común para intentar tener más fuerza y generar esta autonomía de la que hablo. Para mí ese es el futuro del antirracismo: organizarnos en todos los colectivos que sufren del racismo, que tenemos muchísimas cosas en común, e intentar entre todos generar esta autonomía y poner nuestras barreras para que no hagan lo que siempre hacen para romper estos colectivos. Cuando se individualiza la lucha, cuando de repente cogen a una persona de la comunidad africana o gitana o árabe, y justo ponen el foco en una persona que se dedica a la política, es como no dar el valor a lo colectivo, solo individualizar la lucha. Es lo que tenemos que evitar.

Hace unos años, cinco o seis años, fuimos en Bruselas a un encuentro de la gente que es antirracista y muchos eran vendedores ambulantes que venían de Italia y de otros sitios, para crear un poco una alternativa, pero es muy complicado organizar cosas juntos porque son países distintos y con las fronteras... Es lo que hace el capitalismo, instaurar unas fronteras y decidir quién tiene el derecho de cruzar y quién no, lo mismo que la Ley de Extranjería, quién tiene el derecho de trabajar y quién no. Es más complicado que luchemos cuando continuamente nos ponen barreras y fronteras. Y también, muchas veces, cuando intentamos organizar cosas a nivel estatal, con los manteros que están en otras ciudades, siempre cuesta mucho que los colectivos, la gente se desplace y tiene que ver con la precariedad, tiene que ver con el racismo, que es lo que he dicho, que te hace más pobre.

Nos parece que las colaboraciones más importantes son con todos los colectivos antirracistas. Tiene que ver con las comunidades que están sufriendo el racismo, puede ser con mujeres africanas, afrodescendientes, gitanas, árabes y muchas más comunidades. Necesitamos crear alianzas con ellos, es lo que nos parece importante, porque es con ellos que podemos compartir espacios, con ellos que tenemos cosas en común, con ellos que podemos sentarnos a hablar del racismo institucional, que nos entiendan. No es como si yo hablo con Carmena. Carmena no necesita entender lo que es el racismo porque se la pela. Y cuando me siento con la comunidad antirracista sí entienden de lo que hablamos, sí que nos entendemos entre nosotros. Como el capitalismo: nos ahoga, nos discrimina, nos criminaliza, nos pone en un lugar siempre para estar pobres. Y para nosotros es lo más importante tener alianzas dentro de la comunidad antirracista.



## Bibliografía

- Asociación Sin Papeles de Madrid (2014) *Sobrevivir no es delito. Dossier campaña contra la repenalización de la manta y la criminalización de la solidaridad*. Marzo. Madrid: ASPM. Disponible en: [https://lasinpapeles.files.wordpress.com/2014/05/dossier\\_cp.pdf](https://lasinpapeles.files.wordpress.com/2014/05/dossier_cp.pdf)
- Borasteros, Daniel (2008) «Unos 100 “sin papeles” crean la primera asociación de “manteros de Madrid”». *El País*, 15 de octubre. Disponible en: [https://elpais.com/diario/2008/10/16/madrid/1224156263\\_850215.html#?rel=listaapoyo](https://elpais.com/diario/2008/10/16/madrid/1224156263_850215.html#?rel=listaapoyo)
- España. Ley Orgánica 7/1985, de 1 de julio, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España. Boletín Oficial del Estado, n.º 158, de 3 de julio, pp. 20 824-20 829. Referencia BOE-A-1985-12767.
- Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social. Boletín Oficial del Estado, n.º 10, de 12 de enero. Referencia BOE-A-2000-544.
- Ley Orgánica 5/2010, de 22 de junio, por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal. Boletín Oficial del Estado, n.º 152, de 23 de junio. Referencia BOE-A-2010-9953.

- Ley Orgánica 4/2015, de 30 de marzo, de protección de la seguridad ciudadana. Boletín Oficial del Estado, n.º 77, de 31 de marzo. Referencia BOE-A-2015-3442.
- Borges, Luigi B. (2008) «Despenalización del “top-manta”. Los ilegales se “asocian”». *El Mundo*, 16 de octubre. Disponible en: <https://www.elmundo.es/elmundo/2008/10/16/madrid/1224145636.html>
- Cúneo, Martín (2021) «El número de seguidores, un motivo para condenar al tuitero Fonsi Loaiza». *El Salto*, 14 de octubre. Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/libertad-expresion/numero-seguidores-motivo-para-condenar-tuitero-fonsi-loaiza>
- Franco, Lucía (2018) «El sindicato de manteros: “El Ayuntamiento de Madrid criminaliza a los migrantes”». *El País*, 22 de noviembre. Disponible en: [https://elpais.com/ccaa/2018/11/22/madrid/1542903094\\_480752.html](https://elpais.com/ccaa/2018/11/22/madrid/1542903094_480752.html)
- Gómez, Eduardo (2018) «Por la despenalización del Top Manta». *El Salto*, 27 de marzo. Disponible en: <https://osalto.gal/conquista-derecho/por-la-despenalizacion-del-top-manta>
- Juste, Adrián (2021) «Fonsi Loaiza: “Mientras la extrema derecha tenga conexiones con la policía, el ejército y el sistema judicial, será muy complicado acabar con ella”». *Al descubierto*, 22 de octubre. Disponible en: <https://aldescubierto.org/2021/10/22/fonsi-loaiza-mientras-la-extrema-derecha-tenga-conexiones-con-la-policia-el-ejercito-y-el-sistema-judicial-sera-complicado-acabar-con-ella/>
- Martínez Escamilla, Margarita (2016) «Centros de Internamiento Para Extranjeros. Estado de la cuestión y perspectivas de futuro». *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, 18-23, pp. 1-38. Disponible en: <http://criminnet.ugr.es/recpc/18/recpc18-23.pdf>

- Martínez Escamilla, Margarita y Sánchez Tomás, José (2019) «Los requerimientos de identificación racistas y detenciones en el control migratorio». *Revista Crítica Penal y Poder*, 18, pp. 1-10. Disponible en: <https://revistes.ub.edu/index.php/CriticaPenalPoder/article/view/30410>
- Peiró, Patricia (2021) «El portavoz del sindicato de manteros, frente al juez: “No dije que la Policía había matado, solo denuncié el racismo”». *El País*, 1 de octubre. Disponible en: <https://elpais.com/espana/madrid/2021-10-01/el-portavoz-del-sindicato-de-manteros-frente-al-juez-no-dije-que-la-policia-habia-matado-solo-denuncie-el-racismo.html>
- Plataforma «No somos delito» (2022) «Otra Ley de Seguridad Ciudadana es posible: 5 claves para desamordazar la protesta». 5 de febrero. Disponible en: <https://nosomosdelito.net/convocatoria/2022/02/05/manifestacion-en-madrid-acabemosconlaleymordaza>
- Sekor, Gloria Mbilla (2018) «La manta es represión, pero Lavapiés es solidaridad». *Pikara Magazine*, 19 de marzo. Disponible en: <https://www.pikaramagazine.com/2018/03/la-manta-es-represion-pero-lavapiés-es-solidaridad/>



# Autonomía política como posibilidad de existencia y autodefensa de un antirracismo decolonial

Natali Jesús

Existe en el quechua *chanka* un término sumamente expresivo y muy común; cuando un individuo quiere expresar que, a pesar de todo aún es, que existe todavía (...) dice: ¡Kachkaniraqmi!<sup>45</sup>

José María Arguedas (2004: 471)

Debemos desarrollar un amor eterno por nuestra gente, nuestro pueblo.<sup>46</sup>

Kwame Ture (1968)

A LO LARGO DE LOS ÚLTIMOS AÑOS hemos sentido los ecos generados tras la introducción de una lucha común por el antirracismo político en el Estado español. Como práctica política, esta continúa siendo un proyecto estratégico en construcción. Como respuesta ante la deshumanización racial es heredera de una larga historia de políticas de liberación y resistencia frente a la dominación racial/colonial. Como proyecto decolonial busca un horizonte político más allá de las narrativas de liberación de la modernidad.

---

45. A modo de precisión: en quechua esta expresión no indica ni plural ni singular. Puede ser entendida en su forma colectiva, como «aún somos» o «todavía seguimos siendo».

46. Si lo que se cita en la bibliografía está en inglés, se trata de traducciones propias.

El compromiso de interrogar de manera crítica al antirracismo hegemónico, desde una perspectiva política y decolonial, sigue siendo una tarea impostergable. Sin embargo, construir una práctica política a partir de una crítica que pretende nombrar la raza como categoría fundante de la modernidad, organizadora y productora de realidad (Bautista, 2018), y a la violencia del Estado como productora de la raza/racismo es una tarea compleja.

El Estado español nunca abandonó su racismo colonial. Casi cinco siglos de racionalidad colonial/imperialista y la construcción de una diferenciación racial naturalizada entre *europesos cristianos* y los *otros* han marcado, con seguridad, la construcción teórica y política del Estado (Wynter, 1994; 2003). El racismo que construye y somete a sujetos (pos)coloniales pervive en constante tensión con su sistema ideológico, político, institucional y económico. Hoy enfrentamos una violencia racista sistémica, genocida y legitimada por el Estado. Desde ese espacio hostil, enunciar una lucha radical contra él supone muchos riesgos, pero, a la vez, representa una posibilidad de crear utopías. Los riesgos no son mayores de los que ya conocemos.

El antirracismo político, situado en un principio como contrario al antirracismo moral (blanco), retomando las ideas iniciadas en el contexto francés hace ya quince años (Khiari y Bouteldja, 2021), se convertirá en un eje politizador de la dignidad de todas las comunidades que comparten una condición racial colonial y resisten a la violencia del Estado. Además de emerger como una herramienta de lucha radical, rupturista, a veces contradictoria, contra la invisibilidad política de las comunidades provenientes de la inmigración poscolonial, es sobre todo una puerta estratégica que abre la posibilidad de un horizonte político decolonial en el Norte global (Bouteldja y Boussoumah, 2021).

En el caso del Estado español, el proyecto de construcción de un antirracismo político ha intentado generar las condiciones para la formación de nuevas organizaciones políticas con sentidos de comunidad, radicalidad y autonomía, así como discutir el contenido de un programa político en común. Esta discusión parte de las especificidades del funcionamiento del racismo de Estado, que se activan en contra de nuestras comunidades.

La creciente violencia de la guerra perpetua nos obliga, ya no solo a resistir, sino a imaginar activamente la construcción de otro mundo. Hacer nuestra esa tarea, habitando en el interior del monstruo, representa sin duda un desafío que nos reta con contradicciones, con la alienación de subjetividades y, a menudo, con un impulso por entender quiénes somos y a dónde pertenecemos. En ese camino, el reconocimiento mutuo y sin condescendencias de las comunidades que viven en común la opresión de un régimen racial puede ser el espacio político más fuerte de resistencia y, al mismo tiempo, el espacio de aprendizaje más honesto sobre la propia experiencia en la naturalización de la colonialidad<sup>47</sup>.

Los procesos de politización de una lucha antirracista han ido tomando forma y fuerza propia tras algunas de las movilizaciones iniciadas en noviembre de 2017<sup>48</sup>. Uno

---

47. Aquí, entendemos la colonialidad como proceso metafísico y sociopolítico de colonización de la subjetividad misma de toda forma interrelacional, distorsionada hasta el punto de volverse parte de la interioridad de lxs colonizadxs y que se construye bajo las lógicas fundacionales del colonialismo moderno, como la negación, racialización, aniquilación, destrucción y violencia sexual. Ver Fanon, 2009; Maldonado-Torres, N., 2016, 2021; Bautista Segalés, 2014, 2018; Sandoval, 2021.

48. Se hace referencia a la movilización del día 12 de noviembre de 2017 en la ciudad de Madrid. Esta pretendía poner en relieve el carácter político del racismo en el Estado español. El carácter central de la convocatoria fue: la coalición entre diversas comunidades que reclamaban su reconocimiento como comunidades que sufren la continuidad de la lógica colonial expresada a través del

de los conceptos fundamentales para la posibilidad de existencia política de un movimiento y de organización para formular demandas es la autonomía política. Es probable que no hayamos anticipado que esta sería una de las vértebras más vulnerables para imposibilitar la creación de poder político. Reflexionar sobre autonomía política en este contexto nos invita a (re)pensar a qué nos enfrentamos y qué tipo de lucha antirracista queremos.

### **Quién tiene el poder de legalizar la violencia**

La Historia es fruto del poder, pero el poder mismo nunca es tan transparente como para que su análisis sea algo superfluo. La mayor característica del poder puede ser su invisibilidad; el mayor reto, mostrar sus raíces.

Michel-Rolph-Trouillot (2017: xviii)

[E]n la base lo que debe abolirse no es el pasado o su fantasma en el presente, sino los procesos de jerarquía, despojo y exclusión que se consolida en y como vulnerabilidad diferenciada por grupos a la muerte prematura.

Ruth Wilson Gilmore (2018: 63)

La historia del racismo europeo blanco es una historia de expropiación y despojo. La producción de la raza ha significado también la jerarquización del valor humano, despojando a algunos grupos humanos del derecho a existir a través de la negación de poder. La desigualdad y la

---

racismo de Estado. Es de valor mencionar que, con motivo de la marcha, se organizó una mesa redonda en el Matadero de Madrid, donde Houria Bouteldja compartió su visión de un antirracismo político decolonial. En los años consecutivos se replicarían otras movilizaciones bajo un discurso y demandas políticas similares, tanto en Madrid, como Barcelona, Valencia, Zaragoza y Bilbao.



violencia que expresa el racismo no desaparecerá dentro del orden social, de género, económico e ideológico que la ha producido, ya que es fundacional a ese orden. El racismo, la colonialidad y el *statu quo* político producen, en este orden social, mecanismos de protección de manera continua del aparato generador de poder, de violencia racial y del derecho a existir o ser desechado. Entender la co-constitución de raza, colonialidad-modernidad, género y capital realmente nos ayuda a imaginar otro mundo. Todas las relaciones sociales que conocemos son absorbidas por el capitalismo racial, la colonialidad y la subjetividad moderna. Tan solo imaginar otro mundo fuera de ellas, más allá de la modernidad, es una tarea revolucionaria.

Debemos insistir en que el capitalismo –hoy reestructurado en un neoliberalismo devorador– es racial para entender la importancia del antirracismo. El capitalismo opera a través de la ideología de la supremacía blanca valorando la vida humana y su trabajo de manera diferenciada (Robinson, 2021). En el Estado español observamos diariamente qué personas son construidas a través de la lógica racial del capitalismo, como menos humanas y, por extensión, condenadas a (sobre)vivir bajo condiciones (históricas) de despojo y sometimiento, habitando en las relaciones de hiperexplotación laboral (migrante y generizada), en la segregación y exclusión a los servicios públicos y bajo la negación (total) de su existencia, expresada en el derecho de ciudadanía.

No nos referimos a una lucha contra la discriminación racial como la que la Unión Europea y sus democracias liberales desarrollan<sup>49</sup>, mientras que sus clases dominan-

---

49. El Plan de acción de la UE contra el racismo 2020-2025 está disponible en línea: [https://ec.europa.eu/info/sites/default/files/a\\_union\\_of\\_equality\\_eu\\_action\\_plan\\_against\\_racism\\_2020\\_2025\\_en.pdf](https://ec.europa.eu/info/sites/default/files/a_union_of_equality_eu_action_plan_against_racism_2020_2025_en.pdf)

tes defienden la blanquitud y su integración capitalista imperialista, y dan cabida al auge de las extremas derechas. Nos referimos a una lucha contra el racismo que ha sido creado dentro de la modernidad occidental europea como proyecto civilizatorio. La violencia racial es vital para el mantenimiento del proyecto civilizacional moderno y por eso dicho proyecto es enemigo de todo antirracismo que se piense liberador. Luchamos contra el capitalismo racial pero también contra su ideología: la idea de raza. A pesar de existir como una categoría eurocéntrica, la raza permanece siendo una de las herramientas políticas más violentas de dominación.

El colonialismo, el racismo y la producción de raza han marcado constitutivamente el desarrollo del Estado español. Desde el colonialismo/imperialismo moderno hasta su formación como Estado-nación europeo, la concepción racial como instrumento de clasificación, dominación y exclusión ha sido mantenida en términos normativos o institucionales. Es decir, por un régimen racista. La construcción racial de las «minorías» fuera del beneficio de la blanquitud ha servido como manera de aceptación de vivir en el histórico cinismo de un régimen racial que conduce a la muerte prematura por grupos, a la perpetuación de un mundo colonial y violento sobre la que se basa el capitalismo. Esto está asociado al poder del Estado racial, al salario de la blanquitud (Narayan, 2017) y a mantener toda una compleja estructura de opresión donde la clase obrera blanca también formará parte. El aparato del Estado capitalista está encargado de convencer a la población que habita en la blanquitud de que merece tener a otra clase trabajadora sometida a una explotación laboral en condiciones distintas, perpetuando así la división racial generizada del trabajo.

La subyugación y la violencia racial se organizan a través de las estructuras del Estado. La abstracción del Estado se traduce de manera concreta en el funcionamiento de sus poderes e instituciones, pero también en la efectividad de su narrativa que explica su razón de ser. Esto se refleja fácilmente en la negación absoluta de derechos o en la construcción de espacios de excepcionalidad. El racismo parece funcionar como una rueda sobre la que el Estado descansa, y continúa avanzando, independientemente de la fuerza política que gobierne. Una rueda que no vemos y que permite que el racismo defina de manera encubierta todas las estructuras sociales y económicas en modos que son difíciles de identificar y, por lo tanto, las hacen mucho más dañinas (Davis, 2017). La desigualdad racial ha adquirido una permeabilidad en todo el sistema social a partir de ser un artefacto de intereses políticos, económicos y geopolíticos. En la intersección de la dominación racial y la economía política, brota la fuente de producción del racismo de Estado.

Por otra parte, los dispositivos jurídicos del Estado español están enmarcados en el derecho moderno, que ha servido históricamente para legitimar la colonialidad de la diferenciación del valor humano. Es la ley que hace valer el Estado racial (Goldberg, 2002) y, por lo tanto, la violencia racial. El racismo, entonces, político y jurídico, ha adquirido hace mucho tiempo la licencia para matar o decidir quiénes serán llevados a una muerte prematura (Gilmore, 2007: 247). No tenemos las estadísticas necesarias. Todas las muertes producidas por el racismo del Estado español no podrán ser jamás contadas. Solo algunas víctimas serán reconocidas en base al grado de brutalidad de la violencia afligida. La violencia racista ejecutada directamente bajo responsabilidad de las instituciones o administraciones suele ser justificada desde la lógica

de normalidad de un Estado democrático de derecho. Lo mismo sucede cuando el racismo se expresa en el orden racial de la práctica policial, la segregación de la vivienda, la segregación escolar, la marginalización laboral, el acoso de los servicios sociales, el acceso y tratamiento desigual de la salud pública, la exclusión de la ciudadanía y la colonialidad de la migración. Ese orden encuentra su razón de ser en el derecho y la jurisprudencia del Estado, que también encontramos en el fundamento racial del aparato de justicia, y su sistema penal y carcelario. El régimen de control y represión, y sus consecuentes prácticas de hipervigilancia y criminalización masiva de determinados cuerpos, comunidades y espacios son otra muestra de ello.

En suma, toda práctica institucional legítima ese orden racial y de género jerarquizado, (re)produciendo a su vez una deshumanización institucionalizada. Esta se materializa a través de la lógica de racialización y legitimación de la violencia sobre distintas comunidades, como se manifiesta, por ejemplo, en el enraizamiento de la islamofobia, el antigitanismo, el racismo antinegro y antiindígena. Pero también en el racismo hacia la inmigración (pos)colonial, que atraviesa la experiencia de diversas comunidades políticas de forma sistemática, y que ha conllevado a la institución de una política genocida.

En esa profundización del racismo de Estado se refleja el paradigma moderno de su campo político blanco. Este no solo está insertado en las derechas fascistas, sino también en las izquierdas políticas. Como ejemplo, diremos que el Partido Popular (PP) y la socialdemocracia son los mayores arquitectos de la institucionalización del racismo en política migratoria y fronteriza. Sin embargo, sectores de la izquierda han contribuido activa y pasivamente a la expansión de un régimen racial generizado de control migratorio y fronterizo que impide la movilidad de trabajadorxs migrantes y produce nuevas lógicas y categorías del capitalismo racial.

Por otro lado, las políticas de frontera entendidas como política de dominación imperial (Wallia, 2021) no son cuestionadas por la izquierda moderna. Dentro de un marco de Estado-nación la izquierda continúa aplicando un régimen de diferenciación de las comunidades migrantes, refiriéndose a ellas en términos de control, regulación, integración y gestión, y manteniendo una orientación securitaria de defensa nacional(ista), colonial, eurocéntrica y (neo)liberal.

De esta manera, existe una izquierda que continúa participando en la construcción de una migración como mano de obra barata diferenciada, hiperexplotable, ilegalizada, o deportable. Además, observamos cómo el mantenimiento de un régimen racial fronterizo español, que funciona como frontera externa de Europa en enclaves coloniales, ha normalizado una violencia mortífera que se replica en las políticas de violencia interna hacia las comunidades de la migración (pos)colonial.

### **Del antirracismo colonial al antirracismo institucional**

Es como cuando vas al dentista y el hombre va a quitarte el diente. Vas a luchar contra él cuando empiece a tirar. Así que te echa un chorro de algo llamado novocaína en la mandíbula, para hacerte creer que no te están haciendo nada. Así que te sientas ahí y como tienes toda esa novocaína en la mandíbula, sufres tranquilamente. La sangre corre por tu mandíbula, y no sabes lo que está pasando. Porque alguien te ha enseñado a sufrir... pacíficamente.

Malcolm x (1990: 12)

En España, así como en otras partes de Europa, existe un antirracismo que ha venido desarrollándose, en gran medida, como un producto más del capitalismo racial, de la supremacía blanca y colonialidad global, viéndose

ejemplificado en enfoques que defienden el (neo)liberalismo y el eurocentrismo. Se trata en realidad de diversos antirracismos que ven el camino a la eliminación del racismo en llamados discursivos a la «igualdad de trato», a la «interculturalidad», a la «diversidad», a las políticas de «representación y reconocimiento», al fin de los «discursos de odio», incluso a las políticas de acogida a refugiadxs, etc. Todos ellos logran ser bien aceptados a través de una lealtad ideológica al poder del Estado moderno, a la negación del racismo de Estado y a la negación simbólica y política de la dominación racial de la supremacía blanca (Coulthard, 2014). Se trata, para ser explícita, de «políticas antirracistas» impulsadas o mantenidas por diversas fuerzas progresistas y socialdemócratas.

Con el proceso de introducción del antirracismo político en el Estado español, el señalamiento de la existencia del racismo expresado como «racismo institucional o estructural» ha adquirido una fuerte visibilidad. Las reivindicaciones por dejar atrás un antirracismo colonial, moral y liderado por activistas u oenegés blancas se han puesto de manifiesto, y el esfuerzo por nombrarse como comunidades de sujetos poscoloniales, o por entender la existencia de una lucha de razas sociales (Khiari, 2015), continúan siendo parte de una lucha política.

Como resultado, estos procesos condujeron a una adaptación del antirracismo colonial moral dominante en el ámbito institucional. Por ejemplo, la (falsa) inclusión de narrativas en torno a la existencia de un racismo estructural de origen colonial, o incluso de un racismo institucional, en algunos discursos o programas políticos de los partidos de izquierda y centroizquierda. Dichas alusiones o intenciones antirracistas no parten de un convencimiento ideológico común, sino que responden a una disputa política en el campo progresista. La lucha

por reconocer los procesos históricos de formación de las comunidades que han vivido bajo la opresión colonial también ha sido aprovechada de manera siniestra por el neoliberalismo racial. Se ha vaciado de contenido político las luchas por la dignidad, folklorizando las comunidades en torno a nuevos marcos de dominación culturalista que insisten en producir etiquetas identitarias a partir de categorías raciales para nutrir el mercado multiculturalista de movilidad neoliberal.

A nivel de representación se ha incorporado notoriamente una política de cuotas en la participación política electoral, desprovistas de verdadero poder político o de base. La reivindicación de que sean las comunidades oprimidas racialmente quienes lideren la lucha antirracista ha sido también manipulada, ya que se han cubierto vacantes a favor de un blanqueamiento institucional, manteniendo la subordinación política e intelectual de las narrativas antirracistas más públicas. En cambio, no sorprende que la urgencia de hablar de raza como relación de poder y del racismo como tensión política entre las construcciones raciales del Estado haya permanecido silenciada. Lo que se traduce en el continuo rechazo moral y la negación de la existencia de razas sociales por parte de casi todo el abanico de izquierdas. En este sentido, Melamed se pregunta: «¿Cómo puede parecer que el neoliberalismo está en armonía con alguna versión de los objetivos antirracistas?» (2006: 1).

Por otra parte, un potente despliegue de políticas (neo)liberales iniciadas desde la Unión Europea en torno a las políticas de inclusión, diversidad o igualdad se han desarrollado tanto a nivel estatal como de comunidades autónomas. Estas han acelerado, a su vez, las prácticas de cooptación intentando debilitar de distintas maneras las reivindicaciones más críticas que intentan señalar la per-

sistencia del racismo ejercida desde las instituciones y la violencia más explícita organizada por el Estado. A pesar de no ser una práctica nueva, su efectividad corrompe, absorbe y neutraliza toda organización y demanda política radical. En tal sentido, no es difícil entender que la ministra de Igualdad haya afirmado que la lucha antirracista es una prioridad política del Gobierno o que el presidente del Estado español haya asegurado que la constitución española es antirracista<sup>50</sup>. Es de interés también señalar que las áreas administrativas destinadas a desplegar políticas antirracistas están vinculadas a la institucionalización de la «interseccionalidad» o la «igualdad de género», dando como resultado, por ejemplo, que el Departament d'Igualtat i Feminismes de Catalunya –que tiene a su cargo la dirección de Migracions, Refugi i Antiracisme– impulse el aumento de vacantes para las mujeres en la Policía catalana (Pons Valls, 2022). Otras prácticas institucionales se sirven de la noción de racismo institucional, reduciéndola a una anomalía y un acto individual dentro del funcionamiento institucional –como en el caso del racismo policial–. Las reformas se anuncian como medidas antirracistas o de diversidad liberal, como ha sido la incorporación del conocimiento de árabe o urdu en las vacantes de la Guardia Urbana de Barcelona (Oficina d'Afers Religiosos, 2021). Tampoco sorprende que sean cada vez más las iniciativas, asociaciones, activistas e *influencers* antirracistas que entran de manera encubierta o indirecta a formar parte del antirracismo

---

50. Se trata del Gobierno de coalición progresista entre el Partido Socialista Obrero Español y Unidas Podemos. Ambas expresiones se dieron de manera correspondiente mientras se acomodaba un nuevo espacio de violencia racial antimigratoria institucional en Tenerife, y tras pocos días después de la muerte bajo custodia policial de un joven gitano en Algeciras.



institucional promovido en última instancia por las políticas del capitalismo neoliberal racial de la Unión Europea. Esto tiene como resultado, además, el control del desarrollo de un movimiento antirracista a través de una reorientación del impulso activista, autónomo o de militancia política hacia la promoción de competitividad laboral.

Por mucho que se promueva la posibilidad de diversidad, una promesa de integración asimilatoria en su sociedad o la revalorización de las identidades históricamente oprimidas, ese antirracismo institucional no tiene ninguna intención de romper con las relaciones raciales como relaciones de poder que permiten que la raza continúe determinando quién tiene acceso a una vida digna y quién debe ser criminalizado o segregado racialmente: «Aunque las leyes han tenido el efecto de privatizar las actitudes racistas y eliminar las prácticas explícitamente racistas de las instituciones, estas leyes son incapaces de aprehender la profunda vida estructural del racismo y, por tanto, permiten que siga prosperando» (Davis, 2012: párr. 25).

El antirracismo que se desea instalar desde las instituciones es un intento de domesticación de los impulsos de politizar críticamente el antirracismo. Su resultado es la relativización del racismo situándolo al mismo nivel de otras discriminaciones, la normalización la violencia que supone entender la raza como diversidad y la eliminación de la responsabilidad del Estado en la arquitectura material e ideológica del racismo. En todos esos supuestos, sería el mismo Estado el responsable de «seguir» controlando la violencia racial que el mismo Estado produce. Por el contrario, el Estado racial se presenta como posibilidad única de lucha y salvación. El peligro del desarrollo de un antirracismo institucional es presentado por Norman Ajari bajo el alarmante ejemplo del *antirracismo policial* en el contexto francés. Este nos conduciría a «la

existencia de un dispositivo de aniquilación más complejo, que implica la gestión y la redefinición estatales del antirracismo» y en la posibilidad perversa, en este caso, de que «el antirracismo deje de ser un activismo impulsado por las víctimas de la violencia racial para convertirse en un departamento más de la policía» (Ajari, 2021: 375). Las prácticas y retóricas de un antirracismo institucional conducen en definitiva a seguir el modelo de las estructuras de la colonialidad y del capitalismo racial en vez de desafiarlas.

España, como toda democracia liberal europea, defiende el mito de un progreso racial. La raza sigue marcando los procesos económicos y sociales del capitalismo neoliberal, «organizando la hiperextracción de la plusvalía de los cuerpos racializados y naturalizando un sistema de acumulación de capital que favorece groseramente al Norte global [del que España es parte] frente al Sur global» (Melamed, 2006: 1). Eso parece amoldarse a la violencia mortífera del racismo que produce el acceso diferenciado al derecho a la vida digna, mientras el desmantelamiento del Estado del bienestar continúa, los fascismos y nacionalismos (re)surgen en sus formas más perversas y el imperialismo actual no cesa de mostrarnos su cinismo miserable. Toda política antirracista deshonesto es despreciable.

## La diferencia entre retórica y poética / Otro antirracismo es posible

Hoy día, ese hombre blanco, de 37 años  
con 13 años de forzamiento policial  
ha sido puesto en libertad  
por 11 hombres blancos que dijeron estar satisfechos  
de que se haya hecho justicia  
y una mujer negra que dijo  
«Me convencieron» es decir  
que ellos arrastraron su cuerpo de mujer negra de  
1,5m de estatura  
sobre los carbones ardientes  
de cuatro siglos de aprobación del hombre blanco  
hasta que ella dejó ir  
el único poder real que alguna vez tuvo  
y forró su propio vientre con cemento  
para construir allí un cementerio para nuestros hijos.  
Audre Lorde (2000: 200)

Ya nuestros hermanos, a quienes hemos abandonado  
por ahí, nos miran de reojo... Debemos asumir nues-  
tra parte en el crimen. Dicho de forma eufemística,  
nuestra integración.

Houria Bouteldja (2017: 105)

Todos los impulsos y las luchas antirracistas que han sabido recoger el espíritu decolonizador y radical de un antirracismo político han experimentado diversas resistencias. Las estrategias de contención pueden ser corrosivas, cínicas o interesadas, pero sobre todo son una reacción. Son un intento rápido de deshacer aquellos impulsos.

Cada apropiación de nuestros discursos, cada manipulación para relativizar nuestras demandas, cada rostro similar al nuestro defendiendo lo indefendible, cada distanciamiento no sanado ni discutido políticamente, cada nueva caída tras creer en la falsa promesa de alcanzar la blanquitud, cada compañera absorbida, cada paso hacia nuestro aburguesamiento... nos duele. No somos una excepción a la colonialidad, ni nuestras familias, ni las comunidades que

nos han traído hasta aquí. Somos también producto de ella. No reclamamos ser purxs para exigir que cese la violencia del capitalismo racial de un régimen civilizacional moderno. No solo porque destruye estructuralmente la vida, sino también porque no queremos ser una réplica más de ella.

Arraigadxs de algún modo en ese transcurso de querer/crear existir políticamente y recuperar una existencia pasada que ha sido negada, urge un llamado a ser visibles. Pero ser visibles no significa tener poder transformador. Ni compartir una misma experiencia nos conduce a una misma conciencia liberadora. La integración como programa político es destructiva y funciona como un engraje invisible en el aparato de poder organizado del racismo, manteniendo además a las comunidades políticas distanciadas. La integración continúa siendo subterfugio para el mantenimiento de la supremacía blanca, como diría Kwame Ture (1967).

El antirracismo colonial/institucional, nutrido del mito de la integración, roba sistemáticamente la conciencia y la autonomía política a un antirracismo comprometido. Produce una alienación aterradora y contamina el movimiento antirracista con su lenguaje condescendiente hasta el punto de obligarnos a hablar desde la razón blanca que justifica los asesinatos de niños en centros de menores o las masacres en la frontera: ¡hemos de revisar la normativa! ¡Exigimos que se respeten los protocolos de contención! Volvamos siempre a una conciencia de resistencia, a defender colectivamente nuestra dignidad. La conciencia de un antirracismo descolonizador, abolicionista y revolucionario se encuentra al lado opuesto de las lógicas sutiles de integración.

Por otra parte, la izquierda, incluso la más sensible a entender la importancia de hablar de raza, ha reclamado para ella la lucha antirracista como *diversidad* a su uni-

dad de lucha, construyéndola una vez más como particularismo de división o desacreditándola como sectarista. No basta con prestar atención a la construcción de raza social y política si no se la reconoce también como categoría estratégica de una lucha política antirracista. Gran parte de la izquierda moderna no comprende hasta hoy lo que significa la posibilidad de unidad que comparte una condición racial-colonizada, aun en beneficio de sus luchas: «Atrapados en el torbellino de nuestras dinámicas contradictorias, hemos recurrido a puntos de referencia que no eran los nuestros para guiarnos. En definitiva, hemos mirado demasiado a menudo la política, nuestra política, con ojos blancos» (Khiari, 2021: párr. 1).

Ante todo esto, la convergencia de las herencias, luchas y dinámicas de resistencias frente a la supremacía blanca, la dominación colonial, el capitalismo y el imperialismo sigue siendo fundamental. En medio del ejercicio de entenderlas como unidad, se encuentran nuestras aspiraciones de sabernos en un lugar donde poder ser, sentir y pertenecer. Habitar en un Estado moderno europeo nos empuja a comprometernos a pensar más allá de él y del poder que tiene para legitimar la violencia y el mantenimiento de la explotación del Sur global. La continuidad de la dominación colonial nos ha situado en un territorio del Norte global que no es el nuestro, o que siendo nuestro, nos rechaza. Ser parte de esa fractura racial/colonial es un hecho social, político y estructural. Un antirracismo político decolonial puede reivindicar la posibilidad de escapar de él, de existir fuera de las tensiones de las relaciones asimétricas de poder globalizado que han situado nuestra propia existencia debajo de la fuerza que construye y mantiene la colonialidad. Abordar sin eufemismos el racismo como cuestión política, la perpetuación colonial de Estado español, la construcción de

raza como pacto con el capital, la producción estatal organizada de la violencia racial y la construcción permanente de su blanquitud abre, sin duda, muchos frentes de lucha.

La diferencia entre la poesía y la retórica está entre defender una existencia propia o seguir buscando la aprobación del (poder y querer ser) blanco. Defender una existencia propia más allá de la práctica y retórica estatal es defender un poder político. El poder para desarrollar cambios relevantes, en relación al racismo de Estado, solo puede venir de una articulación organizada, una fuerza comunitaria autónoma, y conjunta, que asegure que se lleven a cabo.

Ni la raza ni el racismo son imperturbables. Romper con la raza es romper con el capitalismo racial y todas las expresiones de la colonialidad.

### **Un antirracismo político decolonial radical / Autonomía para existir**

Primero, tuvieron que conocerse a sí mismos antes de conocer a su enemigo. Tuvieron que descubrirse como poder antes de construir su poder. Tuvieron que comprender su especificidad política antes de entrar en la política, reflexionar sobre el pensamiento de los demás antes de pensar por sí mismos, probar las herramientas políticas de que disponían antes de ir más allá de ellas.

Sadri Khiari (2021: 227)

La abolición no es la ausencia, es la presencia. Lo que el mundo llegará a ser ya existe en fragmentos y piezas, experimentos y posibilidades.

Ruth Wilson Gilmore (2018)

Tomar en serio la descolonización política nos lleva a cambiar radicalmente la perspectiva de la potencialidad de un antirracismo transformador. Un antirracismo polí-

tico decolonial radical en el Norte global mirando hacia la liberación del Sur expresada en sus más diversos frentes autónomos que luchan por el fin de las dominaciones.

La cuestión que debemos explorar es: ¿cómo crear y cuidar organizaciones autónomas en un Estado donde la supremacía blanca, la colonialidad, el cisheteropatriarcado, la violencia de género y la soberbia imperialista estructuran clandestinamente sus instituciones, prácticas e ideologías imperantes en la era del neoliberalismo? ¿Cómo defendernos de esos procesos de usurpación, cooptación y anulación mientras defendemos la vida ante las políticas racistas de muerte legitimadas por el Estado?

Sabemos que la legitimidad del racismo se mantiene por la fuerza de su aparato estatal y su función de hacer cumplir las relaciones sociales capitalistas en base de las expresiones de dominación. No podemos confiar en la maquinaria que nos ofrece el Estado, sabemos que debemos converger hacia un lugar de abolición de la Policía, las cárceles, las fronteras, y de todo el aparato relacionado a la violencia capitalista, cisheteropatriarcal y colonial, mientras trabajamos en la construcción de instituciones que promuevan la vida. El racismo como elemento fundacional del Estado español moderno ha despojado históricamente a las comunidades oprimidas de poder para decidir su destino en la producción y reproducción de vida en comunidad. Todo acto de movilización, discusión y organización de las comunidades en torno a nuevas posibilidades de orden social, de protección, cuidado y reproducción de vida en dignidad es *per se* un acto de autodeterminación política.

Continuar construyendo un proyecto político liberador en el seno de un Estado racista nos lleva a luchar por el derecho a crear nuestros propios términos y categorías de lucha, y a construir poder para las comunidades políticas como forma colectiva imprescindible de lo que entende-

mos como subjetividad política<sup>51</sup>. Un antirracismo político decolonial tendrá que seguir luchando por existir independientemente, y no (más) a través de las estructuras (blancas) de una izquierda eurocéntrica o las estructuras institucionales. Esto implica definir en términos propios la relación con ellas, esto es, existir autónomamente como contraposición a existir en dependencia de las estructuras de opresión o represión del racismo o bajo la tutela de las estructuras de un liberalismo reformista.

Reflexionar sobre la posibilidad de autonomía política en el contexto de una lucha antirracista decolonial articulada no deja de ser un ejercicio de relación ética, amorosa e intersubjetiva que nos guía a la sanación colectiva. La posibilidad de prácticas de autoorganización política que trabajen para dismantelar los regímenes racistas debe ir más allá de binarismos. La autonomía política es, a su vez, estructura de conciencia opositora y metodología de resistencia que no apoya el aislamiento, pero crece como fuerza movilizadora de un amor revolucionario (Sandoval, 2015: 237) hacia un ser, estar y pensar decolonializado que desafíe el ego moderno dominador individualista.

Bajo esa premisa, imaginar la posibilidad de interactuar en un tablero político hostil puede ser utópico, pero ¿qué es la utopía, sino imaginación política en la que creemos fervorosamente porque aún sobrevivimos? Vale la pena insistir en ello.

---

51. Favorecemos el desafío de pensar o enunciar una subjetividad política en contraste a un sujeto político (atrapado en el individualismo moderno) como reto de una construcción política que implique el proceso consciente de decolonización de la subjetividad moderna/colonial/imperial.



## Kachkaniraqmi / Autonomía como autodefensa

[H]emos aprendido por amarga experiencia que no se construirá nada unificado y revolucionario hasta que cada uno de los sectores explotados haya hecho notar su propio poder autónomo.

Selma James (2012: 100)

A medida que más personas de color elevamos nuestra conciencia y nos negamos a enfrentarnos las unas a las otrxs, las fuerzas de la dominación neocolonial de la supremacía blanca deberán trabajar más duro para dividir y conquistar.

bell hooks (1995: 201)

¿Por qué hablar de autonomía? Podría ser también autoterminación o amor propio. Todas han formado parte de las agendas políticas radicales que han marcado las luchas encarnadas del antirracismo, siempre desde una perspectiva colectiva y comunitaria. Todas ellas han ayudado a sanar heridas coloniales, a reconocerse mutuamente, a defender las luchas por la existencia propia, por la dignidad, por organizar la rabia (hooks, 1995). La misión de nuestra generación es también hablar de ellas desde nuestro lugar.

Partimos del hecho de que la lucha por la autonomía política no escapa de la relación de poder entre blancxs y no blancxs, y por lo tanto es una tarea compleja que debe adaptarse siempre al contexto político. Hoy, las prioridades del antirracismo político no representan las prioridades de ninguna otra fuerza política progresista. Hemos intentado nombrar algunos procesos en curso de manipulación o absorción de las demandas antirracistas. Ese breve ejercicio arroja luz sobre dónde se sitúan las fuerzas contra las que el antirracismo político ha de luchar. Como resultado, sabemos que se necesita una autonomía

imperativa frente al Estado y el aparato estatal, así como de las fuerzas políticas partidistas y las organizaciones oenegeistas/asociativas incrustadas en el capitalismo neoliberal racial. De manera similar, una serie de fundaciones filantrópicas ejercen a través de un progresismo liberal una política de contención y anulación de todo impulso radical de liberación manteniendo la lógica de dominación globalizada. La política neocolonial de patrocinación financiera promueve actualmente estructuras o plataformas para hablar de antirracismo de manera funcional al racismo de Estado en el ámbito de la migración, la islamofobia, el antigitanismo, etc.

Más allá de ello, la autonomía desde y para un antirracismo político radical decolonial defiende la posibilidad de continuar organizándose en espacios de escucha, intercambio y reconocimiento bajo los términos propios de su existencia política. La autonomía representa el espacio desde el que se puedan discutir ideas, políticas alternativas y estrategias en torno a una agenda propia, sin sometimiento externo a otros intereses políticos dominados por la blanquitud. La autonomía es el lugar de existencia de poder político de un antirracismo decolonial.

La construcción de autonomía y poder político es entonces una herramienta de lucha para las diversas organizaciones y comunidades políticas. Ellas forman una alianza natural, en tanto coalición socio-política que (re)conoce sus particularidades dentro de una noción de unidad colectiva de lucha ante el racismo de Estado. La autonomía se convierte en un proceso de autodefensa cuando posibilita la construcción y ruptura de alianzas políticas con otros actores. A través de ellas es posible unificar y apoyar luchas que conduzcan al debilitamiento del racismo de Estado. También será necesario romper dichas alianzas cuando estas trabajen en beneficio de las políticas de

dominación o busquen debilitar o poner en riesgo la autonomía propia. Las alianzas políticas se dan con el objetivo de que la correlación de fuerzas se modifique. Esto solo se puede dar bajo la condición de que existan grupos y organizaciones con alianzas naturales fuertes y con poder político.

«Nuestra autonomía no es, pues, una coquetería. Es un requisito superior. Pero esto no debe limitarnos al dogmatismo político», decía con razón Houria Bouteldja (2018): el antirracismo político puede y debe hacer alianzas políticas, que lo sitúen en luchas contra, con y por separado. Pero, sobre todo, debe afirmar su existencia política y los objetivos de su lucha. Un antirracismo político decolonial no puede existir sin organizaciones autónomas ni sin la construcción en común de una agenda política liberadora. Se trata, precisamente, de que, a pesar de todo, las comunidades que luchan por su liberación sigan siendo, *¡Kachkaniraqmi!*

## Bibliografía

- Ajari, Norman (2021) *Dignidad o muerte. Ética y política de la raza*. Tafalla: Txalaparta.
- Arguedas, José María (2004) «A nuestro padre creador Tupac Amaru (himno canción)». En María Carmen Pinilla (Comp.), *José María Arguedas. ¡Kachkaniraqmi! ¡Sigo siendo! Textos esenciales* (pp. 462-471). Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Bautista Segales, Juan José (2018) «Colonialidad y Racialización Eurocéntrica del capitalismo. La Acumulación pre-originaria como fundamento de la Colonialidad moderna». *Cuadernos de Formación y Participación Política, Humanidades Populares*, Especial, pp. 7-40.
- Oficina d'Afers Religiosos (2021) «El conocimiento de chino, árabe y urdú, puntuable en la nueva convocatoria de plazas de la Guardia Urbana». 12 de marzo. Disponible en: [https://ajuntament.barcelona.cat/oficina-afers-religiosos/es/noticia/el-conocimiento-de-chino-arabe-y-urdu-puntuable-en-la-nueva-convocatoria-de-plazas-de-la-guardia-urbana\\_1048576](https://ajuntament.barcelona.cat/oficina-afers-religiosos/es/noticia/el-conocimiento-de-chino-arabe-y-urdu-puntuable-en-la-nueva-convocatoria-de-plazas-de-la-guardia-urbana_1048576)
- Bouteldja, Houria y Boussoumah, Youssef (2021) «Esplendor y miseria del autonomismo indígena, 2005-2020: El PIR, o una corta historia de un logro político y su conspiración». 9 de febrero. Disponible en: <https://>

- intervencionycoyuntura.org/esplendor-y-miseria-del-autonomismo-indigena-2005-2020-el-pir-o-una-corta-historia-de-un-logro-politico-y-su-conspiracion/
- Bouteldja, Houria (2016) *Los blancos, los judíos y nosotros. Hacia una política del amor revolucionario*. Madrid: Akal.
- (2018) «Beaufs et Barbares : comment converger?». Intervención al final de la Marcha Rosa Parks, París: 2 de diciembre. Disponible en: <http://indigenes-republique.fr/beaufs-et-barbares-comment-converger/>
- Coulthard, Glean Sean (2014) *Red skin, white masks: Rejecting the colonial politics of recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Davis, Angela Y. (2012) *The meaning of freedom: And other difficult dialogues*. San Francisco: City Lights Books.
- (2017) *¿Son obsoletas las prisiones?* Córdoba: Boca-vulvaria Ediciones.
- Fanon, Frantz (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Gilmore, Ruth W. (2007) *Golden gulag: Prisons, surplus, crisis, and opposition in globalizing California*. University of California Press.
- (2018) «Geografía abolicionista y el problema de la inocencia». *Tabula Rasa*, 28, pp. 57-77.
- (2019) «Making abolition geography in California's Central Valley». *The Funambulist Magazin. Politics of Space and Bodies*, 21 (enero-febrero). Disponible en: <https://thefunambulist.net/magazine/21-space-activism/interview-making-abolition-geography-california-central-valley-ruth-wilson-gilmore>
- Goldberg, David T. (2002) *The Racial State*. Malden/Oxford: Blackwell.
- hooks, bell (1995) *Killing rage: Ending racism*. Nueva York: Henry Holt & Company.

- James, Selma (2012) *Sex, race and class - the perspective of winning: A selection of writings 1952-2011*. Oakland: PM Press.
- Khiari, Sadri (2015) «Social Races and Decolonial Struggles in France». En M. Araujo & S. R. Maeso (Eds.), *Eurocentrism, racism and knowledge: Debates on history and power in Europe and the Americas*. Palgrave Macmillan.
- (2021 [2009]) *The colonial counter-revolution the colonial counter-revolution: From de Gaulle to Sarkozy. South Pasadena*. Los Ángeles: Semiotext.
- Khiari, Sadri y Bouteldja, Houria (2021) *¡Intégrate tú! Hablan los indígenas de la República francesa*. Barcelona: Bellaterra.
- Lorde, Audre (2000) *The collected poems of Audre Lorde*. Nueva York: ww Norton.
- Malcolm, x. (1990) «Message to the Grassroots». 10 de noviembre de 1963, Detroit. En G. Breitman (Ed.), *Malcolm x speaks: Selected speeches and statements*. Nueva York: Groove Press.
- Maldonado-Torres, N., Fanon, M., Suffla, S., Seedat, M., & Ratele, K. (2021) «Fanon's decolonial transcendence of psychoanalysis». *Studies in Gender and Sexuality*, 22 (4), pp. 243-255.
- Melamed, Jodi (2006) «The Spirit of Neoliberalism». *Social Text*, 24(4), pp. 1-24.
- Narayan, John (2017) «The wages of whiteness in the absence of wages: racial capitalism, reactionary intercommunalism and the rise of Trumpism». *Third World Quarterly*, 38 (11), pp. 2482-2500.
- Pons Valls, Emma (2022) «Un 40% de les noves places de Mossos, Bombers i Agents Rurals es reservaran per a done». *Público*, 12 de enero. Disponible en: <https://www.publico.es/public/40-les-noves-places-mossos-bombers-i-agentes-rurals-reservaran-per-dones.html>

- Robinson, Cedric J. (2021) *Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Sandoval, Chela (2015) *Metodología de la Emancipación*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Trouillot, Michel-Rolph (2017) *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la Historia*. Granada: Comares.
- Ture, (Stokely Carmichael) Kwame (1968) «Stokely Carmichael Speech at Huey Newton Rally». *Library Lectures*, 11. Disponible en: [https://digitalcommons.cwu.edu/library\\_lectures/11](https://digitalcommons.cwu.edu/library_lectures/11)
- Ture, (Stokely Carmichael) Kwame y Hamilton, Charles (1976) *Poder negro. La política de liberación en Estados Unidos*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Wynter, Sylvia (1994) «1492: A New World View». En V. L. Hyatt y R. M. Nettleford (Ed.), *Race, discourse and the origin of the Americas: A new world view*. Washington D. C.: Smithsonian Books.
- (2003) «Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument». *CR: The New Centennial Review*, 3 (3), pp. 264-265.





## Construir un poder político autónomo<sup>52</sup>

Sadri Khiari

[E]llos son negros y yo soy blanco, pero he sufrido lo mismo, absolutamente lo mismo. ¿Cómo puedo hacerles entender? - Pero si usted ha sufrido el mismo destino, dice, no es solo porque era blanco. Simplemente sucedió, y punto. Pero lo que les ocurre en Harlem [...] les ocurre porque son negros. Y ahí es donde radica la diferencia.

James Baldwin (1996 [1962]: 43)

*¡BLACK POWER! ¡BLACK POWER!*, clama Stokely Charmickael. Martin Luther King está horrorizado. Sus ojos se salen de las órbitas. Con entusiasmo, la multitud de manifestantes reanuda: *¡Black Power! ¡Black Power!* Era junio de 1966, y Stokely Charmickael, que seguía siendo, aunque no por mucho tiempo, cercano a Luther King, acababa de lanzar el famoso eslogan que haría su fortuna: *¡Black Power!*, «¡Poder negro!». Sin embargo, desde el principio fue consciente de la hostilidad de los activistas negros, más partidarios de una especie de «unión» antirracista con los blancos.

¿Por qué elegir un eslogan, escribió Martin Luther King, que confundirá a nuestros aliados, aislará a la comunidad negra y proporcionará un buen motivo de

---

52. Traducción del capítulo «Construire une puissance politique autonome» publicado originalmente en el libro *Pour une politique de la racaille- Immigré-e-s, indigènes et jeunes de banlieues*. París: Textuel, pp. 97-132. Traducción: Cláudia Tavares.

autojustificación a muchos blancos con prejuicios que, de otro modo, podrían sentirse avergonzados por su hostilidad hacia los negros? (King, 2008: 387) El líder pacifista también teme que el «Black Power» exprese una voluntad separatista. También lo considera una incitación a la violencia. Pero, sobre todo, prefiere el lema «Freedom Now» (libertad ahora), que se dirige a toda la sociedad estadounidense y no solo a los negros.

Se han hecho críticas similares al eslogan de los indígenas. «Somos los indígenas de la República»<sup>53</sup> descartaría a los blancos. Como se hará con el «nosotros» indígena, Luther King critica el «Black Power» por significar «tantas cosas diferentes para diferentes personas» (*ibidem*: 388). La adopción de la frase «poder negro», escribe, fue una reacción psicológica. Lo reduce a un «concepto cargado de emoción», «un grito de despecho», «nacido de las heridas causadas por la desesperación y la decepción», «es el grito de dolor», «una reacción al fracaso del poder blanco» (equivalente contemporáneo: fracaso de la integración).

Reconoce un cierto positivismo; sin embargo, a pesar de los aspectos positivos del lema «Poder Negro» –aspectos que son coherentes con lo que habíamos tratado de hacer en el movimiento de los derechos civiles sin necesidad de ese eslogan–, añade, «estos aspectos negativos le impidieron tener un contenido e inspirar un programa que lo hiciera adecuado para expresar la estrategia básica del movimiento». Bajo la apariencia de un eslogan hala-

---

53. Nota de los editores: la denominación «indígenas de la República» hace referencia a la administración colonial del Estado francés y, en particular, al estatus de *indigène*, regulado por el *Code de l'indigénat* (1881-1946) –un conjunto de dispositivos legales de control y represión– y diferenciado del estatus de ciudadano francés «de raíz» (*de souche métropolitaine*).

gador y gratificante, la frase «Black Power» manifestaba una filosofía nihilista, nacida de la creencia de que los negros pueden ganar. Una reacción ciertamente «comprensible», pero que «llevaba la semilla de su propio fracaso» (*ibidem*: 395). Tantas formas de despolitizar y descalificar el «Black Power».

Pero quizás la fuerza de la movilización del eslogan fue precisamente su vaguedad. Para algunos, sin duda se refería al viejo sueño separatista aún vivo en el movimiento nacionalista negro; otros podrían verlo como una expresión del deseo de construir un grupo de presión negro que pudiera presionar y negociar con los partidos blancos; otros lo vieron como la necesidad de que la comunidad negra se hiciera cargo de sí misma en todos los niveles de la vida social, económica y cultural, o incluso en términos de autodefensa armada como deseaba la Carta de la Organización Afroamericana creada por Malcolm x poco antes de su muerte. Más allá de su indefinición o polisemia, el «Black Power» apunta de hecho a la exclusión política de los negros americanos. Plantea, como condición para la abolición de un sistema segregacionista, la constitución de un poder político negro autónomo del campo político blanco. Una palabra de orden algebraico, si no especifica (y no puede hacerlo) las condiciones concretas de su realización, compromete la lucha de los negros con esta autonomía en las condiciones específicas de los Estados Unidos. Esta es la misma dirección a la que apunta el Movimiento de los Indígenas de la República: las luchas de los poscolonizados deben dirigirse hacia la constitución de un *poder político autónomo*.

Por lo tanto, la autonomía en cuestión solo está parcialmente relacionada con la misma noción aplicada a otros movimientos sociales; aunque la experiencia de los indígenas de la República también es heredera de estos

movimientos que tienden a redefinir el espacio público. La desconfianza en las formas políticas institucionalizadas, el desencanto con los partidos y otros aparatos, el miedo a la «recuperación» y el desvío de las luchas hacia otras cuestiones también forman parte del capital genético de los indígenas. Los animan, al igual que a otros movimientos sociales, a favorecer modos de organización y de acción que garanticen, o lo intenten, la participación directa de las partes interesadas, a favorecer las formas horizontales de vinculación y a cuestionar los procedimientos de delegación de poder. Si los movimientos sociales están permanentemente confrontados al riesgo de perder su alma por su inscripción en la política instituida, que no controlan y que los atraviesa, los indígenas están, además, confrontados al riesgo de ser despojados de sus luchas por su inscripción en el espacio mismo de las luchas, un espacio determinado por los problemas de la sociedad mayoritaria, un espacio que refleja necesariamente las diferenciaciones étnicas que componen la sociedad francesa actual, independientemente de la «buena voluntad» individual o colectiva. La política indígena es autónoma, o debería serlo, porque el Estado, sus instituciones, sus mecanismos de integración, pero también los marcos y procedimientos que están en el límite entre la reproducción y la impugnación de este sistema, contribuyen a perpetuar las jerarquías heredadas de la colonización. No se trata solo de «hacer política de otra manera» para los indígenas. La autonomía indígena es autonomía frente a todo el campo político en tanto que campo político blanco. Es la autonomía como un intento, constantemente renovado, de desencadenar el tropismo del campo político blanco. Es un intento de constituirse como un poder político que rompe la lógica del campo político blanco.

Al llamarse «indígenas de la República», algunos temen que los poscolonizados corran el riesgo de adoptar una «postura colonial», de enfrentarse a la estigmatización de la que son objeto. Esto los pondría en una posición de autoestigmatización. El deseo de «darle la vuelta al estigma», temen otros, contendrá la trampa del encerramiento de los indígenas en sí mismos, de la autoexclusión, que acabaría encubriendo el peligro de la «comunitarización». Al mismo tiempo, esta autodenominación como «indígena» contendría una esencialización del estatus de las poblaciones inmigrantes como «víctimas eternas», mientras que la pretendida filiación con los ancestros esclavizados o colonizados sería la expresión de un nuevo culto a las raíces y una mitología de los orígenes.

En realidad, la autodefinición como «indígena» no es realmente una inversión del estigma. Las ideas del orgullo o valor de ser indígena nos son ajenas. ¡Cultivar la indigenidad o cualquier tipo de «indigenidad» no es nuestro propósito y estamos lejos de pensar que lo indígena «*is beautiful*»! Aceptarnos a nosotros mismos, recuperar nuestra dignidad como seres humanos, es nuestro programa. Así pues, el llamamiento no incita a la autocomplacencia, a la autofelicitación y menos aún a la venganza. Además, la «diferencia indígena» no existe, salvo en lo negativo, como comunidad de opresión, como producto de una asignación contradictoria *tanto* a la diferencia *como* a la asimilación. ¿Qué diferencia positiva une al antillano, al inmigrante indocumentado senegalés o a la hija de inmigrantes argentinos? Ninguna, por supuesto. La identidad indígena, si existe, es una identidad de recuerdos aplastados y distorsionados; un recuerdo de la opresión sufrida por los antepasados y que continúa, renovada, en el país «de acogida», el mismo país que colonizó la tierra de origen, masacró, esclavizó u obligó a sus poblaciones a exiliarse. «Yo hablo

de sociedades vaciadas de ellas mismas, de culturas pisoteadas, instituciones socavadas, tierras confiscadas, religiones extinguidas, magnificencias artísticas borradas, de extraordinarias posibilidades suprimidas» (Césaire, 2005 [1950]: 165). Sí, como escribió Aimé Césaire, «¡extraordinarias *posibilidades* suprimidas!». Por eso, la construcción de una carretera asfaltada entre las minas de fosfato del sur de Túnez y el puerto de La Goulette, que conduce (necesariamente) a Marsella, no es una «obra positiva» de colonización. La más bella de vuestras catedrales es horrible en comparación con los miles de cuerpos que sufrieron para construirla.

El arquitecto debe ser colgado alto y corto.

El llamamiento sitúa al movimiento indígena en una doble o incluso triple filiación:

- Filiación en la opresión: por ser descendientes de esclavos o colonizados, somos discriminados. La etnización o racialización es obra del poscolonialismo, no de los poscolonizados.
- Filiación de la memoria: los descendientes de los esclavos y los colonizados comparten la misma memoria de las atrocidades coloniales. La negación de estas atrocidades sigue excluyendo su «vivir juntos» en Francia.
- Filiación en las luchas: la herencia común de las luchas anticoloniales y antirracistas reconstruye esta historia rota; permite recrear un vínculo positivo que llena el vacío de los recuerdos, resignifica las tragedias pasadas y presentes, constituye un nuevo punto de apoyo para estar presente en el tiempo presente, para proyectarse en el futuro.

Así, partiendo de una identidad de situación, el Movimiento de los Indígenas participa de la voluntad de construir una identidad de lucha como identidad antico-

lonialista. Una identidad en movimiento, histórica, plural, no sagrada. En resumen, es exactamente lo contrario de encogerse en una fantasía de sangre, cultura o religión.

### **Una especie de «cuestión nacional y democrática»**

Sé que hablar de una «cuestión nacional y democrática»<sup>54</sup> puede hacer que la izquierda se estremezca. La fórmula tiene toques de maoísmo; parece anticuado en Francia para los trotskistas y da urticaria a los anarquistas. Y es cierto que a menudo se ha interpretado a través de una concepción lineal y predeterminada de la historia. Puesto en ecuación, me parece bastante apropiado captar la especificidad de la posición de los poscolonizados en el espacio de las luchas en Francia, es decir en su doble relación de exclusión/inclusión e inserción/oposición al campo político blanco.

Metro Crimée, en el distrito 19, un barrio conocido por la concentración de población inmigrante, especialmente negra. En una pared, un cartel de la LCR (septiembre de 2005): «Incendios en París: 53 muertos. ¡La precariedad mata! ¡Requisa de todas las viviendas vacías!». Este cartel muestra el compromiso real de la LCR con los pobres

---

54. Para quienes ignoran o hayan olvidado estos viejos debates «pasados de moda», les recuerdo que, dentro de la tradición comunista, la «cuestión nacional y democrática» concierne a los países que no hayan pasado por una «revolución burguesa» o que sufran una forma u otra de dominación colonial. Según la versión estaliniana, estos países debían llevar a cabo su revolución democrática como primera etapa demarcada dentro del tiempo de la «revolución socialista». Para los trotskistas, que se referían a una «revolución permanente», no hay necesariamente una solución de continuidad entre los dos procesos que se pueden superponer. Es más, en la era imperialista, si la revolución nacional/democrática no se traducía en una revolución socialista, estaría condenada al fracaso.

alojados. Sin embargo, es problemático. Por supuesto, el problema de la vivienda no solo afecta a la población inmigrante, pero ¿de qué color eran los 53 muertos? ¡Negro! En el mejor de los casos, no quiere contribuir a la reproducción de las categorías étnicas y racializantes de origen colonial especificando el color de las víctimas. Sin embargo, de hecho, contribuye a otra dimensión de estas relaciones: al no nombrar a las víctimas, las excluye del campo político: contribuye a su invisibilización. En el peor de los casos, este cartel devuelve el tema a la cuestión social, ocultando la dimensión racista.

Tomemos otro ejemplo. En una entrevista concedida al diario israelí *Haaretz* el 18 de noviembre de 2005, Alain Finkelkraut explota los puntos ciegos de la interpretación más común de la izquierda sobre la revuelta en las ciudades: «A la gente le gustaría reducir los disturbios en los suburbios a su dimensión social, dice, para verlos como una revuelta de los jóvenes contra la discriminación y el desempleo. El problema es que la mayoría de ellos son negros o árabes, con identidad musulmana. [...] Está claro que se trata de una revuelta de carácter étnico-religioso. [...] Por razones nobles, preferimos llamarlos “jóvenes” en lugar de “negros” o “árabes”, lo que supone no ver un odio más amplio: el de Occidente. [...] Esto es un pogromo anti-republicano» (Finkelkraut, 2005).

De hecho, por miedo a alimentar las lecturas etnicistas de la sociedad, muchos en la izquierda se niegan a reconocer que, efectivamente, «la mayoría son negros o árabes» con, para muchos, una «identidad musulmana». De hecho, no es esto lo que es racista en las declaraciones de Finkelkraut, sino sugerir que la revuelta en las ciudades está impulsada por consideraciones étnico-religiosas, anti blancas, antioccidentales y antisemitas (la referencia al «pogromo» no es insignificante) que forman



parte del ser negro, árabe o musulmán. Sin embargo, hay una realidad inscrita en el hecho de ser negro, árabe o musulmán; la de ser como tal víctima de un sistema de segregación, jerarquización y opresión social, política y cultural. La causa inmediata de la revuelta en los barrios es también la causa fundamental. No es para protestar contra el desempleo que los jóvenes de los suburbios han quemado coches. La muerte de Zyed y Bouna<sup>55</sup> provocó su ira porque están permanentemente sometidos al control y la brutalidad policial, especialmente cuando son negros y árabes. Las palabras de Sarkozy despertaron su indignación porque la humillación es su vida cotidiana. Como jóvenes, como personas que viven en los barrios, y especialmente como hijos de inmigrantes. Las parrillas de lectura de la izquierda suelen ignorar esta realidad. Prefiriendo destacar las desigualdades sociales –reales, por supuesto– y ocultando los temas poscoloniales que subyacen en ellas, la izquierda antirracista queda así desarmada cuando filósofos malintencionados y otros racistas señalan que, en la revuelta de los barrios, hay tantos negros, árabes o musulmanes.

Estos ejemplos ilustran las diferentes perspectivas desde las que se emprende la lucha antirracista. Los blancos se enfrentan a prácticas racistas que discriminan o estigmatizan a los no blancos por su color. Solo pueden exigir que el color deje de ser un elemento que diferencie a los individuos. Deben defender un humanismo uni-

---

55. Nota de los editores: Zyed Benna (17 años) y Bouna Traoré (15 años) murieron electrocutados el 27 de octubre de 2005 cuando huían de la policía en el barrio de Clichy sous Bois (París). Agentes de policía fueron acusados de no auxiliar a los jóvenes y fueron declarados no culpables en mayo de 2015. La muerte de Zyed Benna y Bouna Traoré provocaron fuertes protestas sociales en Francia contra la violencia policial y el racismo.

versal contra las redes de lectura reetnicistas. Afirman la primacía de la cuestión social. Así, muchos activistas de izquierdas se ven especialmente seducidos por el discurso del mestizaje e instan a las personas de origen inmigrante a adoptarlo en lugar de hacer valer sus particularidades. Siguen confundiendo su propia posición en el campo de las luchas con la posición que ocupan las poblaciones inmigrantes. No es para entender que, aunque el objetivo sea el mismo, los temas están desarticulados en el tiempo político actual. El ideal del mestizaje no puede considerarse una panacea desde el punto de vista de los poscolonizados. Este ideal tiene ciertamente la ventaja de poner en tela de juicio los espejismos de una política de supuesta «pureza» etno-cultural, con los estragos históricos que ya ha causado y las nuevas barbaridades que aún podría suscitar.

Pero los no blancos no pueden tener como único horizonte un universo que se confunde demasiado a menudo con el mandato de dejar de ser lo que son. Su punto de partida es el rechazo de todos los mandatos: desde este punto de vista, no puede ser ni la ocupación de sus particularidades ni la mezcla de razas. Es: ser aceptados tal y como somos –mestizos o no–, tener derecho a ser lo que somos, incluso estar contentos con lo que somos y estar decididos a seguir siéndolo, siendo iguales a todos los que no son lo que somos. Así, los no blancos exigen ser reconocidos a pesar o con sus colores. Solo pueden hacer valer sus colores. Los blancos luchan por la igualdad de los seres humanos independientemente de su color. Los no blancos, estigmatizados por sus orígenes, solo pueden hacer valer sus orígenes. Quieren que su color sea reconocido como el de los blancos. Algunos camuflan su particularismo blanco tras el velo del universalismo. Se supone que no tienen color. Se supone que son lo universal, al igual que el burgués pretendía ser lo universal en relación con el noble, al igual que el hom-

bre pretende ser lo universal en relación con la mujer. Los otros, los que no son blancos, afirman en cambio que son negros y, como tales, reducidos a un estatus de inferioridad. Al hacerlo, desenmascaran al hombre blanco detrás de lo universal. Son universalistas desde una posición necesariamente particularista, mientras que el hombre blanco es particularista desde una posición universalista.

El artista sudanés Hassan Musa afirma: «Trabajar con telas forma parte de mi actitud como buscador de imágenes. En un momento dado me enfrenté al problema del medio, el llamado lienzo en blanco. Y me pareció un poco equivocado hablar de un lienzo en blanco porque un lienzo en blanco no está vacío, es blancura. Cuando empiezo en un lienzo blanco, tengo que lidiar con esta blancura» (Musa, 2005).

Los blancos viven en un sistema democrático. Lo critican por ser una democracia a menudo formal y burguesa, y aspiran a llevarla más allá para convertirla en una democracia «real» basada en la igualdad «real». Como ciudadanos de segunda clase, los poscolonizados están excluidos en gran medida de la ciudadanía democrática; viven, sobre todo los más pobres, bajo un control policial permanente. «Si tenemos que hablar de la brutalidad policial, es porque existe. ¿Por qué existe? Porque en esta sociedad, nuestro pueblo vive en un estado policial. El hombre negro en Estados Unidos vive en un estado policial. No vive en una democracia, vive en un estado policial» (Malcolm x, 2002: 103)<sup>56</sup>. Los poscolonizados ni

---

56. Esto no significa que para Malcolm x no hubiese vínculos: «Los policías no ocupan el Harlem para defendernos, para velar por nuestro bienestar, sino para proteger los intereses de los capitalistas que no viven en el Harlem» (Malcolm x, 2002: 104). Pero en América, los intereses de capitalistas son también los intereses de los blancos: «El sistema de este país no puede dar la

siquiera se benefician de la democracia burguesa formal; tienen que conquistarla. Y si no lo tienen es porque son negros, árabes, musulmanes, etc. Para ellos, la «cuestión democrática» no es principalmente la cuestión social, sino la cuestión de la dominación étnica. Es cierto que la mayoría de ellos son víctimas de la «sobreexplotación» capitalista; pero no es porque el sistema sea capitalista que los indígenas son más explotados que otros, es porque son indígenas que se puede «sobreexplotarlos». La calidad indígena (o la falta de ella) es lo primero. «No son ni las fábricas, ni las propiedades, ni la cuenta en el banco lo que caracteriza principalmente a la Clase dirigente», señala Franz Fanon en *Los Condenados de la tierra* (*Les Damnés de la terre*) (Fanon 2007 [1961]: 35).

La especie dirigente es, ante todo, la que viene de otra parte, la que no se parece a los indígenas, «los otros». El paralelismo con la situación postcolonial es inmediato. La explotación capitalista existe; utiliza la segregación étnica en la medida de lo posible –aunque la hipótesis de que puede prescindir de ella no es absurda–; dentro de los grupos discriminados, como en el resto de la población, hay una minoría privilegiada y una mayoría explotada. Ciertamente. Pero todos los pueblos poscolonizados son oprimidos de la misma manera que los no blancos por el nacionalismo blanco. La división de clases no se solapa con la división «nacional». Y por eso los campos políticos, los espacios, las temporalidades y los objetivos de la lucha están parcialmente disociados.

---

libertad a los Afroamericanos. Es una imposibilidad para este sistema, este sistema económico, este sistema político, este sistema social, en una palabra, para este sistema» (*ibidem*: 106).

Algunos están convencidos de que la movilidad social no está «estructuralmente» prohibida a las poblaciones de la inmigración poscolonial; el bajo crecimiento económico explicaría su no «integración» actual, a diferencia de los inmigrantes italianos y portugueses que se beneficiaron de las «Trente Glorieuses». Existen oportunidades de ascenso social. Sin embargo, son muy limitadas, mucho más para las personas de la inmigración poscolonial que para cualquier otra categoría de la población. Pero, sobre todo, a diferencia del obrero blanco, cuyos hijos consiguen a veces escapar de la condición de proletario y del estigma que implica, un negro o un árabe serán siempre objeto de racismo, aunque sean arquitectos, profesores, abogados, ejecutivos de empresa, presentadores de televisión o artistas reconocidos. Siempre serán controlados por la policía en función de su aspecto; siempre tendrán más dificultades para encontrar vivienda; tendrán que demostrar constantemente su valía, mostrar sus credenciales y demostrar a diario, sin conseguirlo nunca, que son realmente «franceses como los demás». Un sociólogo-ministro de origen árabe tendrá que aceptar ser reprendido por sus pares sin atreverse a reaccionar; seguirá recibiendo palmatas paternales de su primer ministro.

Un matón es un matón, piensa la derecha, debe ser golpeado y puesto en el agujero. Cuando no se ha unido a las tesis de seguridad, la izquierda piensa en lo social: una vivienda digna, un trabajo relativamente estable, una escuela republicana, una buena ley contra los comentarios racistas y ya está. Es cierto que la comodidad de la vida no es nada; pero la opresión no está en el malestar. (A principios de los años 50, los nacionalistas interrumpían a veces las reuniones del Partido Comunista Tunecino con gritos de «¡*khobz wou choklata!*», reprochándoles que agitaban por «¡pan y chocolate!»). Un trabajador de

origen maliense apreciaría, por supuesto, no estar confinado en el trabajo menos remunerado y más arduo; pero lo que le convierte en indígena es, en primer lugar, ser considerado como un subhumano. «La opresión es un pulpo múltiple, del que no está claro qué brazo asfixia más. La injusticia, el insulto, la humillación y la inseguridad pueden ser tan insoportables como el hambre» (Memmi, 1996: 14).

El nativo, aunque no esté desempleado en un suburbio podrido, sigue siendo un nativo. Es un ser inferior. A través de mil canales, la sociedad blanca le hace comprender, y finalmente él mismo lo admite, que un negro o un árabe nunca será igual a un blanco. «Igual salario por igual trabajo», quizás, pero nunca igual como ser humano. Ya no hablamos de diferencias biológicas entre las razas; cada vez pensamos menos en ellas; pero queda la cultura, la religión, los «valores» –si no son los nuestros, son los de nuestros padres o abuelos–, todo un cúmulo de buenas razones que amplían la distancia y las jerarquías.

Dejar de ser un subhumano es querer la dignidad y puede expresarse en términos de liberación.

Las divisiones de clase existen ciertamente entre los poscolonizados; a ellas se añaden las jerarquías de género, las preferencias sexuales, los conflictos de «memoria» (por ejemplo, en las relaciones entre los negros africanos y los árabes), y las oposiciones resultantes de la inserción diferenciada en el sistema político y cultural francés; algunos se integran más o menos en el mundo blanco o aspiran a ser reconocidos en él, aunque esto signifique actuar como relevo en la opresión de otros indígenas. Sin embargo, el resultado no es el encuentro «natural» del obrero negro y el obrero blanco, la feminista árabe y la feminista blanca, el ateo musulmán y el ateo blanco, sino relaciones paradójicas, que reflejan conflictos transversa-

les. Porque son discriminados y oprimidos como indígenas, transclasistas, transgénero, transcomunitarios, etc., las convergencias tienden a producirse en oposición a la indignidad y negación de la ciudadanía que les afecta a todos. El encuentro entre los jóvenes de los suburbios y los que tienen un título universitario, que se integran profesionalmente, la unidad entre los negros y los árabes, los musulmanes o simpatizantes del islam político y los ateos, se basan en esto. El «feminismo paradójico» del colectivo «Les Blédardes» se expresa de manera particularmente fuerte. Así, su Carta Constitutiva afirma: «El acoso mediático y los ataques sistemáticos a estas poblaciones (inmigrantes poscoloniales), y en particular a los hombres, que forman parte de culturas consideradas arcaicas y visceralmente sexistas, tienen el efecto inesperado de empujarnos hacia un feminismo paradójico de solidaridad con los hombres. En efecto, la confiscación de lo universal por parte de cierta élite blanca y burguesa, impregnada de supuestos coloniales, nos obliga a librar dos batallas: 1) la de las luchas feministas tradicionales contra el patriarcado, la violencia sexista y por la igualdad de género (...); 2) la de la resistencia a un modelo dominante de emancipación llamado “occidental” que apela a nociones tan abstractas como míticas, como la laicidad, que en el contexto actual solo significa una cosa: reducir a (un atraso de) civilización cualquier expresión cultural o identidad que no se inscriba en los valores occidentales».

Las «Blédardes» no renuncian al feminismo en nombre de la lucha poscolonial; confiesan sus paradojas: ser feministas y solidarias con los hombres oprimidos como indígenas. Ambas son mujeres, inscritas en un plan de lucha específico, y poscolonizadas, comprometidas en otro plan de lucha. Pero esta fórmula en sí misma es engañosa. Porque no son mujeres «universales» que

luchan contra un patriarcado «universal». Son mujeres de Francia, sometidas a una forma de dominación masculina «occidental», y mujeres de otros lugares, sometidas a una dominación masculina de otros lugares. Son feministas y pueden compartir las luchas de otras feministas.

Son feministas y pueden oponerse a otras feministas. Son indígenas y comparten la lucha de otros indígenas. Son indígenas y pueden oponerse a otros indígenas. No tengo una solución para esta ecuación. Y no me corresponde a mí tratar de resolverlo. Solo puedo hacer esta observación, desde mi propio punto de vista: la convergencia de los indígenas se construye a través de múltiples tensiones y esta unidad no cubre necesariamente y, a veces, se opone a la convergencia de los trabajadores, las mujeres o los gays y lesbianas a escala del conjunto de la sociedad. La opresión «nacional» y «democrática» de las poblaciones inmigrantes afecta poderosamente a su relación con los demás antagonismos que se cruzan con ellas como con el conjunto de la sociedad. Aunque los clivajes sociales y políticos que los atraviesan, al igual que al conjunto de la sociedad francesa, dan lugar a agrupaciones que abarcan los clivajes izquierda-derecha, feminista-sexista, progresista-reaccionario, etc., estos clivajes solo tienen sentido parcialmente, incluso en la mente de los activistas más radicales de origen inmigrante. Pues estas poblaciones se determinan en gran medida a partir de la opresión poscolonial que es la vida cotidiana de todas ellas. Es cierto que existe un gran riesgo de que la cuestión «nacional» lleve a relativizar otros conflictos. Lo serán aún más si los movimientos sociales blancos se resisten a abordar de frente la cuestión del poscolonialismo.

Lo confieso. Me opongo absolutamente a la escisión. Escucho a la activista africana hablar de su lucha contra la mutilación genital. Observo la mirada compasiva de la feminista blanca; oigo sus palabras de solidaridad carga-



das de petulancia colonial. No lo dice, pero lo dice igualmente: «Los occidentales estamos más evolucionados». Quiero ser por la escisión.

Lo confieso. No tengo religión. Escucho a este activista argelino que se desespera ante las revueltas asesinas en su país. Oigo al republicano blanco aconsejándole sobre el laicismo, al comunista blanco, «erradicador» por dos, hablándole de apoyar al ejército, al anarquista blanco alabando el ateísmo. No lo dicen, pero lo dicen igualmente: «Por fin, la independencia de Argelia...». Quiero ser un terrorista islámico.

El relativismo cultural. Lo confieso: estoy dispuesto a considerar que cortarle la mano a un ladrón es insoportablemente violento. Incluso acepto el término de práctica bárbara. Pero me niego a creer que la violencia inaudita del encierro en la cárcel sea una prueba de civilización. La barbarie también.

Si el anticolonialismo de la solidaridad es un internacionalismo, el anticolonialismo de los poscolonizados es a la vez un internacionalismo –simplemente, parafraseando a Marx, porque los poscolonizados no tienen propiamente una patria– y una especie de nacionalismo. Puede parecer extraño utilizar este término para construir un poder político autónomo cuando las poblaciones resultantes de la inmigración poscolonial son de orígenes diversos, pero de lo que se trata aquí es de subrayar que este anticolonialismo funciona en algunos aspectos como un nacionalismo –el nacionalismo de los pueblos oprimidos– con sus virtudes liberadoras, pero también con sus ambivalencias; un nacionalismo cortocircuitado por otras cuestiones, un nacionalismo paradójico como puede ser el feminismo de las «Blédardes».

Denunciar este «nacionalismo» como una regresión étnica, comunitaria o incluso racista, reprocharle su falta

de «internacionalismo», su «incomprensión» en la era de la globalización, donde las fronteras, las identidades particulares y las naciones carecen de sentido, es correr el riesgo de adoptar la postura del colono de izquierdas, tal y como la describe Albert Memmi:

Si la izquierda europea no puede sino aprobar, estimular y apoyar esta lucha, como toda esperanza de libertad, experimenta, sin embargo, una duda muy profunda y una real inquietud ante la forma nacionalista de estas tentativas de liberación. [...] El hombre de la izquierda no siempre se da perfecta cuenta del contenido social inmediato de la lucha de los colonizados nacionalistas. En resumen, el hombre de izquierda no reconoce en la lucha del colonizado, a la que apoya de antemano, ni los medios tradicionales ni los fines últimos de esa izquierda de la que forma parte». (Memmi, 1971 [1957]: 84-85)

Memmi añade:

[S]e encontró colocado ante una terrible alternativa: asimilando la situación colonial a cualquier otra, o tiene que aplicarle los mismos esquemas, juzgarla y juzgar a los colonizados según sus valores tradicionales, o tiene que considerar la coyuntura colonial como original y renunciar a sus hábitos de pensamiento político, a sus valores, es decir, a aquello precisamente que le ha llevado a tomar partido». (*Ibidem*: 86-87)

La izquierda y la extrema izquierda francesas parecen adoptar la primera postura. Incapaces de revisar sus cuadrículas de lectura para captar la especificidad del nuevo *indigénat* y su dinámica política, le aplican sus esquemas tradicionales de interpretación. Si el indígena pretende pertenecer a otro paradigma, es sospechoso de hacer retroceder el viento de la historia, para cuestionar los «logros» de las luchas de clase o feministas, para hacer aflorar cuestiones obsoletas. Se le pide que dé un ejemplo que no se exige a ningún otro francés. Se le insta a ser

«demasiado francés», más de la izquierda que los franceses, más feminista, más antihomóforo, más antisemita que los demás franceses. Tendrá que dar pruebas constantemente.

Al final, el indígena está llamado a conformarse con esta política progresista o revolucionaria a riesgo, si persiste en hablar su propio idioma, de despreciar a Marx, Simone de Beauvoir o Deleuze, de ser definitivamente rechazado en el campo de la reacción o del arcaísmo intelectual y político. «En el periodo de descolonización», escribe Fanon, «se apela a la razón del colonizado. Se les proponen valores seguros, se les explica prolijamente que la descolonización no debe significar regresión, que hay que apoyarse en valores experimentados, sólidos, bien considerados» (Fanon 2007 [1961]: 37-38). De ahí esos numerosos mandatos que, en boca de nuestros «amigos» más «comprensivos», se convierten en otras tantas súplicas: «¡Dígannos que no son antisemitas! ¡Prométannos que no son homóforos ni sexistas, que son realmente universalistas y que creen que “no debe haber restricciones en la religión!”». Escribidlo al menos una vez en una pancarta, en un comunicado o incluso en un mensaje de texto, pero decidlo para que os ayudemos a salir de vuestro aislamiento y a seguir militando con los compañeros que aún os entienden tan mal». A estas sospechosas peticiones, el nativo respondió: «¡Fuera!».

### **El objetivo del Movimiento de los Indígenas es la conquista de un territorio y la autonomía es ese territorio**

A diferencia de la situación colonial, es evidente que no hay un territorio material que reclamar por una mayoría oprimida ni un Estado independiente que construir.

Abdelmalek Sayad vio la principal diferencia entre la situación de los «emigrantes-inmigrantes» y la de los colonizados (Sayad 2001). El problema de la construcción de un poder político autónomo de la violencia anticolonial se plantea así de manera diferente en el marco poscolonial. Era el centro de la problemática fanoniana que veía en «el gendarme y el soldado» la encarnación de la relación colonial, mientras que «en las sociedades capitalistas», la educación, religiosa o laica, la formación de los reflejos morales transmitidos de padre a hijo, la honestidad ejemplar de los trabajadores condecorados después de cincuenta años de buen y leal servicio, el amor fomentado de la armonía y la sabiduría; estas formas estéticas de respeto al orden establecido crean en torno a los explotados un ambiente de sumisión e inhibición que aligera considerablemente la tarea de las fuerzas del orden. «En los países capitalistas, entre el explotado y el poder se interponen una multitud de profesores de moral, de consejeros, de “desorientadores”» (Fanon, 2007 [1961]: 33). En el contexto colonial, en cambio, el «intermediario» entre colonos y colonizados es el Estado como aparato puramente coercitivo. Ni la sociedad civil, ni el consenso, ni la hegemonía «alivian la presión, (ni) velan la dominación» como es el caso de la relación de clase burguesa-proletariado. En las colonias, la relación de explotación es inmediatamente de opresión y violencia. La política y la economía son indistinguibles. «En las colonias, la infraestructura económica es también una superestructura. La causa es la consecuencia: se es rico porque se es blanco, se es blanco porque se es rico» (*ibidem*: 34). Según Fanon, la relación colonial tampoco puede equipararse a la «sociedad precapitalista, bien estudiada por Marx». En efecto, «el siervo es de una esencia diferente a la del caballero, pero es necesaria una referencia al derecho

divino para legitimar esta diferencia de estatus», mientras que en las «colonias, el extranjero de otros lugares se impuso con la ayuda de sus cañones y máquinas. A pesar de la domesticación exitosa, a pesar de la apropiación, el colono siempre sigue siendo un extranjero» (*ibidem*). Se puede, por supuesto, discutir el análisis de Fanon sobre la relación colonial; pero lo importante aquí es precisar la situación poscolonial en Francia.

La cuestión de la violencia tampoco se plantea en la Francia poscolonial como en Estados Unidos, donde bandas armadas como el Ku Klux Klan sembraron impunemente el terror entre los negros, justificando, según Malcolm X, la autodefensa armada. La violencia contra los poscolonizados en la Francia actual está mediada por múltiples instituciones legitimadoras. La presión policial sigue ejerciéndose, pero es inconmensurable con la violencia colonial. La violencia poscolonial no es solo una violencia colonial eufemizada. La violencia contra los nuevos indígenas no constituye la «sustancia» de la relación poscolonial. Si, en el contexto colonial, el colono minoritario «sigue siendo siempre un extranjero», en el contexto poscolonial, es el poscolonizado quien es minoritario y sigue siendo extranjero, un «inmigrante de segunda o tercera generación». ¡La diferencia es enorme! La relación poscolonial continúa la relación colonial y al mismo tiempo la invierte sobre sí misma. A partir de ahora, la violencia, como pura coacción ejercida sobre los cuerpos, persiste, pero pasa a ser secundaria frente a la violencia social, cultural y simbólica.

Ante la renovada opresión, la violencia indígena también se metamorfosea. Se expresa en la resistencia a la «integración», en el confinamiento comunal o en los «suburbios» que se han convertido en territorio asediado. Es tanto el «indiferentismo político» como la interven-

ción en el campo de las luchas (intentos de organización más o menos autónomos, manifestaciones, ocupaciones, etc.). Es una huelga de hambre –violencia contra uno mismo– y un motín –violencia contra cualquier encarnación de la sociedad poscolonial–. Es la frustración y la agresión social.

Así, al contrario de lo que se ha leído aquí y allá, el Llamamiento del Indígena no es un simple «grito», una fórmula paternalista que aplaca su violencia y de alguna manera la excusa. El Llamamiento es exactamente un acto de violencia que responde a la violencia sufrida. Un motín simbólico. Pero también es una gran carcajada similar a la de Gamai Abdel Nasser cuando anunció la nacionalización del Canal de Suez ante la multitud egipcia; ¡una carcajada liberadora que podría incluirse naturalmente en una antología de la violencia!

La violencia y el territorio están íntimamente ligados. En el contexto poscolonial, la noción de territorio también se plantea en términos diferentes, lo que no significa que esté completamente desconectada de su significado en la situación colonial. El territorio no es, de hecho, pura materialidad, un pedazo de tierra que produce verduras, algunas sandías y zinc (y al que, posiblemente, se le atribuye un valor afectivo o sagrado...)<sup>57</sup>. El territorio es también un vínculo social, una mediación entre personas. Es el lugar de una «convivencia» histórica. El territorio es una relación social que se construye en el espacio, pero también en el tiempo con las generaciones anteriores, los antepasados, la «historia»; las relaciones en el tiempo son a su vez media-

---

57. Los argelinos deseaban reconquistar este territorio como vínculo social. El movimiento nacional le ha dado una formulación inspirada en las nociones francesas de Estado-nación convirtiéndolo en territorio nacional.

ciones de las relaciones sociales en el espacio. Son la historia aún activa de estas relaciones. Entender el papel del territorio es entender cómo hay en cierto modo un territorio que conquistar para las personas de origen inmigrante en Francia, que están excluidas de la historia y de la ciudad, que están llamadas a olvidar su historia y a integrarse en otra historia. La amputación del vínculo social es también la exclusión del territorio colectivo, el confinamiento en el territorio de los suburbios, las escaleras y los sótanos, el confinamiento en una reserva desterritorializada. Sidi Mohamed Barkat podría escribir que no es necesario poner a los indígenas en una reserva: el cuerpo del nativo es su propia reserva. Es negro y su negritud es su reserva. Solo puede abandonar su cuerpo de reserva rompiendo el vínculo social que ha transformado su cuerpo en reserva.

A través de su territorio, el colonizado busca reconquistarse a sí mismo. El ser humano es su propio territorio. Un camerunés que emigra dirá «me buscaré a mí mismo» porque está perdido en su país antes de estarlo en el otro. Cuando hablamos de dignidad, ese valor difícilmente identificable que está en la base de todas las revueltas radicales es a la dimensión humana del ser humano a la que nos referimos. Es a sí mismo como ser humano a quien el colonizado quiere encontrar a través de su territorio. Las poblaciones poscolonizadas están totalmente desprovistas de territorio (si no, para algunos, los territorios alterindígenas y espirituales de la Ummah o, más concretamente, Palestina). Quieren reclamar su territorio simbólico, es decir, ellos mismos, es decir, un vínculo social liberado de la dominación poscolonial.

El territorio es constitutivo de la identidad y, a su vez, la identidad puede convertirse en territorio.

Es hora de volver al supuesto comunitarismo que se atribuye constantemente a los negros y a los árabes en

Francia. Lo que importa sobre todo es saber por qué se hace esta acusación. Nunca se utiliza contra los portugueses, los italianos o incluso los chinos, que sin embargo viven en suelo francés en comunidades relativamente estructuradas. En el juicio contra el *Appel des indigènes*, el delito de comunitarismo fue obviamente uno de los elementos clave del caso. Sin embargo, los indígenas de la República son fuertemente anticomunitarios. No porque se inscriban en esa concepción de la República basada en el individuo atomizado que excluye toda forma de solidaridad intermediaria entre el individuo y el Estado, sino, sencillamente, porque impugnan la supremacía de una comunidad particular, aunque mayoritaria, sobre el resto de la población. El Movimiento de los Indígenas es culpable de comunitarismo precisamente porque intenta romper el comunitarismo blanco dominante<sup>58</sup>. El Movimiento de los Indígenas comete el pecado imperdonable de querer reunir a los árabes, a los negros africanos o a los antillanos, a los blancos de todos los orígenes, a los creyentes de diversas confesiones, a los no creyentes, más allá de sus comunidades, contra el comunismo blanco.

Y sin embargo... ¡Y, sin embargo, aquí también hay que confesar!

Si la acusación de comunitarismo lanzada contra las feministas en los años 1970 y luego contra los homosexuales en los años siguientes parece absurda y se asemeja a la acusación de «corporativismo» que durante mucho tiempo se ha lanzado, y a menudo se sigue lanzando, contra el movimiento obrero, hay que admitir que el planteamiento indígena no tiene relación con la noción

---

58. Sobre la cuestión del comunitarismo «galo» («*gaulois*»), el libro de Laurent Levy es bien explicativo (Levy, 2005).



de comunidad. ¡Hay comunitarismo dentro del anticomunitarismo indígena y uno no puede separarse del otro!

Cuestionar esta paradoja es volver, con Sayad, a la naturaleza del vínculo poscolonial. El problema de la inmigración, como simple desplazamiento de mano de obra sin trabajo, se ha limitado, señala el sociólogo, a las condiciones de adaptación a la sociedad de acogida. Esto ha llevado a ocultar los significados políticos y culturales que se han hecho cada vez más evidentes desde que lo provisional está destinado a convertirse en definitivo con el asentamiento de las familias y su reproducción *in situ*. Arrojado de un espacio a otro, de un conjunto de temporalidades a otro, el inmigrante solo está allí temporalmente y, al mismo tiempo, está allí para siempre. «Característica fundamental de la condición del emigrante, la contradicción temporal que lo habita acaba imprimiendo su huella en toda su experiencia y en su conciencia del tiempo. Revuelto entre dos “tiempos”, entre dos países, entre dos condiciones, es toda una comunidad que vive como en “tránsito”» (Sayad, 2001: 93). No se limita a pasar de un territorio a otro, sino que se desprende de una parte de su territorio y se lleva otra. Está en un territorio que es suyo, porque está allí, pero que no es suyo porque es rechazado. Este trozo de territorio que lleva a cuevas está formado por retazos, fragmentos, restos de formas de vida y de relaciones sociales. Es una cultura que mantendrá viva uniéndose a otros inmigrantes como él, del mismo país o incluso del mismo pueblo. Este «comunitarismo» espontáneo es una de las principales mediaciones, que le permite estar sin estar del todo en la sociedad que le acoge sin acogerle realmente. La comunidad de sus compatriotas, que ejerce de mediadora entre la sociedad de origen y la de acogida, le ayuda a «superar las contradicciones inscritas en la condición de emigrante, pero redoblándolas» (*ibidem*).

El inmigrante intenta así reconstruir un vínculo social roto a través de la comunidad de compatriotas, o a través de la comunidad de fe, las formas primarias e ilusorias de la reconquista del territorio. Pero este vínculo está permanentemente deconstruido por una doble exclusión, del país de inmigración y del país de emigración. Los hijos de la inmigración «están hoy “divididos” entre la nación de su inmigración (y su nacionalidad) y la nación [...] de la re-inmigración de sus padres (y su nacionalidad, la de sus padres)». Del mismo modo, añade Sayad, que «toda Argelia había sido “dividida” entre la nación conquistadora (y su nacionalidad impuesta) y la “nación” conquistada (y su “nacionalidad” negada, prohibida)» (Sayad, 2001: 127). El vínculo postcolonial sitúa así a las personas de origen inmigrante, y definitivamente establecidas en Francia, en una posición conflictiva en la que, para existir, se ven a la vez atrapadas por la ilusión de estar con aquellos cuyos orígenes comparten –y cuyo desamor comparten– y absorbidas por esta otra ilusión: integrarse en este nuevo mundo que, en realidad, se les está cerrando.

El Movimiento de los Indígenas de la República (*Mouvement des indigènes de la République*) es un reflejo de esta paradoja. Y no puede escapar completamente de ella, aunque intente superarla políticamente cristalizando una identidad de lucha indígena. El imperativo de la reconquista territorial dentro del propio tejido del territorio poscolonial está perforado de contradicciones como un queso suizo. Los poscolonizados no pueden escapar completamente de su condición de poscolonizados mientras persista el sistema poscolonial. Puede parecer una obviedad, pero conviene recordar estas banalidades: antes de reprochar a los individuos que se agrupen por afinidades (culturales, religiosas, de orientación sexual, o de otro tipo) –lo que nunca deberíamos reprocharles– ¡debería-

mos preguntarnos si la sociedad en la que viven no tiene tendencia a encerrarlos!

### **La historia es un territorio**

Desgarrado entre dos territorios que se escurren bajo sus pies, el colonizado desaparece de la escena de la historia: «La más grave carencia que sufre el colonizado –escribe Albert Memmi– es la de *encontrarse situado fuera de la historia y fuera de la sociedad*» (Memmi, 1971 [1957]: 155), y añade: «Deja de verse sometido a la historia...» (*ibidem*: 156). El poscolonizado queda «fuera de la historia» y «fuera de la sociedad». Para volver a la historia, debe venir a la política; para volver a la política, debe reapropiarse de la historia. La historia es territorio. La historia es un vínculo social. La historia es la ciudadanía. Dejar de ser objetos de la política para convertirse en sujetos políticos, recuperar un lugar en la historia y en la ciudad, ese es el objetivo de las luchas indígenas.

«Esta gente siempre muestra a África de forma negativa: “Salvajes de la selva”, “caníbales”, “sin civilización alguna”. Y esta imagen era tan negativa que era negativa a tus ojos y a los míos, y la odiábamos. No queríamos que nadie nos hablara, por poco que fuera, de África, y menos aún queríamos que nos llamaran africanos. Al odiar a África y a los africanos, acabamos odiándonos a nosotros mismos sin darnos cuenta: no se pueden odiar las raíces de un árbol sin odiar el árbol. No se puede odiar lo que viene sin acabar odiándose a sí mismo. No podéis odiar a África sin odiaros a vosotros mismos. [...] En la medida en que tu comprensión y tu actitud hacia África se vuelvan positivas, descubrirás que tu comprensión y tu actitud hacia ti mismo también se volverán positivas. El hombre blanco lo sabe, y nos

anima muy astutamente a odiar nuestra identidad y carácter africanos» (Malcolm x, 2002: 205). Los mitos históricos sobre el estancamiento y la decadencia de la civilización árabe y/o musulmana forman parte de este mismo deseo. Las numerosas campañas de estigmatización del islam no son una excepción. En el mismo sentido, la ambición indígena de redescubrir una historia oscurecida se equipara a un «culto a los orígenes».

«El mundo puede acabar ahogándose en su propio vómito, o muriendo de una sobredosis de memoria. Como si se olvidara la imposibilidad de vivir sin olvidar», escribe Daniel Bensaïd (2005: 10). ¡Por lo tanto, el vómito! Por desgracia, la preocupación parece más que justificada a la vista de los horrores que la «modernidad» trae al mundo. Pero ¿cómo exigir a quienes lo han olvidado todo, a quienes se les obliga a olvidarlo todo para oprimirlos mejor, que renuncien a recordar? Porque, «es en los momentos de crisis –como señaló Sayad– en los momentos de mayor ruptura –y no hay ruptura más grande, más dolorosa, más dramática que la que provoca la *emigración* de la tierra natal y la *inmigración* a otra tierra extranjera–, cuando más se necesita la historia de las raíces; como la historia de la “genealogía” o, mejor aún, de la ancestralidad» (Sayad, 2002: 11).

Para nosotros, los indígenas, no se trata de magnificar sino de recuperar nuestra historia para reconocernos. Juzgar el pasado lejano con las categorías jurídicas e intelectuales del presente no tiene mucho sentido, pero ¿cómo podemos ocultar las profundas heridas que se abren paso en nuestros cuerpos y mentes; cómo podemos dejar de ver que ese pasado sigue determinando nuestras historias colectivas e individuales? ¿Cómo podemos ocultar que siglos de esclavitud siguen pesando en el destino del mundo? Todavía no ha llegado el momento de «crear

una “memoria común” unificadora», como desearía Alain Gresh (2001), aunque quizás tenga razón al considerarla como la condición para una futura «reinención de una identidad francesa». Ciertamente, no es el sueño lechoso de la «reconciliación de los corazones» o el apareamiento de los «recuerdos magullados», como podemos escuchar aquí y allá. Al criticar el «*Appel des indigènes*» en *Le Figaro*, Benjamin Stora afirma que ahora se trata de «entrar en el sufrimiento del otro».

«Entrar en el sufrimiento del otro». ¡Pff!

No iremos a depositar una corona de flores en la tumba de los pobres desgraciados que la República mandó a matar en Indochina, aunque, a cambio, se ofrezcan flores republicanas en homenaje a los vietnamitas muertos en combate. No todas las historias son iguales. A Francia le corresponde admitir finalmente que Diên Biên Phu es su propia victoria, ya que es una victoria contra el colonialismo. Ahí es donde reside el verdadero universalismo.

Frente a la historia colonial que la República reproduce constantemente, una historia que excluye y estigmatiza, se trata de oponer hoy otra lectura de la historia que reconozca la historia de los vencidos y nos reintegre en la historia del mundo. «La escritura de la historia legítima es un poder del que hay que apropiarse ahora», escribe Abdelalli Hajjat, que dirige el colectivo lionés «Aquí y allá». Contra la memoria «asimilada, rota y ambivalente», hay que reconstruir nuestras identidades, no desenterrarlas ni «purificarlas» (Hajjat, 2003). La «reinención» del islam, a la que algunos se aferran (aunque suponga la idealización de su historia), surge de este mismo deseo. La historia para reconquistar es también la historia de los padres inmigrantes. «La colonización es el padre derrochado y el yo humillado», escribió acertadamente Jacques Berque.

En su balance del periodo de las Marchas, Said Bouamama mostró cómo «los medios de comunicación y el mundo político, al apoderarse del término “*beur*”<sup>59</sup>, lo orientan hacia un significado de ruptura con la generación de los padres» (Bouamama, 1994). «La historia de la inmigración está cargada de indignidad», señala Habdellali Hajjat (2005: 90). «Nuestros padres no existen históricamente», añade (*ibidem*). «Tenemos así la impresión de un fenómeno espontáneo, estos indígenas convertidos en inmigrantes aparecen casi de la nada, para trabajar, y solo para trabajar». «Todos tenemos recuerdos de reuniones familiares en el campo en las que no conocemos a la mitad de los miembros porque son muchos. Rara vez conocemos nuestros vínculos familiares con tal o cual persona. ¿Quién de los herederos conoce la historia del país de origen de sus padres? ¿Por qué se fueron al exilio (ya que se trata de un exilio)? ¿Cómo llegaron a Francia? ¿Qué acogida recibieron? ¿Cómo vivieron las guerras de independencia? No es raro que un niño no sepa que su madre o su padre participaron activamente en la lucha por la independencia. [...] Cada generación parece haber tenido su propia experiencia, pero sin una verdadera transmisión intergeneracional» (Hajjat, 2003). Pide que se restablezca la comunicación, que se llenen las brechas de la memoria, «que se construya lo que se niega, que se iluminen las zonas de sombra (y las hay) de la historia de la inmigración, y que se restablezca. Para que podamos estar orgullosos de nuestros padres. No eran los trabajadores que constantemente inclinaban la cabeza. No

---

59. Nota de los editores: persona nacida en Francia con orígenes familiares en Marruecos, Túnez o Argelia. La palabra puede ser usada con connotación racista, similar a la palabra «moro» en castellano.

eran miserables. Lucharon, por su país de origen, por sus vidas, pero, sobre todo, por sus hijos. Muchos nos dicen que esto es lo que les queda. Los herederos de la inmigración poscolonial deben estar orgullosos de sí mismos y ser dignos de su herencia» (*ibidem*). Este imperativo es incomprensible para la izquierda, que «odia a la familia». Queda perpleja ante las palabras escritas en el cartel de los Pueblos Indígenas de la República que anuncia la marcha del 8 de mayo de 2005: «Nuestros padres, nuestras madres, han sido humillados...».

La historia de las luchas de los inmigrantes y de los hijos de los inmigrantes encuentra pocos relevos para su transmisión. Los poscolonizados están relegados a los márgenes de la ciudad; sus luchas están igualmente relegadas a los márgenes del campo de los estudios legítimos. Su discontinuidad en el tiempo y su fragmentación organizativa también dificultan la acumulación de experiencia y memoria. Sin embargo, la necesidad de volver a tejer los hilos de esta historia destrozada ha sido una preocupación constante de los movimientos de inmigración.

Este era ya uno de los objetivos de la agencia de información Im'médias en 1983 y luego, a finales de los años 80, de la asociación «Mémoire fertile». El llamamiento a un «Estado general de las asociaciones de origen y de los barrios de inmigrantes», reunido en Estrasburgo el 12 de octubre de 2001, afirma: «El movimiento [...] busca nuevas vías para emanciparse del plomo del asimilacionismo, más allá de las múltiples formas de resistencia. Esto implica una introspección de uno mismo, de sus diversos componentes, y una reapropiación de la propia historia». El MIV expresa una preocupación similar: la importancia de la «memoria» está determinada por la necesidad de «restablecer el hilo entre los jóvenes controlables, mañana, tarde y noche» y las luchas inmigrantes del pasado, de

restablecer el vínculo entre las luchas de ayer, las de los padres, las luchas de hoy y las que vendrán. La «memoria colectiva» es el cemento, por así decirlo, de «la unidad de la lucha por la dignidad de los inmigrantes y sus hijos en Francia». Su reconstrucción es esencial para contrarrestar los «intentos de ciertas organizaciones antirracistas de dividir un movimiento “molesto” para monopolizarlo mejor. Su enfoque consiste en minimizar el papel de los inmigrantes en las luchas, procede por amnesia y expulsa a los verdaderos actores de la esfera política»<sup>60</sup>. El trabajo sobre la historia tiene así también una función de lucha contra la «recuperación» por parte de las diversas fuerzas presentes en el campo político o la ocultación oficial, es decir, en definitiva, la institucionalización y la pérdida de autonomía.

### **Pasado-presente-futuro**

El tema de la «memoria», ya presente en el ámbito editorial y apoyado por diversas asociaciones y personalidades, resurgió con fuerza al día siguiente de la publicación del Manifiesto de los indígenas de la República (*L'Appel des indigènes de la République*)<sup>61</sup>. Sin embargo, al centrarse

---

60. Cf. Mouvement de l'Immigration et des Banlieues: «Une mémoire de lutte».

61. En este contexto, es preciso destacar las numerosas movilizaciones en torno del tema de la esclavización. La emergencia de los indígenas de la República fue contemporánea de escándalos provocados por las declaraciones intempestivas y cuestionables de Dieudonné. Expresión de la rabia de la población negra, estas reacciones contribuyeron a confundir el debate. Por un lado, al focalizar en la comunidad judía la responsabilidad de una situación que nada tiene que ver con el judaísmo, y, por otro lado, al sugerir una culpabilidad colectiva y hereditaria de los franceses por el comercio transatlántico de esclavizados negros. Se puede apreciar inmediatamente que no he utilizado la fórmula mágica del antisemitismo. No obstante, esta noción se ha deshistoricizado. No se puede consi-



en esto, se corre el riesgo de oscurecer la relación entre las opresiones actuales y las pasadas. En el mejor de los casos, se reducen a la influencia del imaginario colonial. El tema de la memoria y el reconocimiento de los crímenes coloniales puede constituir, en efecto, un ángulo de contraataque por parte del mundo blanco, despojando una vez más a los principales afectados de sus luchas, en beneficio de una polémica dentro del mundo blanco sobre la sola necesidad de revisar críticamente el pasado y reconocer ciertos crímenes. A cambio, se pediría a los colonizados que reconocieran que no todo era malo en la colonización (¡habría permitido «encuentros»!) y que ellos mismos no eran muy sabios al masacrar a civiles «inocentes» o al masacrarse entre ellos. Desde una perspectiva indígena, la memoria solo tiene sentido si se articula con una crítica radical de la situación poscolonial a la que se enfrentan hoy.

Si invocamos la historia, no es solo para reconstruirnos a nosotros mismos, es también para deconstruir la historia de Francia. En efecto, son los republicanos de derecha o de izquierda quienes se sacrifican al mito de los orígenes, reduciendo la esclavitud y la colonización a meras bifurcaciones malignas de una República virtuosa

---

derar la hostilidad contra los judíos por el hecho de ser judíos como un fenómeno eterno, universal, ahistórico, esto es, asumiendo en todas partes el mismo significado. Además, hoy está cargada de un significado particular que buscar estigmatizar a los árabes/musulmanes y los negros, y denunciar de manera general toda protesta contra el Estado sionista. Mismo que ustedes piensen que su antisemitismo es universal. Su sentimiento de culpabilidad no es el nuestro. No tenemos nada que ver con eso. Dreyfus, es su historia. Vichy, es su historia. En el mejor de los casos, les podemos reprochar a nuestros antepasados haber experimentado, a sus expensas, los primeros campos de internamiento (ver: Lecourt Grandmaison, 2005). En cuanto a la tesis del «complot judeo-sionista», efectivamente existente y que impide a algunos de nosotros reconocer a la República colonial como el verdadero opresor, no puede ser asimilada al antisemitismo que ha marcado históricamente a Francia.

en su principio. En efecto, son los republicanos, de derecha y de izquierda, los que se sacrifican al mito de los orígenes sacralizando una «nación francesa» como portadora de los derechos del hombre, de lo universal y en adelante de la «laicidad». Es en nombre de «nuestros valores», como se dice, que la República construyó el imperio colonial; es en nombre de «nuestros valores» que hoy se pide a los hijos de los inmigrantes que se fundan en el «crisol francés» y se integren. Imponer el debate sobre la historia de la República, es decir sobre la República, en carne, hueso y pelo, pero también, por supuesto, resucitar a los republicanos antiesclavistas y anticoloniales, es derrotar una concepción dominante de la nación que sigue activa en la relación con las poblaciones de origen inmigrante y que se reproduce continuamente a través de la lectura dominante de la historia de Francia (y, más ampliamente, del «Occidente» ahora mal llamado «judeo-cristiano») (Bessis, 2003). Algunos de los eventos que los pueblos indígenas de la República organizan o a los que se suman forman parte de esta voluntad de reconstruir/deconstruir la historia hegemónica. A los pueblos indígenas de la República no les sirven las conmemoraciones que congelan el pasado para olvidarlo mejor y ocultar sus efectos duraderos. Cierren sus museos, retiren sus placas conmemorativas y tráguense sus indultos de chulo. La historia no es negociable. Tampoco puede el presente.

Los indígenas conmemoran en primer lugar para rendir homenaje a sus muertos. A todos aquellos, de Madagascar, Senegal, Túnez y otros lugares, masacrados por las tropas coloniales. Conmemorar es recordar; es dar nueva vida a los muertos; es rehabilitar su lucha; es dar a los muertos su dignidad; es darles justicia. Conmemorar es borrar simbólicamente su dolor; es transformar a las víctimas en héroes. Los indígenas se niegan a olvidar

porque olvidar sería hacer inútiles esas muertes. Olvidar sería asesinar por segunda vez a los manifestantes del 17 de octubre. No cultivamos el culto a los ancestros y a los muertos, pero estamos apegados a ellos. Desde el punto de vista de la razón materialista y abstracta, no hay justificación para ello... ¿Sería absurdo? Desde el punto de vista de la razón social, moral, histórica y emocional, todo lo hace necesario. El vínculo que nos une a estos muertos, es decir, a su historia, forma parte del vínculo que nos une a la vida, a los demás en el tiempo presente y a los que vendrán. ¿Valores obsoletos o incluso reaccionarios manchados de religiosidad? Tal vez desde el punto de vista de la civilización capitalista materialista y de los izquierdistas que proceden de ella hasta la caricatura, creyendo que llevan a cabo el «desencanto del mundo» hasta el final. Pero los indígenas no creen que los muertos estén muertos y que «se mueran». Lejos de ser un rito vacío y apolítico, el homenaje a los muertos es un rito (¿pero hay que deshacerse de los ritos para ser libres?), un rito político y espiritual, ¡sí, espiritual! ¡El Misterio! Los indígenas se conmueven cuando piensan en sus muertos, y los muertos se conmueven cuando los indígenas piensan en ellos; ¡no importan los que piensan que esto es ridículo!

Rendir homenaje a estos muertos es perpetuar su memoria, continuarlos; es transformar a estos muertos en actores de las luchas actuales que son la continuación de sus propias luchas. No hay espíritu de venganza. No hay «paz de los valientes» ni «reconciliación». Transformar el mundo. Para sentirse bien, simplemente.

Por lo tanto, la Marcha del 8 de mayo de 2005 no fue concebida como una simple conmemoración de la carnicería de Sétif y Guelma. Ciertamente, no se trataba de exigir ningún arrepentimiento a la República, sino de seña-

lar la paradoja republicana. «8 de mayo de 1945. Un día de fiesta, un día de luto» era la bandera de los indígenas. Un día de fiesta para la Francia, finalmente liberada de la ocupación nazi; un día de luto para los argelinos colonizados, aniquilados por miles por haberse manifestado contra la ocupación francesa. Día de luto para todos los colonizados. Una vez barrido el infame régimen de Vichy, los soldados de la República recuperaron su afán colonialista en Madagascar y en otros lugares. Al apelar a otros movimientos de lucha de los inmigrantes o a los movimientos comprometidos contra el neocolonialismo en sus propios países, las *Indigènes de la République* intentaron vincular estos acontecimientos del pasado con los del presente. Frente al memorial empapado de formol, se trata de historizar y contextualizar el racismo específico que sufren las personas de origen inmigrante para abrir el camino a un futuro en el que podamos afirmar: el fenómeno *indigénat* ya no existe.

### **Desarrollar un poder político autónomo**

«Es un enfoque intelectualista», dicen algunos, mientras que otros, a veces muy intelectuales ellos mismos, van más allá: «Un verdadero movimiento debe partir de los trabajadores inmigrantes y de los barrios obreros». ¿Por qué negarlo? El Movimiento los Indígenas es un movimiento intelectual. Pero ¿no hay un cierto paternalismo en considerar que la gente solo es capaz de entender y movilizarse en una emergencia, en lo concreto inmediato? Si su movilización es política, lo sería «objetivamente», por sus efectos, en la incompreensión y en la inconsciencia. El conocimiento sería solo conceptual, reservado a los intelectuales, maestros de la «complejidad».

El Movimiento de los Indígenas no pretende ser la «expresión» de los suburbios y no podría, aunque quisiera, organizar en su seno la multitud de «malestares» y revueltas de las poblaciones de origen inmigrante. Estos se expresan por sí mismos, se organizan por sí mismos, cuando pueden, y nadie está en condiciones de conducirlos desde el exterior. Se desarrollan según sus propias exigencias, según sus propios métodos y ritmos. Se organizan como quieren/pueden. A veces queman coches. Negocian su relación con el campo político blanco según sus propios imperativos, que conocen mejor que nadie. Los problemas inmediatos de unos no son necesariamente los problemas inmediatos de otros.

Pero la construcción de una relación de fuerzas capaz de provocar el cambio implica inevitablemente intervenir en el campo político global. El equilibrio de poder no se construirá solo en las luchas locales y sectoriales. Mogniss Abdallah lamenta, con razón, que «los herederos más perseverantes (de la época de las Marchas) no consiguen desprenderse de una tendencia a volverse cada vez más locales, o incluso micro locales» (Abdallah, 2004: 102). Teorizar sobre este repliegue, en nombre de la primacía que debe darse a la apropiación de sus luchas por parte de los más interesados, o del riesgo de que la intervención en el campo político global comprometa inmediatamente al movimiento en el peligroso espacio en el que las poderosas fuerzas de absorción del sistema amenazarán su autonomía, suena como una admisión de fracaso. El miedo es legítimo y el riesgo real. La desposesión está siempre presente pero la huida del espacio político condena a la impotencia. La oposición absolutizada entre las reivindicaciones particulares y la totalización dentro de una perspectiva política global es inútil. Al igual que la oposición fetichizada entre organización y autoorgani-

zación. La política subversiva es una búsqueda constantemente renovada de la mediación, con las manos en el barro. Está atrapada en ecuaciones paradójicas que solo pueden resolverse en las prácticas, que son en sí mismas equívocas. La política subversiva navega en la cresta.

El Movimiento de los Indígenas no es un movimiento contra el racismo en general; no es solo un movimiento contra la discriminación, considerada como situaciones particulares que no forman parte del *sistema*. Apoyando las iniciativas de otros colectivos o por sus propios medios, el Movimiento de los Indígenas exige y seguirá exigiendo el fin de la violencia policial, que los extranjeros tengan derecho a voto, que se abran las fronteras, que se ponga fin a la sobreexplotación, a la discriminación social, política, religiosa y cultural que sufren los inmigrantes y sus hijos. Los indígenas tratan de aprovechar las oportunidades, de ejercer la presión más fuerte, de aprovechar las configuraciones políticas más favorables para construir contrapoderes como puntos de apoyo que les permitan ejercer influencia y arrancar nuevas leyes que mejoren la situación de los poscolonizados. Pero una serie de nuevas leyes no anulará las condiciones prácticas, las lógicas múltiples, los mecanismos invisibles, que producen y reproducen el poscolonialismo. El Movimiento de los Indígenas sabe muy bien que la realidad del mundo blanco absorberá rápidamente sus reformas en su normalidad poscolonial. «Los negros necesitan urgentemente una educación adecuada, una buena vivienda y puestos de trabajo, y los apoyaré en su lucha por obtenerlos», escribió Malcolm x, «pero les diré que, aunque son necesarios, no pueden ser la solución al problema principal de los negros» (Malcolm x, 2002: 52). Y el principal problema de los negros en Francia es la República postcolonial. El Movimiento de los Indígenas trabaja para

que las personas con origen en la colonización y la inmi-gración recuperen su dignidad como seres humanos. Lo poscolonizado se define por su negatividad. El poscoloni-zado es un ser negativo, un ser menos, un ser privado de lo que es. El poscolonizado está decidido a volver a ser un ser positivo. La dignidad es el objetivo del movimiento.

Por lo tanto, la ambición de los Pueblos Indígenas de la República no es liderar o sustituir otros espacios de lucha. El Movimiento de los Indígenas es en sí mismo solo un espacio de lucha entre otros. Su especificidad es contribuir, desde su propia lectura de la realidad, a la vinculación de la pluralidad de movilizaciones. Si las con-quistas parciales son siempre bienvenidas, el motor del cambio será la dinámica de la lucha –la descolonización no se logrará exclusivamente *a través* de la lucha, sino *en* la lucha– y la problemática política que la informa. No es un programa, sino un problema. «Si se da a la gente una comprensión completa de su situación y sus causas fundamentales, creará su propia agenda; cuando la gente crea una agenda, hay acción. Cuando estos “líderes” crean un programa, no hay acción» (*ibidem*: 159). Los pueblos indígenas no tienen un «programa» ya hecho, ningún «proyecto de sociedad» elaborado en una biblioteca. Su ambición es «solo» abrir brechas en los marcos dominan-tes para que otras alternativas puedan tomar forma. Quie-ren, a través y en las luchas, construir nuevas relaciones de poder que hagan cambiar de bando al «realismo», aflo-jar las garras de los pensamientos encorsetados y liberar los caminos del cambio.

El Movimiento de los Indígenas no pretende homo-geneizar las luchas, como pretendería una «vanguardia» ideológica, sino «actuar como multiplicador de las formas y contenidos» de las luchas, para «establecer conexiones, referencias, complementariedades entre ellas» (Vincent y

Vakalouolis, 2003), a tejer solidaridades que permitan que estos diferentes flujos converjan en una dinámica común antipostcolonialista; no actúa para llevar la «conciencia» a los que no la tienen, ni para proyectarles la imagen de una alternativa a realizar ganando terreno en el espacio político, sino para favorecer el despliegue de las potencialidades de la protesta, para federar las resistencias más diversas de modo que las luchas sean portadoras de un conocimiento más amplio de la sociedad y del sistema de dominación. Se basa en la premisa de que la acción colectiva no resulta de la absorción de lo singular por lo colectivo, sino de la alquimia de las singularidades. El Movimiento de los Indígenas no es un «movimiento de movimientos»; tiene la ambición de existir como una singularidad en la red de una pluralidad de marcos de intervención heterogéneos e incluso heteróclitos que trabajan para que el movimiento social de las poblaciones de origen inmigrante se convierta en un poder político autónomo capaz de influir en las reconfiguraciones actuales.

El Movimiento de los Indígenas, como tal, es un movimiento político. Político e intelectual.

A través de sus movilizaciones, desafía, cuestiona y abre un espacio crítico para la renovación y las alternativas. Al introducir elementos de crisis en la política institucional, al liberar formas y contenidos que van más allá de ella, intenta exponer los eslabones débiles de la sociedad poscolonial, liberar puntos de ruptura susceptibles de interrumpir el funcionamiento normal del sistema, de desestabilizarlo, de crear desprendimientos, de provocar temblores sísmicos.

Crea tensión; ella misma está en permanente tensión. El Movimiento de los Indígenas es un laboratorio. Los indígenas rompen los consensos, sacuden a los enemigos, a los amigos y a los falsos amigos; ahondan en la incom-



prensión porque la incomprensión crea interrogantes, preocupaciones, disuelve las certezas, erosiona el «*habitus*», socava el «pensamiento de Estado» y el pensamiento en general.

Los indígenas son el aleteo de las alas de la mariposa.

Podemos tener la legitimidad para defender nosotros mismos nuestros derechos más básicos, pero no debemos aventurarnos solos en la arena política mundial. Y, sobre todo, según nuestros propios ritmos, nuestras propias prioridades y los medios que elijamos. En un momento dado, Martin Luther King, a pesar de su preocupación por ganarse la confianza de los blancos, utilizó frases sobre las que algunos antirracistas deberían reflexionar: «En primer lugar, debo decirles que los blancos moderados me han decepcionado mucho. Casi he llegado a la desafortunada conclusión de que el gran obstáculo para que los negros luchen por su libertad no es el miembro del Consejo Ciudadano Blanco o el miembro del Ku Klux Klan, sino el hombre blanco moderado más apegado al “orden” que a la justicia; que prefiere una paz negativa resultante de una falta de tensión a una paz positiva resultante de una victoria de la justicia, que repite constantemente: “Estoy de acuerdo con vosotros en los objetivos, pero no puedo aprobar vuestros medios de acción directa”; que cree que puede fijarnos, como buen paternalista, un calendario para esta nueva etapa de liberación humana; que cultiva el mito del “tiempo que os conviene” y aconseja constantemente al negro que espere “un momento más oportuno...”» (King, 1964). Malcolm x no habría negado estas frases. En la misma línea, denunció a los «amigos» de los negros que les aconsejaban no desviarse de la norma: «Lucha solo dentro de las reglas fundamentales establecidas por aquellos contra los que luchas» (Malcolm x, 2002: 202). Les aconsejan, con sus narices llenas de preocupación, que no se aíslen.

Los indígenas anularán las reglas de los blancos; incendiarán las normas de la supremacía blanca. Por su bien y por el de toda la sociedad. *Sí, los indígenas tienen «olores»; apestan a azufre.* Se trata de escapar de la lógica poscolonial, de encontrar la manera de detener sus mecanismos y desregularla. Se trata de transformarse radicalmente imponiéndose donde no se tiene derecho a estar, no asimilándose a las normas dominantes, sino rompiendo los códigos intelectuales y políticos, tratando de sustraerse a las relaciones de poder poscoloniales reproducidas por el Estado. El objetivo es no caer en la trampa de una simple reivindicación, de una conquista de posiciones institucionales o de una oposición «identitaria» o cultural. Se trata de impulsar una dinámica que permita escapar del Estado (racista), invertir la dialéctica blanca del campo político.

*¿Utopía?* Sin duda. La política de los dominados es el arte de lo imposible...

## Bibliografía

- Abdallah, Mogniss (2004) «La Marche per la Égalité. Une mémoire à restaurer». *Hommes & Migrations*, 1247, pp. 99-104. Disponible en: [https://www.persee.fr/doc/homig\\_1142-852x\\_2004\\_num\\_1247\\_1\\_4132](https://www.persee.fr/doc/homig_1142-852x_2004_num_1247_1_4132)
- Baldwin, James (2022 [1962]) *Otro país*. Madrid: Tres Puntos Ediciones. [Edición en francés: *Un outre pays*. París: Gallimard/Folio. 1996].
- Bensaïd, Daniel (2005) *Fragments Mécréants*. París: Éditions Lignes.
- Bessis, Sophie (2003) *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*. París: La Découverte.
- Bouamama, Saïd (1994) *Dix ans de marche des beurs, Chronique d'un mouvement avorté*. París: Desclée de Brouwer.
- Césaire, Aimé (2005 [1950]) *Discurso sobre el colonialismo*. *Guaragua*, 9 (20), *La negritud en America Latina*, pp. 157-193. [Edición en francés: *Discours sur le colonialisme*. París: Présence Africaine. 1994].
- Fanon, Frantz (2007 [1961]) *Los Condenados de la tierra*. Buenos Aires/Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. [Edición en francés: *Les Damnés de la terre*. París: La Découverte. 2001].

- Finkielkraut, Alain (2005) «What Sort of Frenchmen Are They?». Entrevista a Alain Finkielkraut por Dror Mishani, Aurelia Smotriez. *Haaretz*, 17 de noviembre. Traducida al francés disponible en *Le Monde diplomatique*, 23 de noviembre 2005: <https://www.monde-diplomatique.fr/carnet/2005-11-23-Who-a-dit>
- Gresh, Alain (2001) « Inventer une mémoire commune ». *Manière de voir*, 58.
- Hajjat, Abdellali (2003) «Les enjeux de la mémoire de l'immigration en France. Un déni d'histoire et de mémoire», *Association Ici & Là-ba*. 2 de noviembre. Disponible en: [https://www.ehu.es/documents/1690128/1999044/f\\_1\\_2005.doc](https://www.ehu.es/documents/1690128/1999044/f_1_2005.doc)
- (2005) *Immigration postcoloniale et mémoire*. París: L'Harmattan.
- King, Martin Luther Jr. (2008) *Autobiographie. Textes réunis par Clayborne Carson*. París: Bayard.
- (1964 [1961]) «Lettre de la prison de Birmingham». *Esprit*. Enero. Disponible en: <https://esprit.presse.fr/article/martin-luther-king/martin-luther-king-lettre-de-la-prison-de-birmingham-16567>
- Levy, Laurent (2005) *Les Spectres du Commaunitarisme*. París: Editions Amsterdam.
- Malcolm x (2002) *Le Pouvoir noir. Textes politiques réunis et présentés par George Breitman*. París: La Découverte.
- Memmi, Albert (1996 [1963]) «Preface». En James Baldwin, *La Prochain Fois le Feu*. París: Gallimard/Folio. p. 46.
- (1971 [1957]) *Retrato del Colonizado*. Madrid: Cuadernos para el Diálogo. [Edición en francés: *Portrait du Colonisé*. París: Payot. 1973].
- Musa, Hassan (2005) «Entretien avec le peintre soudanais Hassan Musa par Lucie Touya et Thierry William Koudedji». *Indigènes de la République*, 18 de noviembre. Disponible en: <http://indigenes-republique.fr/entretien-avec-le-peintre-soudanais-hassan-musa/>

- Sayad, Abdelmalek (2001) *La Double Absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris: Seuil.
- (2002) *Histoire et recherche identitaire*. Saint-Denis: Éditions Bouchène.
- Sopo, Dominique (2005) *s.o.s. Antiracisme*. Paris: Denoël.
- Vincent, Jean-Marie, Vakalouolis, Michel y Zarka, Pierre (2003) *Vers un nouvelle anticapitalism. Pour une politique d'émancipation*. Paris: Éditions du Félin.



# De la integración a la reparación o ¿por qué a la izquierda anticapitalista le gusta el antirracismo neoliberal?<sup>62</sup>

Helios F. Garcés

El hombre blanco tratará de saciarnos con victorias simbólicas en lugar de la equidad económica y la justicia real.

El Hajj Malik El Shabazz (Malcolm x)

## Alienación y representación

Es la mañana del 2 de febrero de 2022. Las imágenes –que no han suscitado ruido mediático alguno– se corresponden con lo sucedido durante la Sesión n.º 64 de la XI Legislatura del órgano de Comisión de Control de la Radio y Televisión de Andalucía (RTVA) y de sus Sociedades Filiales en el Parlamento andaluz. En ellas, puede verse cómo un diputado con mascarilla y gafas enciende su micro para realizar una pregunta a la Comisión. En el Diario de Sesiones del Parlamento de Andalucía puede leerse el aparentemente inofensivo motivo: «Pregunta oral relativa a los tertulianos de Canal Sur». Nada llamativo. Tras las palabras protocolarias, la intervención se abre camino: «...actualmente la nómina de tertulianos en

---

62. Parte importante de este artículo se corresponde con una ponencia cuyo contenido es inédito y que fue ofrecida en la ciudad de Barcelona durante diciembre de 2021 con el título *Ética y liberación. Reflexionando sobre el pensamiento decolonial y los efectos internos del racismo*. Se han añadido algunas precisiones y notas a pie de página sin traicionar el tono original del discurso.

Canal Sur es amplia (...) escuchamos hablar de visibilidad social, de inserción y de integración. Sin embargo, (...) no existe representación alguna de la comunidad gitana en las tertulias de Canal Sur. Este colectivo no está presente nunca, más allá de la noticia, el suceso o el flamenco, a pesar de que hay muchos asuntos que les atañen, preocupan o perjudican directamente» (Parlamento de Andalucía, 2022: 78). La queja, que haría asentir hipócritamente y en armonía a todo el espectro político progresista del Estado español, no sería en absoluto remarcable y carecería de interés alguno para lo que nos proponemos hacer aquí si no fuese porque quien la lanza es un miembro del partido político Vox. Sorpresa.

Sin embargo, que la ultraderecha neofranquista, parte del Gobierno de Andalucía junto al Partido Popular (PP) en estos momentos, se presente a sí misma en el espacio político parlamentario como una aliada natural del pueblo rom y además lo haga exigiendo políticas de representación simbólicas no es en realidad un fenómeno contemporáneo. Nos encontramos frente a una dinámica cuyas lógicas son rastreables a través de la genealogía política española de los últimos siglos y que cobra especial importancia durante los siglos XVIII y XIX. El conflicto entre dos formas de ver el mundo, derivadas de la sociedad del Antiguo Régimen y del movimiento ilustrado, hará de la imagen «gitana» –construida desde la neurosis romántica del mundo blanco– un *container* simbólico del tradicionalismo español castizo frente a los embates afrancesados del «progreso» europeo. El binomio tradición/progreso, que explica su razón de ser en el contexto de la historia local europea heredera del colonialismo moderno, atravesará estos momentos históricos y se consolidará, en su cristalización española, situando a los gitanos y gitanas –la comunidad «propia», principalmente frente a la pobla-



ción migrante musulmana— como parte de la reserva cultural mítica de la reacción<sup>63</sup>.

Un porcentaje importante de la izquierda convencional de nuestro territorio no ha terminado de captar la naturaleza de este complejo legado político que nos acompaña hasta el presente. Cuando asiste al espectáculo por medio del que un sujeto racializado se convierte en mascota de la ultraderecha, o a través del que desde esta se lanzan guiños cómplices a las llamadas «minorías raciales», entran en crisis. ¿Cómo es posible? Se escandalizan. No comprenden que esa «alianza» aborrecible obedece a causas racionales, lógicas e históricas. Por una parte, la mayoría de sus militantes e intelectuales siguen creyendo que el problema del racismo es marca exclusiva de la identidad política de la extrema derecha. Señalar y problematizar esta asunción ha sido una de las obsesiones del renovado discurso antirracista del Estado español desde 2017.

Por otro lado, esa misma izquierda que Enrique Dussel llama de inspiración jacobina y por lo tanto eurocéntrica obvia que los resbaladizos marcos de «ancestralidad», «tradición», «religión» y «cultura» siguen siendo operativos y orgánicos a nivel popular, social y por lo tanto político. Esto es así no solo en lo que respecta a las poblaciones no

---

63. Como ha analizado Gómez Alfaro: «Sin proponérselo conscientemente los gitanos, su programado y secular rechazo no impediría que acabaran por convertirse en paradigma simbólico del país castizo. Durante los años de la Guerra de Sucesión, por Cataluña correrían romances de ciego en los que una gitana se encargaba de celebrar la llegada del archiduque Carlos y abominar las pretensiones del duque de Anjou, futuro Felipe v. Cuando la invasión napoleónica, nuevos romances de ciego convertirían a otra gitana en portavoz del país profundo amenazando patrióticamente al rey José a través de una fingida predicción quiromántica. Desde la prosa de un pliego volandero, un autor anónimo encargaría a las gitanas de Madrid la misión de dar una dura respuesta descalificadora al diputado que en las constituyentes de 1869 defendió la libertad de cultos con radicales comentarios sobre los ritos católicos y la virginidad de María» (Gómez Alfaro, 2011: 27).

occidentales, sino en el propio interior de las sociedades dominantes. Es más, cuando la izquierda da la espalda a esta realidad lo hace convencida de que está abandonando formas de ver el mundo esencialmente reaccionarias. Un error de visión heredero de la arrogante división colonial entre pueblos avanzados y pueblos atrasados que alberga desastrosas consecuencias políticas. De esta manera, se le entregan a la ultraderecha campos simbólicos y políticos muy valiosos en los que se asienta parte del éxito ideológico de su proyecto de dominación y de su estrategia populista. Esta pulsión estrábica es una de las claves que explican su incapacidad para comprender la forma en la que la sensibilidad racial y la colonialidad empañan sus proyectos de liberación. Saber movilizar, explorar y disputar estas tradiciones de conciencia comunitaria forma parte, como ha mostrado la teología de la liberación en el ámbito religioso, de la tarea revolucionaria y de la lucha por la transformación de las estructuras sociales<sup>64</sup>. Pero zambullirnos en esta cuestión nos obligaría a desviarnos demasiado de nuestro objeto principal de análisis.

Volvamos a ver cómo, mientras parte de la izquierda no mira o lo hace escandalizada a través de la mirilla, Vox sigue hurgando hábilmente en su reserva mítica, esta vez a través del lenguaje de la representación. La «Pregunta oral relativa a los tertulianos de Canal Sur» continúa. El ejemplo tiene un extraordinario valor pedagógico. Hay que recordar que este es el mismo partido político que

---

64. En lugar de dar la espalda a la religiosidad denostándola, la teología de la liberación, en fecundo diálogo con el marxismo anticolonial, se propone caminar «hacia una afirmación alterativa donde lo religioso recupere su sentido liberador, crítico profético, subversivo en cuanto que sabe arriesgar todo, hasta la vida, por un orden de justicia que anticipe el reino escatológico, meta de una esperanza sin límite» (Dussel, 1993: 254).

se refiere a los barrios periféricos en los que se concentra una gran parte de la población racializada y migrante de las excolonias como «estercoleros multiculturales». ¿Pero es que acaso no sabe Vox que en muchos de esos barrios también existe una importante población gitana? ¿Acaso no sabe que, en esos barrios, la población gitana enfrenta los mismos problemas que el resto porque ocupa el mismo lugar? Violencia policial, segregación escolar, explotación laboral, discriminación racial en el mercado de alquileres y en el mercado de trabajo, infraestructuras habitacionales paupérrimas, criminalización mediática, etc. Lo saben perfectamente.

Sin embargo, la intención aquí es seducir al electorado gitano en tanto que minoría cultural «genuinamente española». El puente está hecho. Solo hace falta atravesarlo de nuevo. «Vosotros sois diferentes. Estabais aquí mucho antes: sois nuestros. No sois como los magrebíes y los negros africanos. Ni como los indígenas de América Latina, o como los asiáticos. Tampoco sois como los gitanos rumanos y búlgaros». El sentimiento nacional funciona entonces como opio del pueblo. Y hay que tener en cuenta que, después de seis siglos de oprobio, esta estrategia actúa como un poderoso narcótico. En estos términos, el reconocimiento y las promesas de la representación adormecen los deseos de liberación. No es nuevo. Tus condiciones vitales siguen estando basadas en la desigualdad económica, la desposesión material y la injusticia social. Pero eres simbólicamente reconocido. Incluso como «víctima del racismo». Sesión n.º 64 de la XI Legislatura del órgano de Comisión de Control de la RTVA y de sus Sociedades Filiales en el Parlamento andaluz. Habla vox, campeón en la defensa de los derechos humanos del pueblo rom:

Nunca han existido en Canal Sur, más allá de la celebración cada año del 8 de abril con la fotografía política de turno, a pesar de que representan a una población de más de doce millones de personas, seiscientos mil en España, siendo la comunidad gitana la minoría transnacional más grande de Europa. Suelen ser víctimas de discriminación racial y social, sin acceso igualitario, y quedan siempre ajenos al debate social, a pesar de ser también parte de la sociedad. A pesar de tener referentes sanitarios, laborales, jurisdiccionales, culturales, incluso políticos, Canal Sur no tiene tertulianos gitanos en sus mesas de análisis y sus tertulias diarias, más allá de una participación puntual. Nosotros creemos que el vigente plan andaluz debe pasar también por tenerlos en cuenta en las mesas de análisis, debates y tertulias en el día a día de la radio y de la televisión de Andalucía, más allá de programas con horarios de poca audiencia, o la relación gitano y flamenco. (Parlamento de Andalucía, 2022: 78)

Mi intención al centrarme en estas intervenciones parlamentarias de la ultraderecha respecto al pueblo rom es sencilla. Malcolm X lo explicó meridianamente claro: «El hombre blanco tratará de saciarnos con victorias simbólicas en lugar de la equidad económica y la justicia real». De ahí que la política de la representación sea susceptible de ser convertida en un instrumento por medio del que afianzar la alienación de un pueblo apagando su deseo de liberación. ¿Cómo? En primer lugar, ayudándolo a evadirse de su situación material, de sus condiciones vitales y alejándolo de las razones que las explican. Cualquier fuerza política puede cooptar este método y esta retórica. Cualquier pueblo puede ser hechizado. Las palabras del parlamentario de la ultraderecha española lo ejemplifican. La cuestión no es, sin embargo, la *cooptabilidad*. No es que me interese definir los límites de una política incorruptible y pura en términos morales de la que nadie se pueda apropiar. Eso sería ridículo. Incluso patético. Lo que nos interesa aquí es desvelar la razón por la cual esta

forma de abordar el racismo y apaciguar a quienes intentan organizarse contra él mismo es tan atractiva para el orden neoliberal del que la propia ultraderecha española es garante. Las maniobras de la representación y de la promoción de la diversidad no ponen, por sí solas, en peligro el *statu quo* del capitalismo racial en ninguno de sus aspectos. No solo eso. Sino que, si están desconectadas de una política de la liberación, lo fortalecen. No quisiera que se me malentendiera. Comprendo perfectamente la lógica apaciguadora de la política de la representación. Sus efectos inmediatos en la autoestima de pueblos acostumbrados a la invisibilización sistemática. Su poder. Precisamente por eso advierto su gigantesco peligro.

### **La reparación y otros eslóganes de moda**

El impulso renovado del discurso antirracista a partir de 2017 ha producido efectos<sup>65</sup>. El primero de ellos se ha dejado ver en el ámbito del lenguaje. Muchos políticos, articulistas, intelectuales y militantes han incorporado un léxico «antirracista» a su discurso político. Eslóganes. Formas de nombrar el problema del racismo, giros semánticos específicos y reflexiones que hace unos años eran poco menos que marginales actualmente se han extendido de forma notable. El segundo efecto es más particular. Muchos de los que reaccionaron en contra del impulso antirracista, tanto desde la academia como desde determinadas instituciones y ONG, se han convertido en activistas

---

65. Hay que advertir que este impulso no nace de la nada. Existe un caldo de cultivo en determinadas voces que, desencantadas con la izquierda y las ONG, llevan tiempo articulando un discurso radical en torno al racismo con miras a la organización social y política.

descoloniales, hacen tesis sobre pensamiento descolonial, publican libros e incluso impulsan «políticas descoloniales». Lo descolonial se puso de moda en el Estado español. En 2019, Silvia Rivera Cusicanqui lo describió de forma justa y hermosa yendo más allá: «Lo decolonial es una moda, lo postcolonial un deseo y lo anticolonial una lucha» (Barber, 2019). Digo que es justo y hermoso, pero no estoy del todo de acuerdo. En primer lugar, porque es un hecho que lo postcolonial fue una moda académica antes que lo descolonial. Y en segundo, porque lo descolonial también es un deseo. O debería serlo. Y ese es quizás el problema. Que estos deseos son manipulables cuando se convierten en discursos. No así las luchas reales que se articulan para satisfacerlos.

El tercer efecto del impulso antirracista se ha dejado sentir en el mundo editorial español y tiene que ver a su vez con el asesinato de George Floyd y la recepción del movimiento Black Lives Matter. Gloria Anzaldúa, Malcolm X, bell hooks, Houria Bouteldja y Sadri Khiari, W. E. B. Du Bois, Cedric J. Robinson, Robin D. G. Kelley, C. L. R. James, etc., voces clásicas, la inmensa mayoría pertenecientes a la tradición radical negra en su articulación norteamericana, han sido traídas al castellano, algunas por primera vez, gracias al esfuerzo de sujetos no blancos que venían estudiando sus obras de forma independiente y poniéndolas en diálogo con nuestro presente político desde años atrás en nuestro territorio. ¿Pero qué es exactamente lo que se puso de moda entonces? ¿Fue la lucha descolonial, es la tradición radical negra, la batalla de los pueblos indígenas, o el uso retórico, puramente cosmético, del discurso descolonial completamente desvinculado de las prácticas concretas de las que precisamente nace? Es una pregunta retórica. Si el ruido que «lo descolonial», que «el antirracismo político», que la lucha contra el

«capitalismo racial», que el «amor revolucionario», que las críticas a la «integración», que las exigencias de «reparación» y un sinnúmero de otras atractivas consignas genera en redes sociales como Twitter, Instagram o Facebook se correspondiese con la realidad política ahí fuera, en el Estado español, otro gallo cantaría.

Esto no quiere decir que no haya quienes ponen en marcha un trabajo real para crear movimientos y organizaciones antirracistas realmente independientes. Todo lo contrario. Hay mucha gente gitana, negra, magrebí, latinoamericana, asiática<sup>66</sup> de carne y hueso dejándose la piel y el espíritu en la construcción del movimiento antirracista. Y también están quienes, después de haber enfrentado carros y carretas, se recuperan para proseguir la marcha cuando vuelvan a estar listos. Los ejemplos son innumerables. Pero, al mismo tiempo –y con esto entramos en el cuarto efecto del impulso antirracista–, existe un descabezamiento selectivo del movimiento articulado desde las instituciones. ¿Quién lidera el antirracismo en España? Lo cierto es que, después de un pequeño y emocionante forcejeo, las asociaciones subvencionadas y las instituciones siguen llevando la batuta en términos prácticos. Por el momento. La institución busca blindarse a sí misma seleccionando a sujetos no blancos a los que pone a trabajar para su estructura robándole una energía preciosa a un movimiento que todavía necesita crecer. No es que no sea interesante que existan personas racializadas en posiciones de poder desafiando con sinceridad las tendencias de la institución desde dentro. Pero si fuera de

---

66. Todas son categorías cuestionables que presentan problemas, pero elijo utilizarlas en busca de una mayor inteligibilidad evitando demasiados circunloquios.

la institución no hay un movimiento fuerte que imponga una agenda política, esos sujetos aislados seguirán la política de la gallina sin cabeza que se ha preparado para ellos. Por muy válidos que sean. Correrán de un lado para otro, sin darse cuenta de que ya se ha realizado el corte, hasta que la última gota de sangre los haga perecer.

Podría comprenderse que estoy haciendo una crítica a quienes optan por la vía institucional. Nada más lejos de mi intención. Tan solo describo parte de la realidad en la que nos encontramos intentando centrarme en los mecanismos generales, no en las personas. De hecho, los únicos individuos particulares que merecen ser abiertamente criticados aquí son quienes se arriman siempre al sol que más calienta sin tomar partido dedicándose a boicotear cualquier posibilidad de organización. Los colaboracionistas quedan, por el momento, fuera de la conversación. Por lo tanto, la primera reparación es autónoma. Me explico. Lo primero que destruye el racismo es el amor, la confianza, la solidaridad interna de los pueblos colonizados. Por lo tanto, la primera política de reparación no tiene que ver con la relación con el Estado ni con exigencias externas. Es imposible reparar los daños ocasionados por la empresa colonial europea. Es imposible reparar los daños ocasionados por la esclavitud, los genocidios, la mutilación de pueblos enteros, la persecución de siglos. El daño es irreparable. Empecemos por ahí.

Todo pueblo que haya sido colonizado tiene que enfrentar, tarde o temprano, el problema de la alienación. Esa es, como decía, la primera política de la reparación, que es, a su vez, una política de la liberación. «[N]uestro objetivo es otro muy distinto: lo que queremos es ayudar al negro a liberarse del arsenal complexual que ha germinado en el seno de la situación colonial», explica Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* (Fanon, 2009:



57). Es decir, nuestra intención es resolver lo que ha sido dañado en los terrenos más profundos de nuestra mentalidad, en nuestra percepción, librarnos de lo que el colonizador, lo que el genocida dejó operando dentro de nuestra propia psique colectiva. ¿Qué tipo de políticas de reparación exige un pueblo que todavía no se ha rebelado debidamente contra su alienación? Esto no se resuelve repitiendo la palabra «reparación» como papagayos para que encaje en los próximos proyectos del ministerio porque suena con mayor dignidad que «inclusión». Tampoco pidiendo dinero, sin más. Dice Robin D. Kelley:

La campaña de reparaciones, a pesar de su potencial contribución a la eliminación del racismo y a la reconstrucción del mundo, nunca podrá ser un fin en sí misma. Los líderes del movimiento lo han sabido siempre. El duro trabajo de cambiar nuestros valores y reorganizar la vida social requiere compromiso político, participación comunitaria, educación, debate y discusión, y sueños [...] El dinero y los recursos son siempre importantes, pero una nueva visión y unos nuevos valores no se pueden comprar. Y sin al menos una crítica rudimentaria de la cultura capitalista que nos consume, incluso las reparaciones pueden tener consecuencias desastrosas.<sup>67</sup> (Kelley, 2003: 147)

Reparar lo que se ha dañado implica un gran gesto de amor por cada una de las comunidades humanas que resisten al asedio racista. No desde antes de ayer. No desde que la ultraderecha llegó al parlamento. No desde los años 1990. Sino desde hace siglos. Estar aquí y dejar atrás ese individualismo comunitarista –no comunitario– que se promociona desde las instituciones, desde determinadas ONG, a través del que meter a cada pueblo en su propia urna, en su jaula, en su pecera, para que

---

67. La traducción es mía.

pose como un animal exótico ante el gran público. Romper con eso requiere, por nuestra parte, un gran gesto de amor por el deseo de una sociedad realmente justa e igualitaria. La mejor reparación es la construcción de una sociedad realmente justa. Y eso requiere de procesos de restitución, compensación y reconstrucción ineludibles de parte de lo que ha sido destrozado durante siglos. Estos objetivos no se alcanzarán sin alianzas. Nunca lo han hecho. Ahora bien, las alianzas se escogen de forma autónoma, no se imponen en base a criterios externos y chantajes. Si el emergente movimiento antirracista del Estado español pone en crisis el marco izquierda-derecha no es para caer en las garras del campo reaccionario, sino para retar a la izquierda con el deseo de que descolonice su proyecto de liberación: «Por ser la compañera indispensable de los indígenas<sup>68</sup>, la izquierda es su primera adversaria», repetimos una y otra vez con Sadri Khiari. Repetimos hasta la saciedad, sí. Estamos obligados a hacerlo. Porque pasan los años. Y ellos tampoco dicen nada nuevo.

## **Antirracismo es liberación**

Existe un antirracismo sin antimperialismo, un antirracismo Burger King. Wiski halal al servicio del Estado capitalista, del mundo financiero, del multiculturalismo liberal.

---

68. El término en Francia hace referencia a la manera en la que el poder colonial se refería a las poblaciones colonizadas. En nuestro territorio, el término «racializado» encuentra mayor sentido.

Así que lo primero que sería necesario es volver a preguntarnos qué es eso de lo descolonial. Para ello, quizás, tenemos que comenzar aclarando qué no es lo descolonial. Porque lo descolonial no es una identidad para proporcionar atractivo al currículum activista. No es parte de la marca personal en redes sociales para conseguir más *followers* o un activo financiero con el que hacer dinero, ni una terapia psicológica para hacernos sentir mejor como individuos desconectados. Es imposible hablar de descolonialidad sin hablar de lucha anticolonial, de lucha anti imperialista y, por lo tanto, de revoluciones históricas concretas. No estoy hablando en abstracto, muchos y muchas de las que estáis aquí sois miembros de pueblos que lucharon ferozmente contra la opresión colonial y racial<sup>69</sup>. Es decir, la lucha de vuestros pueblos, esa es la raíz fundamental del pensamiento descolonial. Ese es el punto número uno.

El segundo punto es el núcleo del impulso de la descolonialidad tal y como la conocemos hoy, a saber: la expansión colonial histórica produjo, en base a diferentes marcadores raciales –porque el colonialismo histórico demuestra que los marcadores raciales son diversos– como el color, los rasgos físicos, la cultura, la espiritualidad, la cosmovisión, etcétera, jerarquías de opresión que sobrevivieron a las administraciones coloniales formales (Grosfoguel, 2011). El giro descolonial nos advierte que el germen colonial sobrevivió a la desaparición de las administraciones coloniales clásicas. Sobrevivió en las formas de autoridad política modernas, en la gestión del poder y de la gobernabilidad, en las instituciones, en las formas

---

69. El auditorio ante el que se pronunció esta conferencia estaba conformado principalmente por personas pertenecientes a la diáspora «postcolonial».

de saber, en las relaciones de género y, lo más importante, sobrevivió en la mentalidad de los y las colonizadas, y por supuesto en la mentalidad de los colonizadores. A ese residuo del poder colonial, el pensamiento descolonial lo llamada colonialidad. Lo que Mirelle Fanon Mèndes-France y Nelson Maldonado-Torres llaman una «descolonialidad combativa» tiene que ver, por lo tanto, con la tarea de la descolonización radical, de raíz, en todos los ámbitos mencionados (cf. Mèndes-France y Maldonado-Torres, 2021). Es decir, hablamos de un proyecto de liberación.

Al mismo tiempo, la descolonialidad combativa tiene que ver con dismantelar el proyecto histórico civilizatorio tras el que se oculta el colonialismo y, por lo tanto, la colonialidad: la llamada modernidad. Pero ¿qué es la modernidad? Porque generalmente se comprende la modernidad tal y como Occidente convencionalmente la presenta: la panacea de la humanidad. Es decir, se explica la modernidad como un periodo postradicional y emancipador de la humanidad en su conjunto, articulado en base a la revolución industrial y a la ilustración en los siglos XVIII y XIX. No obstante, para desvelar esa modernidad madura, hay que comprender el proceso imperial a través del cual Europa, como diría Enrique Dussel, se constituye en centro del mundo. Lo cual nos lleva irremediablemente a los siglos XV y XVI. Y decir siglos XV y XVI, desde la perspectiva de los pueblos negados, es decir saqueo, conquista, colonialismo, es decir esclavitud racial. Decir siglos XV y XVI –y por lo tanto siglos XVII, XVIII y XIX– es decir desposesión, genocidios raciales y epistemicidios culturales. La modernidad percibida desde la dimensión colonial aparece bajo su verdadero rostro.

Pero no basta con volver a tu propia tradición. No basta con rechazar la modernidad. De hecho, es ingenuo pensar que es posible «volver» a la tradición, sea lo que

sea eso que llamamos «volver» y sea lo que sea es que llamamos «tradición», así como es ingenuo pensar que es posible rechazar plenamente la modernidad. Primero hay que reconocer que los saberes de los ancestros fueron retorcidos, trastocados y transformados profundamente por el colonialismo. Incluso destruidos. Así que eso a lo que creemos volver no escapa el arsenal complexual generado en la situación colonial del que habla Fanon. Por lo tanto, no queda otra que descolonizar la propia tradición. Esa es la única manera de escapar al cierre reaccionario del tradicionalismo que es en el fondo pura expresión y espejismo de la modernidad fundamentalista. Tenemos que tomar consciencia de que cada tradición está muy lejos de ser y haber sido nunca monolítica. Cada tradición alberga en su propio seno diálogos internos y multiplicidades epistemológicas inevitables. Cada tradición produce, gestiona y enfrenta tensiones, conflictos, luchas sociales y políticas por el significado y el poder que la impulsan, modifican y transforman, y que también la estancan y atrofian.

Así que conectar con la propia tradición no es atrincherarse, ni construir un excepcionalismo étnico útil al multiculturalismo liberal. Para no caer en este error general, no nos queda otra que estudiar la forma y los métodos a través de los que nuestras propias tradiciones y saberes han sido atrofiados. Así que volvemos a la cuestión principal: el lugar fundamental de la colonización, el espacio de batalla primordial de la descolonización no es solo la tierra del colonizado, no es solo su territorio, que también. Es su mentalidad. ¿Qué nos queda, entonces? ¿Volver a un pasado pre moderno, supuestamente idílico? No. ¿Dejarnos embaucar por la promesa neoliberal de una sociedad opresiva, pero diversa? Tampoco. Parte de la propuesta es entonces, re-centrarnos, de forma crí-

tica, en nuestras propias condiciones heridas. Retomar la supervivencia real de nuestras genealogías, de nuestras cosmovisiones, en nuestras resistencias políticas a la integración en un sistema de injusticias. Pero rechazar esa fascinación que nos ha sido inoculada por las narrativas de liberación propias de la historia local de Occidente no implica necesariamente desecharlas. Rechazar esa fascinación acomplejada implica entonces establecer un diálogo con otros y otras de tú a tú. Rebajar esas narrativas que han sido endiosadas y ponerlas en su lugar. Dialogar horizontalmente, con ellas. Atravesarlas, descolonizarlas (Garcés, 2018).

El antirracismo no es una identidad del espectro activista. Es más, esta forma de percibir el problema del racismo desemboca en proyectos que frenan la articulación de organizaciones políticas antirracistas. Desemboca en trampas que banalizan términos, gestos rebeldes y luchas que todavía hoy nos resultan imprescindibles, convirtiendo el antirracismo en una cuestión identitaria. Los rojipardos tampoco lo entienden. Hablar sobre raza no es, como se pudiera esperar, hablar sobre identidades. Es referirnos a una estructura de poder que, como no podía ser de otra manera, implica identidades culturales, nacionales y políticas. Al mismo tiempo, la raza es un factor de articulación de la racionalidad occidental que ha formado parte de las tradiciones de conciencia histórica de Occidente. Por lo tanto, siguiendo los inmensos aportes del pensador Cedric J. Robinson en su obra *Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra*, nos referimos a una estructura de poder que forma parte de las ópticas culturales por medio de las que Occidente se entiende a sí mismo y a través de las que entiende y ha practicado el mundo durante siglos.

La raza –que nunca se da sin clase ni género– es, asimismo, un criterio que palpita tras la división internacio-

nal del trabajo y las formas institucionales de deshumanización que sitúan a determinados pueblos por debajo de otros. Es uno de los criterios sobre los que se crea la ciudad moderna, sus fronteras, su arquitectura, sus barrios. Es, en definitiva, uno de los criterios en base al cual se mide, se valora y se valida la humanidad en términos globales. ¿Qué hacer, desde Europa, frente a semejante problema? Fatima El-Tayeb en *Racismo y resistencia en la Europa daltónica* (2021) describe cómo la situación de las comunidades no blancas en Europa nos ofrece una posibilidad. El no encajar en el molde social europeo, pero tampoco en el marco de las poblaciones racializadas de otros imperios coloniales como EE. UU., está produciendo intersecciones rebeldes entre gente africana, musulmana, romaní, asiática y gente de Abya Yala. ¿Por qué? Porque comparten espacios de oprobio, posicionalidades, y también, por lo tanto, espacios de creatividad y combate. Este fenómeno se hace visible en la vinculación que estas poblaciones trazan con las teorías y prácticas descoloniales, o con el movimiento del Black Power, por poner algunos ejemplos.

Existen posibilidades. Aunque, dadas las circunstancias actuales, es difícil no hablar desde la rabia o desde la tristeza. Pero hay que alzar la voz y sobre todo organizarse. Más allá de este texto, más allá de las redes sociales. Porque es lo mínimo que podemos hacer para allanar el camino que nos conduzca hacia la justicia, lo cual es decir mucho. Quizás demasiado. Suena mesiánico y no lo niego. Pero en realidad y por el momento me refiero a la construcción de una verdadera solidaridad, sin cálculos. A un verdadero internacionalismo antirracista. Esto requiere reconocer que lo que hoy le pasa a una de vosotras mañana le ocurrirá a uno de nosotros; que lo que hoy le ocurre a tu comunidad mañana le ocurrirá a la otra. Por-

que así es como ha sido, así es como está siendo y así es como será. No deberían hacer falta más argumentos. Por lo tanto, nos necesitamos. Necesitamos el panafricanismo. Necesitamos la lucha anticolonial indígena, el antimperialismo asiático, el impulso más radical de las luchas antirracistas de los descendientes de los pueblos colonizados en Europa, las luchas autónomas del pueblo gitano. Esto no tiene nada que ver con el multiculturalismo liberal, ni con la interculturalidad amable o el antirracismo pop útil al capitalismo. Ni con las retóricas de la diversidad que el imperio digiere con tanta facilidad para proporcionar color y diferencia a su imperialismo de siempre. Es porque necesitamos comprender adecuadamente por qué el capitalismo es racial. Ya que, tal y como dijera el jurista y filósofo político Silvio Almeida, no existe conciencia de clase sin conciencia del problema racial (Almeida, 2019: 114). ¿Para qué la conciencia entonces? Respuesta: «Los filósofos no han hecho más que interpretar los diversos modos del mundo, ahora de lo que se trata es de transformarlo», dejó escrito Marx en los últimos apuntes de su *Tesis sobre Feuerbach*. Probablemente no estaba pensando exactamente en esto.



## Bibliografía

- Almeida, Silvio (2019) *Racismo estructural*. São Paulo: Pólen.
- Barber, Kattalin (2019) «Silvia Rivera Cusicanqui: “Tenemos que producir pensamiento a partir de lo cotidiano”». *El Salto*, 17 de febrero. Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/silvia-rivera-cusicanqui-producir-pensamiento-cotidiano-pensamiento-indigena>
- Dussel, Enrique (1993) *Las metáforas teológicas de Marx*. México: Siglo XXI.
- (1994) *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la «Modernidad»*. La Paz: Plural Editores.
- Kelley, Robin D. (2003) *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*. Boston: Beacon Press.
- El Tayeb, Fátima (2021) *Racismo y resistencia en la Europa daltónica*. Cantabria: La Vorágine, Editorial Crítica.
- Fanon, Frantz (2009 [1952]) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal.
- Garcés F, Helios (2018) «Capitalismo racial y narrativas de liberación: una aproximación a Cedric J. Robinson desde el Estado español». *Tabula Rasa*, 28, pp. 107-122.

- Gómez Alfaro, Antonio (2011) «Escritos sobre gitanos». Barcelona: Asociación de Enseñantes con Gitanos. Disponible en: [https://www.educacion.navarra.es/documents/57308/57727/Escritos\\_sobre\\_gitanos.pdf/01doa5ce-fb0c-41cf-aoa1-d383de423bef](https://www.educacion.navarra.es/documents/57308/57727/Escritos_sobre_gitanos.pdf/01doa5ce-fb0c-41cf-aoa1-d383de423bef)
- Grosfoguel, Ramón (2011) «La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos». En *Formas-Otras: saber, nombrar, narrar, hacer* (IV Seminario de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales, Fundación CIDOB, Barcelona). Recuperado de: [https://www.boaventura-desousasantos.pt/media/Ramon%20Grosfoguel%20CIDOB\\_2011.PDF](https://www.boaventura-desousasantos.pt/media/Ramon%20Grosfoguel%20CIDOB_2011.PDF)
- Mèndes-France, Mirelle Fanon y Maldonado-Torres, Nelson (2021) «Por una descolonialidad combativa a sesenta años de la muerte de Fanon». Disponible en el blog *1492. Por un antirracismo político*, de *El Salto*, con enlaces al artículo original en: <https://www.elsaltodiario.com/1492/por-una-decolonialidad-combativa-sesenta-anos-despues-de-la-muerte-de-fanon>
- Parlamento de Andalucía (2022) Comisión de Control de la Agencia Pública Empresarial de la RTVA y de sus Sociedades Filiales. N.º 503. 2 de febrero. Disponible en: <http://193.147.254.51/webdinamica/portal-web-parlamento/pdf.do?tipodoc=diario&id=162535>
- Robinson, Cedric J. (2021) *Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra*. Madrid: Traficantes de Sueños.

# (Re)Pensando el genocidio romaní

Consideraciones político-analíticas en torno al sufrimiento  
romaní en las actuales democracias europeas

Sebijan Fejzula

EL 27 DE ENERO DE 2022 se conmemoró el 77<sup>o</sup> aniversario de la liberación del campo de concentración y exterminio nazi alemán de Auschwitz-Birkenau. Es el día internacional de conmemoración en memoria de las víctimas del Holocausto, el genocidio que «pertenece a Europa» (Goldberg, 2006: 336). El tema que guía las iniciativas de conmemoración y educación sobre el Holocausto de las Naciones Unidas es «Memoria, Dignidad y Justicia», «la escritura de la historia y el acto de recordar aportan dignidad y justicia a aquellos a quienes los autores del Holocausto pretendían borrar» (Naciones Unidas, 2022). Mientras la Europa blanca alude a la importancia de la «memoria», la «dignidad» y la «justicia», estos no son términos aplicados para la lucha romaní, y justo cuando estaba escribiendo este artículo, (re)pensando el genocidio antigitano en Europa, el 4 de febrero de 2022, solo una semana después de la conmemoración del Holocausto, el siguiente monólogo «humorístico» de Jimmy Carr tuvo eco en los medios de comunicación sociales y tradicionales a nivel internacional:

Cuando la gente habla del Holocausto, habla de la tragedia y el horror de la pérdida de 6 millones de vidas judías a manos de la maquinaria de guerra nazi. Pero nunca mencionan a los miles de gitanos que fueron asesinados por los nazis. Nadie quiere hablar de eso, porque nadie quiere hablar de lo positivo. (Khomami, 2022)

Tal y como escribió Nadia Khomami en su artículo titulado «Jimmy Carr condenado por su “abominable” chiste sobre el Holocausto en relación con los Roma» (2022), publicado en *The Guardian*, varios grupos internacionales –por ejemplo, Holocaust Memorial Day Trust, Auschwitz Memorial y Hope Not Hate– han condenado al cómico Jimmy Carr por sus comentarios sobre la comunidad romaní en su especial de Netflix. Además, la declaración de Carr fue fuertemente condenada por la población internacional, romaní y no-romaní, y muchos de ellos pidieron a Netflix que retirara el programa de Carr (Black Lives Matter, 2022; Kale Amenge, 2022). En el programa, Carr continuó explicando por qué pensaba que era un buen chiste, diciendo que «era jodidamente divertido, super provocativo y tenía un valor educativo»; para Carr este era «un chiste sobre lo peor que ha pasado en la historia de la humanidad, y la gente dice “nunca olvides”, pues así es como yo lo recuerdo» (en Khomami, 2022). Mientras que a Jimmy Carr su «chiste le pareció divertido», Daniela Abraham, una mujer romaní de 41 años que perdió a ocho de sus familiares en el Holocausto y fundadora del Sinti Roma Holocaust Memorial Trust, declaró a la agencia de noticias británica Mirror: «Los nazis violaron y mataron a mi familia en el Holocausto romaní, pero Jimmy Carr cree que es divertido». Continuó exigiendo sus disculpas y añadió: «Si tiene algún sentimiento humano o compasión, quiero decirle que se ponga en contacto conmigo y le llevaré a Auschwitz para que vea lo que le ocurrió a nuestro pueblo» (en Dresch, 2022).

Partiendo de la idea de que la actuación de Carr no es fruto del desconocimiento de lo ocurrido a nuestro pueblo, sino todo lo contrario, ya que contó el secreto europeo a voces del exterminio de los Roma, «¡lo positivo!», este «chiste gracioso» revela, de hecho, el espectro político his-

tórico y actual del antigitanismo en Europa. Por lo tanto, para entender realmente por qué el humor de Carr no es una cuestión encuadrada en los términos de una «broma de mal gusto», basta que nos fijemos en las actuales formas institucionalizadas de silenciamiento y/o negación del sufrimiento romaní: una condición estructural que pretende mantener vivo el antigitanismo. Por ello, la negación histórica del «Samudaripen» y la negación actual de la humanidad de los romaníes son condiciones institucionalizadas, destinadas a mantener y promover la vida de los blancos. Dicho esto, situó el concepto de *relacionalidad institucional del antigitanismo* (Fejzula y Fernández, 2022) como elemento clave del orden racial que se reproduce mediante un conjunto de sistemas de dominación:

La relación entre las instituciones y el pueblo Roma que se ha enmarcado bajo una misión «civilizatoria», que va desde las prácticas más evidentes de brutalidad policial y acoso judicial hasta los controles más sutiles y encubiertos, ejercidos bajo prácticas paternalistas y asistencialistas de ONGs y otras organizaciones. El racismo antigitano como sistema estructural de dominación, en su complejidad, ha logrado un marco político en el que la discusión de estos asuntos está constreñida por muchos subsistemas de legitimación que trabajan en conjunto para seguir reproduciendo el mecanismo de dominación racial. (*Ibidem*: 396)

Es en este contexto racial histórico que este capítulo pretende situar el debate sobre el antigitanismo y sus lógicas políticas de funcionamiento: el antigitanismo se reproduce como parte de la lógica histórica del genocidio del pueblo Roma. En concreto, en la primera sección examino la figura histórica del «gitano» como una formación blanca. En la segunda sección dialogo con las experiencias cotidianas, marcadas por la *raza*, de las personas romaní que viven en «guetos» construidos socialmente en los suburbios de Lisboa y Madrid. Sus narrativas ilustran el marco

analítico y político del antigitanismo que facilita el genocidio antigitano en España y Portugal. Sitúo el concepto del antigitanismo como una condición estructural y una herramienta política que garantiza la imposibilidad ontológica de la vida de los Roma.

### «El gitano»: un artefacto blanco

Para entender el actual genocidio antigitano debemos desentrañar la figura histórica del «gitano»<sup>70</sup>, una figura construida y regulada por la blanquitud que permite el antigitanismo como modo de aniquilar la definición de los Roma como humanos. Según Guenter Lewy, desde que los turcos se expandieron por los Balcanes, el Gobierno del Sacro Imperio Romano culpó a los Roma de espiar para los turcos en 1497, lo que condujo a su persecución y exclusión de todas las tierras alemanas (Lewy, 2000: 2). Desde entonces, los relatos sobre «gitanos deshonestos» y «criminales» rodean a los Roma, y humanistas como Jacobus Thomasius concluyeron que «estos extranjeros paganos de aspecto negro, que hablaban una lengua extraña, no eran plenamente humanos» (*ibidem*). La criminología positivista y el pensamiento racial han retratado a los Roma como una amenaza a la pureza de la *raza* germánica y los han asociado con la «propensión al crimen»

---

70. Los términos gitanos/ciganos, son contruidos ficticiamente por la epistemología blanca. Para una aclaración más detallada de esta terminología, consulta: Fernández, Cayetano (2021) «La memoria colectiva gitana y los límites epistemológicos de la historiografía occidental». En *The pluriverse of the human: struggles for dignity and human rights*, editado por Boaventura Sousa Santos y Bruno Sena. Londres; Nueva York: Routledge. Por lo tanto, a lo largo del artículo utilizo el término Roma como designacion de autoidentificación y de unidad política.

(*ibidem*: 4). La criminalización histórica del pueblo Roma y su construcción como no-humanos sirvió de base institucional para la aplicación de diversas legislaciones antigitanas en Alemania, como la ley de esterilización del 14 de julio de 1933 o la ley contra los delincuentes profesionales peligrosos del 24 de noviembre de 1933, que, como sostiene Lewy, afectó a los Roma más que a la población en general, aunque no estuviera dirigida específicamente a ellos (*ibidem*: 17). Además, a lo largo del régimen nazi se aprobaron diversas políticas y leyes explícitamente antigitanas: la declaración política sobre la «lucha contra la plaga gitana» en marzo de 1933, o la aprobación de la ley de protección de la población contra las molestias de los gitanos en Bremen el 10 de agosto de 1933. Estos son solo algunos ejemplos de las muchas legislaciones antigitanas aplicadas antes y durante el régimen nazi, establecidas en nombre de la «prevención del crimen».

Podemos rastrear la misma construcción de «el gitano» y lógicas similares de persecución de los Roma en España. Tamar Herzog ha analizado la exclusión histórica de los Roma de cualquier noción de comunidad desde los siglos xvii y xviii. Los límites raciales se establecían entre los que tenían derecho a considerarse tanto ciudadanos (vecinos) como naturales (Herzog, 2003: 119), principalmente en función de la religión (el catolicismo); su comportamiento no se consideraba individualmente, sino que se construía en función de su pertenencia a un grupo cuyos integrantes, «era bien sabido», se comportaban de determinada manera. Por el contrario, los Roma nacidos y criados en España fueron clasificados como extranjeros o semi-extranjeros porque, por definición, «no estaban integrados en las comunidades locales» (*ibidem*: 120). Aunque Herzog no considera la cuestión racial en su análisis, a través de su obra podemos entender cómo la

*raza* –como tecnología de gobierno– se va configurando a través de la pertenencia religiosa y nacional:

¿Por qué se trataba a los gitanos de esta manera? Según los decretos, el objetivo era conseguir que los gitanos cambiaran su forma de vida. Debían abandonar su «vagabundeo», así como todos los rasgos que los distinguían de los demás miembros de la sociedad, como la vestimenta y la lengua. En lugar de permitirles mantener su aislamiento –que se consideraba autoinfligido–, estas órdenes les obligarían a integrarse en las comunidades locales y a cortar los lazos que les unían. Si se negaban a hacerlo, perdían automáticamente el derecho a permanecer en España. Los gitanos que insistieran en mantener una existencia separada serían encarcelados, expulsados o incluso condenados a muerte. (Herzog, 2003: 129)

La cita anterior es crucial para entender la obsesión del Estado por la «integración de los gitanos», cuyo objetivo, desde los siglos xvii y xviii, era civilizarlos. En esta nota, en su análisis de «el gitano» como un concepto ambiguo, los pensadores romaníes Ismael Cortés y Cayetano Fernández (2015) argumentan que estas formaciones políticas no solo crearon relaciones racializadas entre los Gadje (o Castellanos) y los Cale («gitanos») durante la modernidad española, sino que además dividieron al pueblo Cale en un objetivo de una legislación racial específica. De hecho, la figura del «gitano» pronto adquirió un significado que parecía más una condición social y jurídica que étnica o cultural. En otras palabras, según los autores, ser «gitano» no era un atributo de orden natural, era el producto de un artificio: una persona podría dejar de ser gitana si es «corregida» y reconducida al modo de vida mayoritario (Cortés y Fernández, 2015: 509). Como apuntó el pensador romaní Helios Garcés (2016), el antigitanismo como producto de la modernidad y dimensión de la colonialidad del poder practicada en Europa tiene su base



en el propio surgimiento de los Estados-nación modernos. Para Garcés, la aparición del racismo antigitano sale a la luz con la aplicación de la primera ley antigitana promulgada por los Reyes Católicos en 1499, que supone el inicio de los 479 años de opresión legal sistemática contra los Roma en España (*ibidem*: 230).

Es en este contexto histórico donde situó el papel del Estado racial (Goldberg, 2002) como elemento central en la construcción del antigitanismo, la antinegritud y la islamofobia en Europa (Fejzula y Fernández, 2022). La incapacidad estructural de la población romaní y de otras personas racializadas para reclamar su autonomía establece el límite de lo que significa ser humano. Los procesos históricos de racialización mencionados anteriormente crean fronteras nacionales/raciales que Paul Gilroy ha designado como «nuevo racismo»:

[Se] ocupa principalmente de los mecanismos de inclusión y exclusión. Especifica quienes pueden pertenecer legítimamente a la comunidad nacional y, al mismo tiempo, expone razones para la segregación o destierro de aquellos cuyo «origen, sentimiento o ciudadanía» los asigna a otra parte. (Gilroy, 1987: 250)

La construcción racial histórica del pueblo Roma como no europeos y no humanos se convirtió en uno de los fundamentos del proyecto imaginario europeo de civilización. La figura del «gitano» se ha movilizadoinstitucionalmente para trazar líneas entre los considerados como ciudadanos y quién puede aspirar a serlo. En otras palabras, el concepto de ciudadanía nunca fue aplicado al «gitano» porque son antónimos, por ello, el «cuerpo gitano incivilizado» se ha convertido en un objeto clave de la intervención gubernamental. Existe, por tanto, una (re)producción racializada constante de cuerpos no humanos, o en las palabras de una mujer romaní que vive en

un «gueto gitano» socialmente construido en Lisboa: «No ven al ser humano [que hay] en nosotros. Ven otra especie que no puedo decir qué es» (K.I., entrevistada por la autora, junio de 2021).

Sin embargo, la exclusión y el silenciamiento del análisis histórico de la violencia política producida por los Estados raciales sobre el cuerpo romaní ha dado lugar a la negación del sufrimiento de los Roma, imposibilitando estructuralmente la ruptura con la epistemología dominante del «gitano-otro» (Fernández, 2021). En este sentido, «los Roma de hoy son los herederos contemporáneos del legado gitano, una identidad históricamente fabricada por académicos, expertos y burócratas» (Surdu y Kovats, 2015: 7). Esta negación institucional del sufrimiento de los Roma se debe, de hecho, a la deshumanización de los Roma dentro de la institucionalización más amplia de la negación del racismo (Maeso, 2019). En este contexto, es imposible conceptualizar y reconocer el antigitanismo en el marco del genocidio. Como producto de esta negación, hasta el día de hoy, la persecución de los Roma durante la Segunda Guerra Mundial sigue siendo uno de los capítulos más olvidados de la historia europea (cf. Hancock, 2009; Lewy, 2000). En consecuencia, la ideología histórica de controlar/disciplinar/educar y humanizar al cuerpo romaní seguirá formando parte de las misiones institucionales-civilizadoras del Estado, aplicadas a través de políticas como la Década de la Inclusión de los Roma 2005-2015<sup>71</sup> o las diversas Estrategias Nacionales de Inte-

---

71. La Década para la Inclusión de los Roma 2005-2015 fue un esfuerzo de cooperación internacional para cambiar la vida de los Roma en Europa. Fue una iniciativa adoptada por doce Gobiernos europeos, con el apoyo de la Comisión Europea, el Open Society Institute (osi), el Banco Mundial, el Consejo de Europa, el PNUD, UNICEF, el ACNUR y las organizaciones europeas romaníes. La

gración de los Roma<sup>72</sup>: mecanismos institucionalizados que pretenden controlar, disciplinar y «humanizar» a los Roma. En este sentido, estas políticas reproducen continuamente la ontologización racial de los Roma convirtiéndolos en objetos permanentes de diagnóstico social y reforma moral, con el objetivo de corregir «la forma de ser del gitano» (cf. Fejzula y Fernández, 2022; Alves y Maeso, 2021). Los Estados no solo tienen el poder de definir qué son los «asuntos de los gitanos», sino que, al mantener la dependencia financiera, también convierten a las organizaciones no gubernamentales romaníes en cómplices de la blanquitud.

Este control institucional bloquea las oportunidades de asignar al Estado como principal agente de deshumanización de los Roma, reclamar la autonomía romaní y crear políticas de resistencia (Fernández y Ferreira, 2021). Como afirman acertadamente Fernández y Ferreira, «el antirracismo político tiene un claro enemigo: el racismo de Estado» (*ibidem*: 339). En resumen, estas políticas niegan la responsabilidad del Estado en la creación y negación del sufrimiento de los romaníes, mientras que continuamente (re)producen y (re)organizan la vida de los romaníes mediante políticas y prácticas raciales.

---

Década proporcionó un marco para que los Gobiernos de Europa Central y Oriental trabajaran en pro de la integración de los Roma y supervisaran los progresos realizados para poner fin a la grave discriminación y a la pobreza de los Roma.

72. El marco de la Unión Europea para las estrategias nacionales de integración de los Roma se centró en cuatro ámbitos fundamentales: educación, empleo, asistencia sanitaria y vivienda. Cada país elaboró una estrategia, que fue evaluada por la Comisión Europea en 2012.

## Antigitanismo: el sistema político innombrable del continuo genocidio antiromani

¿Por qué? Me he preguntado muchas veces por qué. No hicimos nada salvo pertenecer a otra raza y fuimos tratados como la nada, como si no existiéramos, despojados de cualquier dignidad.

Rita Prigmore,  
superviviente del Samudaripen, en Garret, 2014<sup>73</sup>

A lo largo de mi trabajo como académica y militante política, las mencionadas palabras de la tía Rita Prigmore, superviviente romaní del «Samudaripen», siempre se me quedan grabadas, precisamente porque su pregunta –«¿por qué? (...) No hicimos nada más que pertenecer a una raza diferente»– es un recordatorio de que el antigitanismo *sigue siendo* un organizador central en la vida de los Roma en Europa. Como ella señala, la vida de los Roma está despojada de cualquier dignidad, una afirmación que para mí describe una condición estructural que se mantiene entre los que son considerados y tratados como humanos y los que no lo son. Por lo tanto, para mí, como mujer romaní, la pregunta que hay que plantear y reflexionar es: ¿qué valor tienen las vidas de los romanes en Europa? Las Naciones Unidas adoptaron la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio el 9 de diciembre de 1948<sup>74</sup>, en la que el genocidio se define, en el artículo II, de la siguiente manera:

En la presente Convención, se entiende por genocidio cualquiera de los siguientes actos cometidos con la intención de des-

---

73. Término en lengua romaní para referirse al Holocausto romaní.

74. Entró en vigor el 12 de enero de 1951.

truir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, como tal Matar a los miembros del grupo; Causar graves daños físicos o mentales a los miembros del grupo; Imponer deliberadamente al grupo condiciones de vida que hayan de acarrear su destrucción física total o parcial; Imponer medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo; Trasladar por la fuerza a los niños del grupo a otro grupo. (Naciones Unidas, 1948)

Sin embargo, el actual sistema de justicia democrática, enmascarado por los derechos individuales –donde el antigitanismo como organizador central de la vida de los Roma está excluido de la base de análisis–, imposibilita situar la actual deshumanización de los Roma como una cuestión de genocidio antigitano. Y más importante aún, a lo largo de la historia, la ley ha demostrado, en relación a la población romaní, ser un componente integral de la blanquitud cuyo papel es mantener institucionalmente «al Otro racial firmemente en su lugar» (Razack, 2002: 5). En este sentido, no es casualidad que «el discurso internacional tradicional se enmarque en términos de igualdad formal, y la “raza” parece ser un factor casi inexistente. La teoría jurídica internacional rara vez menciona la raza, y mucho menos la emplea como base de análisis» (Gordon, 2000: 830). A este respecto, es fundamental situar las experiencias cotidianas antigitanas mencionadas a continuación como condiciones estructurales relacionales destinadas a gobernar el cuerpo gitano (ingobernable):

Aquí [en España] los gitanos no valemos, es como si no fuéramos personas. Así me sentí yo. (D.E., entrevistado por la autora, octubre de 2018)

A mí me marcó muchísimo [el racismo], porque yo hasta ese entonces no sabía muy bien lo que era el racismo, o sea, yo había escuchado historia de mi padre y mi hermano, pero yo siempre pensaba esto son historias que cuentan, si yo tengo

amigos payos, yo voy al colegio y hablan conmigo y a partir de ese día me di cuenta lo que era realmente el racismo, lo de cómo es sentirte distinto a los demás, como es sentirte inferior a los demás, porque al fin y al cabo lo que hacen esos sentirte inferior, eres casi el objeto de burla intelectual al final. (J.B., entrevistado por la autora, mayo de 2020)

En otras palabras, ser gitano es ser visto y tratado como un no-humano, como señaló D.E., una mujer romaní de España durante la entrevista mientras narra sus experiencias cotidianas antigitanas con el mundo blanco. Precisamente a este tipo de deshumanización se refería el profesor Ian Hancock cuando escribió con firmeza «(...) el reconocimiento de la igualdad de valor de todos los seres humanos debe convertirse en algo fundamental. La alternativa solo puede ser el desastre» (Hancock, 2000: 2). Efectivamente, el antigitanismo se convirtió en algo fundamental en la formación de los seres no-humanos: una condición estructural histórica arraigada en la ideología de la blanquitud<sup>75</sup>.

Esto significa que la *relacionalidad institucional del antigitanismo* se reproduce integralmente como dominación blanca y subordinación romaní. Partiendo de esta perspectiva, el antigitanismo es constitutivo de «la historia de los estados nacionales europeos como la historia del colonialismo racial [que] ha configurado la propia idea y proyecto de Europa/Occidente (...)» (Maeso, 2018: 850). Además, la inferioridad que siente J.B., de Madrid, solo puede entenderse como una consecuencia colonial de la «autoproclamada superioridad europea» (Goldberg, 2006: 331) donde

---

75. Una política de la vida romaní es antagónica a la composición política de la blanquitud como soberanía, que se basa en la repetición de la supresión del sujeto político romaní para el establecimiento de la seguridad blanca (Fejzula, 2021: 98).

los Roma son ciudadanos imposibles. Por lo tanto, el no pensar en el antigitanismo como una forma estructural de racismo en Europa no es ni debe ser interpretado como un planteamiento inocente de los blancos, sino más bien como una intención política, como bien señalaron estos dos hombres romaníes cuando les pregunté sobre cómo políticamente (política institucional, partidos políticos, etc.) se ha tratado, si es que se ha tratado, la cuestión del antigitanismo en España y Portugal:

No, yo creo que no se ha tratado [el antigitanismo] con el fin de... A lo mejor cuando hay una campaña en la que alguien se presenta como presidente, te dan la palmadita al gitano, ¿no? Tratan como tonto o te conforman. Pero no es algo que se tome en serio porque, como decía antes, el antigitanismo existe en España a todos los niveles y efectos, institucionalmente, históricamente no existimos (...). No hay ni ninguna ley que... Esto existe a todos los efectos y a todos los niveles, desde lo más pequeño a lo más grande y no hay ninguna ley que nos proteja. Y es uno de los racismos más comunes y cotidianos a todos los efectos en España. Y ni siquiera está reconocido. (K.E., entrevistado por la autora, septiembre de 2021, Madrid)

Nunca nos dan oportunidades. No tenemos derecho a opinar, no tenemos derecho a nada. Pero cuando hay una elección de un presidente o algo así, entonces la gente del Gobierno dice: «¿Dónde están los gitanos, ¿dónde están?». Porque los votamos, ¿entiendes? Nos necesitan, pero luego nada. (T.J., entrevistado por la autora, septiembre de 2021, Lisboa)

Estas experiencias antigitanas son la condición compartida del antigitanismo y hacen posible su continuidad colonial que también se mantiene y se ejerce en las nuevas formas modernas de gobernar los cuerpos no-humanos, como señala un activista romaní de Portugal:

Las organizaciones estatales siempre actúan en contra y sin nosotros. Intentan cooptarnos de cualquier manera. Una parte

nos antagoniza a duras penas, otra parte actúa como «amiga» e intenta decirnos cómo debemos luchar, cuál es la dirección y la velocidad de nuestras demandas de cambio. Pero siempre niegan el racismo institucional o que el racismo sea un proyecto político, reduciéndolo a algunos actos interpersonales entre individuos donde la persona racista es solo una persona «mala» con «prejuicios» e «ignorancia». (P.F., entrevistado por la autora, diciembre de 2019)

Esta ideología colonial implica la idea de que los Roma solo pueden ser explicados por el poder debido a que los dominantes entienden que somos incapaces de organizarnos políticamente, por lo tanto, incapaces de gobernarnos a nosotros mismos (Fejzula y Fernández, 2022), lo que resulta en la vigilancia de la producción de conocimiento por parte de los colonizados y minorizados (Araújo y Maeso, 2015). Además, la negación del racismo institucional contra nosotros es la propia negación del poder institucionalizado de la blanquitud:

[Hay un] continuo intento de genocidio contra nosotros, contra nuestra cultura y nuestro arte, contra nuestra representación, contra nuestra dignidad, nuestra forma de vivir y nuestra vida en sí misma. Ellos segregan, humillan, expulsan, maltratan, nos ponen de lado y cuando no nos tratan como un peligro nos paternalizan, pero siempre nos tratan como seres inferiores, niños pequeños que no pueden entender la complejidad de la realidad. A «ellos» me refiero principalmente al Estado y a las instituciones, pero también al blanco «común». (P.F., entrevistado por la autora, diciembre de 2019)

Porque no hay consecuencias para ellos. Y porque no nos creen. O sea, no hay ninguna consecuencia (...). Da igual que ahora mismo salga el presidente Pedro Sánchez y diga «pues mira, los gitanos son una mierda». Va a dar igual porque no va a tener ninguna consecuencia». (S.A., entrevistada por la autora, septiembre de 2021)



El antigitanismo es el sistema político innombrable del continuo genocidio antigitano en Europa, tal y como narra P.F., y su sostenibilidad es posible gracias a su normalización, tal y como describe S.A., una mujer romaní de Madrid.

### **Observaciones finales: antigitanismo y democracia racializada**

En esta democracia racializada, el antigitanismo aniquila la definición de los Roma como seres humanos y, por tanto, también facilita el genocidio antigitano. Escribir/hablar de antigitanismo es hablar del poder blanco porque su racismo tiene el poder de organizar nuestras vidas (Pires, 2021). Las experiencias narradas de marcado carácter racial de los Roma en España y Portugal son algunos de los indicadores de que el genocidio antigitano *no es una cosa del pasado, sino un proceso de racialización en curso*. Por ello, las experiencias narradas indican que la única manera posible a gobernar el cuerpo gitano (ingobernable) es a través de la violencia. En este sentido, he sugerido mirar esas experiencias como condiciones estructurales resultantes del aparato relacional del antigitanismo, destacando tres procesos: (i) *La falta de atención política y de reconocimiento oficial* de la persecución racial de las víctimas romaníes durante el Holocausto tiene como consecuencia política el (des)tratamiento actual del antigitanismo; (ii) *La negación y el silenciamiento de la «raza» y el racismo* dentro de los enfoques políticos ha condcido a la imposibilidad de discutir el antigitanismo como un modo de aniquilar la definición de los Roma como seres humanos; (iii) Por último, como resultado de estos dos puntos clave, la tercera consecuencia es *la normalización del antigitanismo*.

Sostengo también que la figura histórica del «gitano» ha sido institucionalmente instrumentalizada y movilizadada para trazar líneas entre los blancos y los Roma como no humanos, por lo que dicha proyección y criminalización histórica ha convertido el cuerpo de los romaníes en un objeto clave de las intervenciones gubernamentales destinadas a civilizarlo/humanizarlo. En resumen, precisamente porque el antigitanismo es uno de los sistemas de opresión que permite el desarrollo del humano blanco normalizado, civilizado, insisto en la necesidad de situar teóricamente y políticamente la actual racialización de los Roma como uno de los referentes que mantienen la blanquitud.

## Bibliografía

- Alves, Ana Rita y Maeso, Silvia R. (2021) «Raça/espaco pela mão da política local: anticiganismo, habitação e segregação territorial». En S. Rodríguez Maeso (Ed.) *O Estado do Racismo em Portugal*. Lisboa: Tinta da China, pp. 181-240.
- Araújo, Marta y Maeso, Silvia R. (2015) *Eurocentrism, racism and knowledge: debates on history and power in Europe and the Americas*. Lanham, Maryland: Lexington Books.
- Black Lives Matter [@jrc1921] (4 de febrero de 2022). *No one ever wants to talk about the thousands of Gypsies killed by the Nazis, because no one wants to talk about the positives. The sick racist @jimmycarr in his new Netflix special*. [Tweet]. Twitter. <https://twitter.com/jrc1921/status/1489586961656516608>
- Dresch, Matthew (2022) «Nazis Raped and Killed My Family in Holocaust but Jimmy Carr Thinks It's Funny», *Mirror*, 7 de febrero. Disponible en: <https://www.mirror.co.uk/news/uk-news/nazis-raped-killed-family-roma-26161135>
- Fejzula, Sebijan (2021) «A Europa “civilizada” e a sua violência contra o povo Roma». En S. Rodríguez Maeso

- (Ed.) *O Estado do Racismo em Portugal*. Lisboa: Tinta da China, pp. 289-298.
- Fejzula, Sebijan y Fernández, Cayetano (2022) «Anti-Roma racism, social work and the white civilisatory mission». En *The Routledge Handbook of International Critical Social Work*. Londres; Nueva York: Routledge, pp. 389-402.
- Fernández, Cayetano (2021) «The Roma collective memory and the epistemological limits of Western historiography». En B. de Sousa Santos y B. Sena Martins (Eds.) *The Pluriverse of Human Rights: The Diversity of Struggles for Dignity: The Diversity of Struggles for Dignity*. Londres; Nueva York: Routledge, pp. 205-217.
- Fernández, Cayetano y Cortés, Ismael (2015) «El Nomadismo Romaní como Resistencia Reflectaria frente al Racismo de Estado en la Modernidad Española». En Ábalos H., García, J., Jiménez, A. y Montañez, D. (Org.), *Horizontes de Compromiso. Memorias del 50º Congreso de Filosofía Joven*. Granada: Asoc. de Jóvenes Investigadores en Ciencias Sociales, pp. 498-517.
- Fernández, Cayetano y Ferreira, Piménio (2021) «Tarefas, disputas e desafios do antirracismo político Romani. Reflexões a partir dos contextos espanhol e português». En S. Rodríguez Maeso (Ed.) *O Estado do Racismo em Portugal*. Lisboa: Tinta da China, pp. 91-124.
- Garcés, Helios F. (2016) «El Racismo Antirrom/Antigitano y La Opción Decolonial». *Tabula Rasa*, 25, p. 225-51.
- Garret, Jorge (2014) «El Holocausto romaní a través de los ojos de Rita Prigmore». *El Diario*, 24 de abril. Disponible en: [https://www.eldiario.es/andalucia/rita-prigmore-ojos-gitanos-holocausto\\_1\\_4924899.html](https://www.eldiario.es/andalucia/rita-prigmore-ojos-gitanos-holocausto_1_4924899.html).
- Gilroy, Paul (1987) *There ain't no black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*. Chicago: University of Chicago Press.

- Goldberg, David T. (2006) «Racial Europeanization». *Ethnic and Racial Studies* 29 (2), pp. 331-364.
- Gordon, Ruth (2000) «Critical Race Theory and International Law: Convergence and Divergence». *Vill. L. Rev.*, 45, pp. 827-840.
- Hancock, Ian (2000) «The consequences of anti-gypsy racism in Europe». *Other Voices*, 2 (1), pp. 20-23.
- Hancock, Ian (2009) «Responses to the Porajmos: The Romani Holocaust. Is the Holocaust Unique?». En Rosenthal, A. (Ed.). *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*. Philadelphia: Perseus Books.
- Herzog, Tamar (2003) *Defining nations*. New Haven: Yale University Press.
- Kale Amenge [@KaleAmenge] (4 de febrero de 2022). *Pedimos de inmediato aNetflixEs la retirada del espectáculo del racista @jimmycarr. Medios de comunicación y plataformas de contenido contribuyen a la opresión de nuestras comunidades con la difusión de narrativas racistas. ¡No a la normalización del genocidio antiromaní!* [Tweet]. Twitter. <https://twitter.com/KaleAmenge/status/1489725640169467913>
- Khomami, Nadia (2022) «Jimmy Carr Condemned for “Abhorrent” Holocaust Joke about Roma People». *The Guardian*, 4 de febrero, sec. Culture. Disponible en: <https://www.theguardian.com/culture/2022/feb/04/jimmy-carr-condemned-for-joke-about-gypsies-in-netflix-special>
- Lewy, Guenter (2000) *The Nazi persecution of the Gypsies*. Oxford: Oxford University Press.
- Maeso, Silvia R. (2018) «“Europe” and the narrative of the “True Racist”: (Un-) thinking anti-discrimination law through race». *Oñati socio-legal series*, 8 (6), pp. 845-873.

- (2019) «O Estado de negação e o presente-futuro do antirracismo: discursos oficiais sobre racismo, “multirracialidade” e pobreza em Portugal (1985-2016)». *Revista Direito e Práxis*, 10, pp. 2033-2067.
- Naciones Unidas (1948) Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio. Res. A.G. 96(I). 9 de diciembre. Disponible en: <https://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CrimeOfGenocide.aspx>
- Pires, Thula (2021) «O Estado do racismo em Portugal refletido através de um Abebé». En S. Rodríguez Maeso (Ed.) *O Estado do Racismo em Portugal*. Lisboa: Tinta da China, pp. 11-21.
- Razack, Sherene H. (2002) «When Place becomes Race». En S. Razack (Ed.) *Race, space, and the law: Unmapping a white settler society*. Toronto: Between the Lines, pp. 1-20.
- Surdu, Mihai y Kovats, Martin (2015) «Roma identity as an expert-political construction». *Social Inclusion*, 3 (5), pp. 5-18.
- United Nations (2022) «2022 Holocaust Remembrance». Outreach Programme on the Holocaust. Disponible en: <https://www.un.org/en/outreach-programme-holocaust/page/2022>

## Portugal de blancas costumbres: racismo institucional y antigitanismo<sup>76</sup>

Piménio Ferreira

PORTUGAL ES RACISTA Y, en particular, antigitano (cf. Bastos, 2007a; Maeso, 2021), y el racismo institucional opera en el país desde hace siglos. Esta historia incluye siglos de regímenes racistas, sistemáticamente ocultados a sus ciudadanos y ciudadanas. Y Portugal sigue huyendo de la verdad y de su responsabilidad. Cada vez que se inicia una denuncia o se intenta abrir un debate sobre el racismo institucional –cómo se practica y cómo se observa–, los conceptos de racismo institucional y de «raza (social)» siempre están envueltos en tergiversaciones y confusiones que en nada contribuyen positivamente al debate, ni a la toma de medidas esenciales para combatirlo. No es raro que se pierda el tiempo en debates superfluos con «conclusiones» intelectualmente deshonestas como «hay buenos y malos en todas partes» y «no podemos generalizar», en una reducción del racismo a un racismo (a)moral de prejuicios y discriminaciones interpersonales.

Esto se reproduce en los medios de comunicación, en la academia, en el discurso político e incluso en artículos de

---

76. Traducción del texto «Portugal de brancos costumes: racismo institucional e ciganofobia» originalmente publicado en *Le Monde diplomatique*. Edição portuguesa. Junio 2008. Se han introducido algunas actualizaciones bibliográficas. Traducción: Josefina Cicconetti.

«formadores de opinión». Esta alienación, en unos casos, es retórica estratégica para evitar debatir la verdadera cuestión, en otros, es en sí mismo resultado y práctica del racismo institucional, que tiene sus consecuencias reproducidas, contribuyendo a las asimetrías entre las poblaciones racializadas.

¿Por qué es tan difícil este debate? ¿Y por qué es imprescindible tenerlo? ¿Cómo podemos luchar contra el racismo institucional? Necesitaría una serie de textos para profundizar en estas cuestiones, pero diré lo básico para que intentemos iniciar un debate saludable en el que todos estemos en la misma sintonía. Este trabajo no pretende ser una lección sobre el racismo institucional, ya que es demasiado complejo para explicarlo en tan poco espacio. Es solo una forma de avanzar con ejemplos concretos, entre las muchas formas en que está presente en la sociedad y en la organización política, económica y social portuguesa.

### **El antigitanismo en el contexto del racismo institucional**

Para empezar, el racismo institucional y sistémico, donde se destaca el antigitanismo, no se limita a las instituciones ni tiene que ser presentado explícitamente en leyes y normas, aunque Portugal ha sido fructífero en la producción de leyes y decretos que persiguen explícitamente a los Kale desde el siglo xv hasta el siglo xxi, inclusive. De hecho, es posible encontrar medidas antigitanas que datan de 2015<sup>77</sup> y 2020<sup>78</sup>.

---

77. Prohibición a personas Roma, por el Ayuntamiento de Estremoz, del uso de las piscinas públicas (cf. TSF, 2015).

78. En el contexto de la crisis de salud pública ocasionada por la pandemia de covid-19, un diputado de la Asamblea de la República y alcaldes como el de Azambuja, defendieron la implementación de medidas específicas de confi-



El racismo institucional antigitano implica no solo la historia racista portuguesa, sino también la negativa deliberada a reconocer sus consecuencias, y la negación de su presencia desde principios del siglo xv hasta nuestros días, así como el retraso en el reconocimiento de la persecución histórica de las personas gitanas y la necesidad de una respuesta política antirracista para compensar siglos de discriminación y persecución.

### **Breve nota sobre la ley como base del racismo institucional**

Se entiende que el racismo institucional es mucho más que prácticas de discriminación interpersonales (aunque también las incluye), como se ha definido en el conjunto del racismo. Una de las bases del racismo institucional parte precisamente de la ley que regula el delito de racismo y que al mismo tiempo lo despenaliza instituyendo la apertura de un proceso de infracción administrativa en lugar de un proceso penal, lo que perjudica la capacidad de respuesta ante las prácticas racistas y la lucha antirracista en su conjunto (Cf. sos Racismo, 2017; Maeso, 2021).

Es decir, uno de los instrumentos que debería estar a favor de una sociedad más justa –la ley– es boicoteado desde el inicio a través de una definición reduccionista del racismo que en nada sirve para encubrir todas las formas por las que se manifiesta y se practica, dejando de lado sus formas más severas, como el racismo insti-

---

namiento, «cordones sanitarios», para la población Roma (cf. Agencia Lusa, 2020; Moreira, 2020). En la ciudad de Beja, agentes policiales fueron destacados para vigilar los accesos al barrio de las Pedreiras, un barrio segregado construido en la década de 2000 para realojar a la población Roma, y controlar así el cumplimiento de las medidas de confinamiento.

tucional, y específicamente el practicado por el Estado o sus instituciones y personas en posiciones de poder. Un caso paradigmático fue el archivo de la denuncia penal en el caso de la violencia antigitana en la localidad de Santo Aleixo da Restauração (cf. Agencia Lusa, 2017), una de las peores manifestaciones racistas de los últimos veinte años en Portugal<sup>79</sup>.

### **Antigitanismo I: una persecución paneuropea organizada**

De todas las bases históricas fundamentales para cualquier debate sobre el racismo institucional, se destaca la persecución histórica a las personas gitanas en territorio europeo. Esta, al ser tan extensa, necesitaría varios volúmenes, sobre todo si quisiéramos comentar el contexto y los resultados de cada forma de persecución, cada decreto, cada estrategia concertada.

Durante siglos, Estados, pueblos y naciones han perseguido a las personas gitanas en el contexto de una persecución paneuropea organizada desde el siglo xv pero cuyas raíces se remontan a dos siglos atrás. Entre las formas de esta persecución antigitana se encuentran cinco siglos de esclavitud en Moldavia y Valaquia (región de la actual Rumanía)<sup>80</sup>. Este proceso solo llegó a su fin a mediados del siglo xix, en una época de nacionalismos exacerbados que

---

79. Entre 2016 y 2017, en la localidad de Santo Aleixo da Restauração, perteneciente al municipio de Moura, en la región del Bajo Alentejo, se produjeron diversos actos de violencia contra un agregado familiar romaní residente en esa localidad, incluyendo el incendio de casas habitadas por esa familia, vehículos y pintadas en las paredes con amenazas de muerte (cf. Agência Lusa, 2017; Dias, 2016, 2017).

80. Ver el capítulo de Ian Hancock en este volumen.

reforzaron la persecución antigitana, especialmente bajo el régimen nazi que, con la colaboración de otros Estados, autoridades y poblaciones, provocó la muerte de cientos de miles de personas gitanas en Europa. Se desconocen las cifras exactas, ya que muchas de estas muertes no han sido identificadas como muertes de personas gitanas, y varios registros se han perdido o destruido (las estimaciones oficiales sitúan la cifra en 500 000 personas, otros valores dicen un millón y medio). También cabe destacar las tasas de genocidio del 50 % en la República Checa y Letonia, de entre el 70 % y el 80 % en Polonia, Austria y Alemania, y del 100 % en Estonia, Lituania, Luxemburgo y los Países Bajos (Niewyk y Nicosia, 2000).

Una invisibilidad total. Les dejo la tarea de reflexionar sobre estas cifras y sus consecuencias. Procediendo a la persecución sistemática en la península ibérica.

## Leyes, reglamentos y decisiones administrativas sobre el pueblo Kale

FECHA	REINADO	PENA
1526   Licencia del 13 de marzo	D. João III	«que no entren gitanos en el reino y salgan los que en él estén»
1538   Ley XXIV		«sean arrestados y públicamente azotados, con vergüenza pública [ <i>barão e pregão</i> ]» <sup>81</sup> [la 2ª vez] otra vez azotada públicamente... y perderá todos los muebles que tenga»
1557   Ley del 17 de agosto		Añade las penas de las galeras
1573   Licencia del 14 de marzo	D. Sebastião	Nuevo plazo de 30 días para que salgan; si no, azotes a las mujeres, galeras a los hombres; declara caducas las licencias de permanencia anteriormente concedidas
1579   Licencia del 11 de abril	Cardenal D. Henrique	Otorga nuevas licencias a los que «viven bien y que trabajan y no son perjudiciales»; a los nómadas, que salgan del Reino dentro de treinta días o sean «azotados públicamente y degradados para siempre a las galeras»
1592   Ley del 28 de agosto	Filipe I	Dentro de cuatro meses, si andan en ranchos o las pandillas: ejecutar con pena de muerte, «sin apelación ni agravio»
1603   Ordenaciones Filipinas	Filipe II	«que no entren en el Reino Gitanos, Armenios, Árabes, Persas ni Moro de Granada»
1606 y 1608 (Licencias) 1613 y 1614 (Leyes)		«no se pasan cartas de vecindad» (condena a las galeras por tres, seis o diez años; excluye la pena de muerte)

81. *Baraço e pregão* consistían en pasear al condenado por las calles del pueblo o ciudad con el cuello envuelto en una cuerda (*baraço*), anunciando públicamente su nombre, el delito que había cometido y la pena a la que había sido sentenciado.

1646   Dictamen del Fiscal de Corona sobre la petición de la viuda de Jerónimo da Costa	João IV	«la mujer e hijos sean como naturales del reino», «ser nombrado noble caballero», «los descendientes no tienen oficio mecánico» y «sirvan como soldados»
1647   Licencia de 24 de octubre		Manda fijar residencia a diez presos viejos, mujeres e hijos de gitanos; prohíbe «hablar jeringonza», usar trajes de gitanos y leer la fortuna (pena: galeras para los hombres; deportación en Angola o Cabo Verde, sin los hijos, para las mujeres). Manda retirar los hijos de los gitanos a partir de los nueve años de edad.
1649   Licencia de 5 de febrero		Se propone «extinguir este nombre y modo de gente ociosa gitana», «desterrar de todo el modo de vida y memoria de esta gente ociosa, sin asiento, ni forro, ni parroquia, ni oficio más que los latrocinios de que viven»; serían «embarcados y llevados a servir en las conquistas, divididos» «excepto los que actualmente contribuyen en las fronteras y no caminan en compañía de los demás (unos 250, premiados)»
1686   Resolución de 10 de junio	Pedro II	«venidos de Castilla, sean exterminados»; «hijos y nietos de los portugueses, tengan un domicilio determinado» o serán «enviados al Maranhão» (Brasil)
1694   Disposición al juez del distrito de Elvas		«todos los gitanos nacidos en este reino que no tomen géneros de vida de la que puedan sostenerse, que dentro de dos meses salgan de este reino, con pena de muerte, (...) del mismo modo que tengo resuelto con los gitanos castellanos que entraron en este reino»
1708   Decreto	D. João V	Prohíbe el nomadismo, el traje, la lengua, los negocios de bestias y otras imposturas (leer la fortuna), bajo pena de azotes y degredo por diez años (galeras, para los hombres; Brasil, para las mujeres)
1718   Decreto del 28 de febrero		Manda enviar a las conquistas – India, Angola, S. Tomé, Cabo Verde, etc.– los muchos presos gitanos en el Limoeiro

1754   Carta del Gobernador de Angola, Álvares da Cunha	D. José I	Pide que le envíen muchos gitanos, con sus mujeres, porque son los que mejor resisten el clima y no habían probado mal en sus procedimientos
1800   Orden de Pina Manique para el Juez de Elvas	D. María I	«Prendan a los que andan vagos por el reino»; «los hijos de un u otro sexo sean transportados a la Casa Pia <sup>82</sup> de Lisboa y educados»
1848   Ordenanza	D. María II	Exigen a las bandas de gitanos el uso del pasaporte, para que puedan transitar por el reino
1920   Reglamento de la GNR	1ª República	El capítulo sobre «gitanos» prescribe una «vigilancia severa», debido a «sus frecuentes actos de saqueo»
1980   Consejo de la Revolución	2ª República	Declara inconstitucionales las normas anteriores
1985   Reglamento de la GNR		Determina una especial vigilancia sobre los «nómadas» (art. 81)
1989   Sentencia de 28 de junio		El Tribunal Constitucional considera no inconstitucional el art. 81 del Reglamento de la GNR mencionado anteriormente
1993 (10 de mayo)   Expulsión de población Romani, Ayuntamiento de Ponte de Lima		El Ayuntamiento de Ponte de Lima ordena «a los individuos de la etnia gitana» «que abandonaran el municipio en el plazo de ocho días y que en el futuro solo permanecieran 48 horas» (impedido por Reacción del Fiscal y del Defensor del Pueblo)
2003 (julio)   Decisión del Ayuntamiento de Faro		El Ayuntamiento de decide que no serán aceptadas en el Consejo, o que tendrán que abandonarlo, las poblaciones nómadas, especialmente los gitanos, que practiquen robos o desacatos. Esta decisión es publicada en los lugares públicos

Fuente: Pereira Bastos (2007b)

82. Institución de caridad, control y reforma social fundada en 1780, en Lisboa, para acoger y reeducar niños huérfanos y mendicantes. Actualmente es un instituto público dedicado al trabajo con niñez y juventud en condición de vulnerabilidad, incluyendo su acogida temporal y cuenta con varios centros de educación y desarrollo.

## Antigitanismo II

### Una historia a la portuguesa en un contexto ibérico

Desde la formación del Reino de Portugal y de los Algarves, pasando por el Imperio Colonial y el régimen dictatorial del Estado Novo (1933-1974), hasta el período posterior al 25 de abril de 1974, Portugal se ha apoyado en prácticas y sistemas racistas. En particular, desde el siglo xv, Portugal, en connivencia con Castilla/España, ha participado en la persecución organizada europea contra los Kale, que ha servido para crear identidades nacionales. Para estos procesos siempre es necesario la creación del «otro», del «monstruo», y en esto los pueblos Roma sirvieron a toda Europa (Maeso, 2015). En la península ibérica, con la llegada de los Reyes Católicos al poder, por ejemplo, se produce la imposición de «un único y absoluto poder político, una única religión, una única lengua, una única cultura» (Cortés, 1997), de base puramente ideológica. Una imposición que tuvo como resultado la homogeneización forzada de los pueblos de las naciones, con sus consecuencias.

La llegada de los Kale a la península ibérica se produjo, pues, en plena formación de las identidades nacionales, con la llegada a América, la expansión europea (llamada eufemísticamente «Era de los Descubrimientos»), la «unificación» de España con la conquista de Granada, y la llegada al poder de los Reyes Católicos.

Durante siglos, Portugal y España promulgaron leyes<sup>83</sup> que criminalizaban el «ser gitano», con el destierro a las colonias, las condenas a galeras, los trabajos forzados, la esclavitud, la mutilación, la pena de muerte, la separación

---

83. Sobre la legislación se pueden consultar los trabajos de Martínez Dhier (2007) y Sánchez Ortega (2009).

de los niños de sus padres para ser entregados a la Casa Pia, la prohibición de casarse y de convivir o la prohibición de ejercer diversas formas de actividad profesional (trato con animales, comercio), entre otras formas de persecución, que incluían la prohibición de llevar ropa distinta o de hablar la propia lengua (que aparece en los decretos como *jerigonza*); en definitiva, un etnocidio cultural antigitano. En el marco de esta persecución organizada, Portugal y España también colaboraron en un acto de genocidio dos siglos antes del régimen nazi.

### **El genocidio ibérico**

En 1686, Portugal decreta paradigmáticamente que los «gitanos» «sean exterminados» (sic). En 1694, un nuevo decreto ordena la expulsión de «los gitanos» del reino. España, por su parte, emite la pragmática de Carlos II en 1695, que, actualizada en 1717 y 1746, define 71 ciudades donde pueden estar «los gitanos». El 30 de junio de 1749, una vez que el pueblo Kale se concentra en dichas ciudades, se da la orden al ejército para sitiar esas mismas ciudades y capturar a todos los gitanos (hombres, mujeres y niños). El episodio se conoce como la Gran Redada. Cabe destacar que este plan fue diseñado y organizado por el Marqués de Ensenada, elogiado por su «iluminismo» y por ser «progresista», una especie de Marqués de Pombal castellano. Una comparación tanto más pertinente cuando en 1756, tras el gran terremoto, el Marqués de Pombal decide condenar a «los gitanos» a las obras públicas de reconstrucción de la ciudad de Lisboa. Hasta el siglo XXI, se llevaron a cabo muchos más decretos y se practicaron actos racistas contra el pueblo Kale durante el Estado Novo y en el período posterior al 25 de abril (Bastos, 2007b).



## Los legados del racismo histórico

Actualmente, podemos ver el resultado de toda esta persecución organizada durante siglos cuando vemos las cifras que se nos permite tener sobre las condiciones de vida de los Kale: esperanza de vida media dieciocho años por debajo de la media nacional, un tercio de las familias gitanas que viven en condiciones precarias, el Instituto da Habitação e da Reabilitação Urbana (Instituto de Vivienda y Rehabilitación Urbana) (IHRU) estima que las familias Kale habitan unas 3012 viviendas no clásicas (chabolas o viviendas autoconstruidas), indicando el Instituto Nacional de Estadística (Instituto Nacional de Estadística) (INE) que en 2011 había 6612 viviendas de este tipo en total, es decir, alrededor de la mitad de las familias que viven en estas condiciones son Kale.

En el ámbito de la educación y el empleo, los Kale también salen perjudicados. Solo el 0,1 % de la población gitana (subestimada en 37 000) tiene estudios superiores. Y en materia de empleo, donde la precariedad es la norma, la actividad económica más común –las ferias–, que representa alrededor del 54 % de la actividad laboral gitana (Mendes, Magano y Candeias, 2014), es sistemáticamente perseguida, contribuyendo así a la destrucción de la «economía gitana», empobreciendo aún más a los hogares y dejando cada vez a más personas en una situación de mayor precariedad y sin ningún tipo de respuesta. Una preferencia a favor de los grandes grupos económicos representados por las grandes superficies comerciales.

La práctica del racismo institucional incluye también a personas y entidades que niegan ideológicamente la existencia del racismo institucional en Portugal y la necesidad de prácticas y medidas antirracistas para anular los efectos de este fenómeno, insistiendo en seguir estrate-

gias de «inclusión» que ignoran por completo la necesidad de la participación conjunta de las minorías étnico-raciales, algo que estas entidades a veces incluso predicán, pero que se niegan a aplicar en la práctica.

Un claro ejemplo de ello es la falsa autonomía que estas instituciones otorgan a las entidades gitanas. Las asociaciones gitanas, por ejemplo, al depender de estas instituciones, deben someterse constantemente a injerencias que pretenden dictar la forma de lucha y la respuesta antirracista de las asociaciones: su sentido, orientación, velocidad y línea de cambio. En procesos que muchas veces resultan en la cooptación de figuras que serían decisivas para la lucha antirracista.

Todos estos datos históricos y actuales necesitan ser reconocidos y para ello es urgente reconocer la persecución histórica que se viene realizando contra las personas gitanas desde el siglo xv. Este es el primer paso para iniciar procesos de justicia con siglos de retraso. Esta parte de la historia debe desarrollarse más y darse a conocer. Es urgente hablar de ello en las escuelas y promover debates serios e intelectualmente honestos en los espacios públicos. Es urgente también dejar que los sujetos racializados hablen de sus experiencias y, sobre todo, ejerzan su derecho a liderar el camino antirracista, con el debido reparto del poder que ha sido monopolizado por las instituciones, a su vez monopolizadas por una élite de clase y –no cerremos los ojos– de color. No podemos seguir negando la historia racista del colonialismo portugués ni sus consecuencias y la falta de respuestas adecuadas. Esto cuando tenemos descendientes del período colonial y del Estado Novo conservando posiciones de poder, dictando lo que es y lo que no es racismo y cómo debe ser combatido.

Todo tiene que hacerse y un buen comienzo es el de ejercitar el lugar de escucha de las realidades que se des-

conocen: la historia que se ignora y las estrategias pensadas para resolver las asimetrías étnico-raciales (sociales, económicas y políticas). Esto afectará a los poderes y privilegios establecidos. Pero en nombre de la justicia es necesario empezar a desarrollar cierta madurez democrática de la que carecemos obstinadamente a pesar de casi 50 años de «libertad y democracia».

## Referencias

- Agência Lusa (2017) «Ministério Público arquiva inquérito a alegada discriminação racial em Moura». *Diário de Notícias*, 19 de diciembre. Disponible en: <https://www.dn.pt/lusa/ministerio-publico-arquiva-inquerito-a-alegada-discriminacao-racial-em-moura-8997265.html>
- (2020) «Covid-19: Ventura diz que apresentará plano de confinamento para população cigana mesmo sem apoios». *Expresso*, 6 de mayo. Disponible en: <https://expresso.pt/politica/2020-05-06-Covid-19-Ventura-diz-que-apresentara-plano-de-confinamento-para-populacao-cigana-mesmo-sem-apoios>
- Bastos, José Gabriel Pereira (Coord.) (2007a) *Sintrensas Ciganos: uma abordagem estrutural – dinâmica*. Sintra: Câmara Municipal de Sintra.
- Bastos, José Gabriel Pereira (2007b) «Que futuro tem Portugal para os Portugueses Ciganos». En Mirna Montenegro (Ed.) *Ciganos e Cidadanias. 1.º Encontro Nacional do Nómada II*. Setúbal: Instituto das Comunidades Educativas.
- Cortés, Agustín (1997) «Los gitanos en España». Disponible en: <https://unionromani.org/los-gitanos-en-espana/>
- Dias, Carlos (2016) «Tiros e casas queimadas lançam o pânico nas comunidades de Santo Aleixo». *Público*, 28 de noviembre.

- (2017) «sos Racismo critica arquivamento de inquérito a alegada discriminação racial». *Público*, 20 de diciembre.
- sos Racismo (2017) *Racismo e discriminação – A lei da impunidade*. Lisboa: sos Racismo.
- Martinez Dhier, Alejandro (2007) «La condición social y jurídica de los gitanos en la legislación histórica española. (A partir de la Pragmática de los Reyes Católicos de 1499)». Tesis de Doctorado. Departamento de Derecho Internacional Privado e Historia del Derecho. Universidad de Granada. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10481/1616>
- Maeso, Silvia (2015) «“Civilising” the Roma? The depoliticisation of (anti-)racism within the politics of integration». *Identities. Global Studies in Culture and Power*, 22 (1), pp. 53-70.
- Maeso, Silvia (Ed.) (2021) *O Estado do Racismo em Portugal. Racismo antinegro e anticiganismo no direito e nas políticas públicas*. Lisboa: Tinta da China.
- Mendes, Manuela; Magano, Olga y Candeias, Pedro (2014) «Estudo Nacional sobre as Comunidades Ciganas». Lisboa: ACM. Disponible en: <https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/15587/1/estudonacionalso-breascunidadesciganas.pdf>
- Moreira, Cristiana (2020) «Autarca da Azambuja insiste em cordão sanitário a prédio habitado por famílias de “etnia cigana”». *Público*, 2 de junio. Disponible en: <https://www.publico.pt/2020/06/02/local/noticia/autarca-azambuja-insiste-cordao-sanitario-predio-habitado-familias-ciganas-1919097>
- Niewyk Donald L. y Nicosia, Francis R. (2000) *The Columbia Guide to the Holocaust*. Nueva York: Columbia University Press.
- Sánchez Ortega, María-Helena (2009) «La minoría gitana en el siglo xvii: Represión, discriminación legal e

intentos de asentamiento e integración». *Anales de Historia Contemporánea*, 25, pp. 75-90.

TSF (2015) «Câmara de Estremoz proíbe ciganos de frequentar piscinas municipais». *TSF Rádio Notícias*, 10 de julio. Disponible en: <https://www.tsf.pt/portugal/camara-de-estremoz-proibe-ciganos-de-frequentar-piscinas-municipais-4672867.html>

## Las condiciones bajo el sistema de esclavitud: el pueblo gitano en los principados rumanos<sup>84</sup>

Ian Hancock

CUANDO LOS SERES HUMANOS se convierten en posesiones de otros, se ven despojados de su identidad como personas y son considerados simples objetos. La psicología que se esconde tras esto es, entre otras cosas, probablemente la culpa: es más fácil convivir con una situación como la esclavitud si las víctimas son deshumanizadas. El artículo 1(37) del Código Civil de Moldavia de 1833 admitía que la esclavitud es mala desde el punto de vista ético, para después justificarla a pesar de ello: «Aunque la esclavitud atenta contra las leyes naturales del hombre, viene practicándose en este principado desde la antigüedad...».

Los gitanos eran vistos como «criaturas envilecidas, inferiores incluso a los animales» por al menos un obser-

---

84. Traducción del capítulo «Conditions of Slavery» originalmente publicado en el libro *The Pariah Syndrome: An account of Gypsy slavery and persecution*. Ann Arbor: Karoma Publishers, 1989, pp. 16-29. Traducción: Clara Melús. Nota de los editores: A pesar de que en el conjunto de los textos que componen el libro los autores han optado por desechar los términos *gitano/a*, *cigano/a*, *zigeuners* y similares para optar por la categoría Roma como posicionamiento político demandado por los movimientos antirracistas romaníes, en este texto, dado el carácter histórico del mismo y la relevancia de la terminología utilizada por el autor en el contexto de su primera publicación en 1987, hemos optado por mantener una traducción literal que respete el espíritu del texto original.

vador, Wickenhauer, cuya base para tal afirmación era que, si tuvieran alguna cualidad redentora, los gitanos no habrían sido esclavos (Potra, 1935: 296).

Los primeros documentos legales que hacen referencia a los gitanos como esclavos datan de los reinados de Rodolfo IV y Esteban Dušan (Uroš IV), entre 1331 y 1355, que convirtieron a una quinta parte de su población gitana en propiedad de los monasterios y terratenientes (Ozanne, 1878: 65; Kinder y Hilgemann, 1964: 205). En dichos textos se referían a ellos como *sclavi*, *scindrome* o *robie*, términos rumanos y eslavos que significan «esclavo».

En los principados balcánicos, los gitanos eran distribuidos de la siguiente forma: su población general se dividía entre esclavos de casa (*țigani de casați*) y esclavos de campo (*țigani de ogor*). Los primeros se subdividían, por su parte, en otras tres categorías de esclavos de la Corona o del Estado –*sclavi domnești* (nobles), *sclavi curte* (corte) y *sclavi gospod* (propietarios)– y una categoría de esclavos de la Iglesia (*sclavi monastivești*). Del mismo modo, los esclavos de campo se subdividían en dos categorías: los de los boyardos o barones, conocidos como *sclavi coevestți*, y los de los pequeños terratenientes, conocidos como *sclavi de mosii*. Entre los esclavos de la Corona existían tres ocupaciones principales: la de *rudari* (o *aurari*) o buscador de oro, la de *ursari* o amaestrador de osos y la de *lingurari* o tallador de cucharas de madera. Asimismo, había otra clase de jornaleros conocidos con el nombre de *laieși*, que podían moverse con cierta libertad entre fincas y realizaban diversos trabajos. En este grupo se incluían también los *lautari* o músicos (propia mente, «violinistas»). Los esclavos de la Iglesia incluían a los *vatrași*, que eran mozos de cuadra, cocheros, cocineros y pequeños comerciantes, y multitud de *laieși*. Los nombres de algunos de los *vici*, o clanes, existentes entre los



gitanos vlax (valacos o danubianos)<sup>85</sup> contemporáneos proceden de los distintos trabajos realizados por los *laieși*: *kirpači* (cesteros), *kovači* (herrereros), *zlatari* (buscadores de oro), *čurari* (tamiceros), *chivuțe* (blanqueadores), etc. Una característica de la esclavitud en los Balcanes es que los propios esclavos estaban obligados a pagar un tributo al Estado o, en el caso de los *laieși*, a sus amos, de forma que una proporción de lo que conseguían encontrar para sí mismos les era arrebatada.

El trabajo de los buscadores de oro ha sido comentado por varios viajeros que pasaron por la región, y podemos encontrar descripciones en distintas fuentes (como Dembsher, 1777; Grellmann, 1807; Hoyland, 1816; Clarke, 1898; Groome, 1899 y, en particular, Wilsdorf, 1984). El relato de Heinrich Grellmann de finales del siglo XVIII señala que, a pesar de lo desagradable de su labor, los buscadores de oro eran considerados un grupo privilegiado y diferenciado de los esclavos:

La búsqueda de oro en los ríos es otra ocupación con la que varios miles de gitanos, de ambos sexos, se ganan la vida en el Banato, en Transilvania, en Valaquia y en Moldavia... En Valaquia y en Moldavia, ninguno de los esclavos de los boyardos, llamados por ende *bojaresk* (gitanos de los boyardos), puede ser empleado como buscador de oro, pues esta gracia solo es concedida a aquellos que, como el resto de súbditos, dependen inmediatamente del príncipe, llamados *domnesk* (gitanos del príncipe), que a su vez están subdivididos en tres clases, la primera llamada *rudar*, la segunda *ursar* y la tercera *lajaschen*. Los *rudars* son los únicos que

---

85. Es necesario evitar confundir las clasificaciones geográficas con las lingüísticas. Los hablantes de los dialectos de la rama vlax o danubiana del romaní se han extendido a numerosos lugares del mundo desde los Balcanes tras la abolición de la esclavitud a mediados del siglo XIX. Como categoría lingüística, la rama balcánica incluye dialectos hablados principalmente en Bulgaria y Grecia, que difieren de forma considerable de los dialectos vlax.

pueden dedicarse a la búsqueda de oro; el resto se ven obligados a encontrar otra forma de ganarse la vida. Cada uno debe pagar un tributo al Estado. (Grellmann, 1783: 51-52)

El trabajo de los esclavos que se dedicaban a entretener a sus amos con música también ha sido descrito en los textos de personas que visitaban a estos últimos; uno de estos relatos, que contiene una descripción del *naju* o zampoña, aparece en una obra publicada en 1777:

A pesar de que la música es tan monótona y deprimente como el baile, son los gitanos los encargados de deleitar sus oídos [de sus amos]. El violín, la guitarra alemana y una flauta compuesta por ocho juncos por los que soplan pasándosela una y otra vez por los labios son los instrumentos locales. (Carra, 1777: 176)

Sin embargo, ciertas restricciones impedían a los gitanos tocar música para su propio disfrute; un conjunto de instrucciones sobre el trato a los propios esclavos publicado por el canciller del Imperio Habsburgo por esa misma época dictaminaba que «los nuevos amos de los gitanos tenían que golpearlos si habían trabajado mal y debían tener especial cuidado con que “no perdieran el tiempo con la música”» (Guy, en Koudelka, 1975). Asimismo, la lista de normas de la emperatriz María Teresa terminaba con el precepto: «Se les permitirá entretenerse con la música, u otras cosas, solo cuando no tengan trabajo en el campo» (Hoyland, 1816: 74).

Los esclavos propiedad de terratenientes privados no estaban sujetos a ninguna ley superior a aquellas por las que se regían sus amos, y a pesar de que las iglesias y los monasterios se regían por las leyes de la nación, sus esclavos eran los que eran tratados con mayor crueldad. Los boyardos también eran bastante implacables, aunque solían dejar los castigos y la disciplina en manos de su supervisor (llamado *ciocoi* o *vatave*). En un escabroso relato, Bercovici describe:

Los boyardos tenían un código penal específico para los gitanos, golpeándolos en las plantas de los pies hasta que la carne se les caía a tiras... Cuando alguno intentaba escapar y era capturado, le apresaban el cuello en una tira de hierro llena de pinchos puntiagudos para que no pudiera mover la cabeza ni tumbarse a descansar. Los boyardos no tenían derecho a matar a sus esclavos, pero nada les impedía torturarlos lentamente hasta la muerte. No había ninguna ley que prohibiera a los boyardos tomar a las chicas más bellas como amantes ni separar a las esposas de sus maridos y a los niños de sus padres. (Bercovici, 1928: 81)

Aunque, tal como afirma Bercovici, las leyes de Moldavia y Valaquia no concedían a los amos el derecho a matar a sus esclavos, en el diario de un periodista francés, Félix Colson, que escribió sobre una visita a los Balcanes en 1839, se dice que, a pesar de que se trataba de un fenómeno común, ningún boyardo había sido enjuiciado nunca por matar a un gitano. Un relato explica que «los postillones o guías gitanos a menudo eran disparados en la cabeza o azotados hasta la muerte con o sin motivo, sin que nadie reparara en su asesinato, pues “no eran más que *zigeuners*<sup>86</sup>» (anónimo, 1856: 274). Colson, cuyo diario sirvió de base para un excelente artículo de Roleine, describió una visita típica a la casa de uno de esos boyardos:

Quando llega un viajero, le llevan hasta un sofá, tras lo cual aparecen seis muchachas. Discretamente, y con sumo cuidado, le lavan las manos mientras otras le sirven un refrigerio. Sus pieles apenas son tostadas, algunas de ellas son rubias y hermosas. También son apuestos los chicos que, en grupos de tres, encienden su pipa. No, el servicio doméstico no se mata a trabajar, no es inusual

---

86. Nota de la traductora: *Zigeuner* es la palabra holandesa y alemana para «cín-garo» o «gitano».

que en ocasiones haya cien o más esclavos en el mismo hogar... ¿Podría ser esta vida un paraíso terrenal para ellos?

Vayamos con Colson a la mesa, durante la cena: «La amargura es tan patente en el rostro de estos esclavos que, si miras a uno, pierdes el apetito».

Los esclavos gitanos son llamados con nombres cristianos. Basilio parece el más común, aunque también se les dan apodos familiares como *Faraón*, *Bronce*, *Moreno*, *Lelo* o *Topo*, o *Bruja*, *Camella*, *Trapo* o *Putá* para las mujeres.

Los grupos nunca se rebelan. Por la noche, el amo elige entre las hermosas muchachas –a veces ofrece algunas de ellas a su invitado–, entre todas esas gitanas de piel clara y cabello rubio. Al día siguiente, al amanecer, al francés lo despiertan unos desgarradores chillidos: es la hora del castigo. La pena actual es cien latigazos por un plato roto o un mechón de pelo mal rizado... Fue en este momento cuando la abominable práctica llamada *falague* fue finalmente declarada ilegal: a los esclavos se les colgaba y las plantas de sus pies eran desgarradas con fustas hechas de tendones de toro. (Roleine, 1979: 111)

Los hijos nacidos de estas uniones sexuales no deseadas se convertían automáticamente en esclavos. Fue esta explotación, como apunta Colson, la responsable en gran medida de que actualmente muchos gitanos tengan la piel clara –Cohn (1973: 63) estima que el porcentaje medio de mezcla genética blanca es del 60 %–. La mezcla de «sangre blanca y romaní» no podía tener lugar entre los *netoci* o esclavos fugados (de los que hablamos más adelante), que vivían como fugitivos en los bosques y montañas alejados de la civilización; Ozanne comenta las distintas tipologías físicas existentes entre los gitanos de Rumanía, región que visitó en el siglo XIX:

Hay dos tipos diferenciados de gitanos en Rumanía. Unos tienen el cabello crespo y labios gruesos, con una complejión muy oscura. Los otros tienen un perfil fino y rasgos regulares, un cabello bonito y la tez aceitunada. (Ozanne, 1878:6 2)

Ozanne atribuyó erróneamente estas diferencias a dos olas de migración romaní distintas en la región: la primera, descendientes de los gitanos originales, y la segunda, refugiados de la India como consecuencia de las invasiones de los «tártaros» Gengis Kan y Tamerlán en la Edad Media. Sin embargo, está claro que en realidad esa piel más clara de algunos gitanos, casi todos esclavos de casa, podía atribuirse al mestizaje con los europeos. Aunque las mujeres romaníes eran utilizadas de esta forma por sus amos blancos, los hombres romaníes eran vistos, evidentemente, como una amenaza sexual para las mujeres rumanas. Entre los *sclavi domnesti* existía una categoría llamada *skopici*, hombres gitanos que habían sido castrados de niños cuyo trabajo era conducir los carruajes de las mujeres de la aristocracia sin que estas temieran sufrir ningún abuso.

Otro relato de un periodo muy anterior describe la peculiar crueldad de Vlad III, más recordado como Vlad Tepes o Vlad el Empalador, que ascendió al trono de Valaquia por tercera vez en 1476. Este se deshacía de algunos *scindromes*, o esclavos gitanos, presumiblemente por diversión, de la siguiente forma:

Los invitaba a una fiesta, los emborrachaba y los arrojaba al fuego. Otra de sus distracciones consistía en construir un enorme caldero para empujar a sus víctimas al interior. Después lo llenaba con agua y lo ponía a hervir, disfrutando de la agonía de los sacrificados. Cuando las personas a las que empalaba se retorcían de dolor, les clavaba las manos y los pies a los postes. Algunos... eran obligados a comer [un] hombre asado. (Ozanne, 1878: 189-190)

Podemos encontrar las leyes del siglo XVII relativas a los gitanos en los cuarenta artículos del «Código de Basilio el Lobo», hospodar de Moldavia (1634-1654). Por ejemplo:

- Sección 8 Si el esclavo gitano de un boyardo o cualquier otro propietario, su mujer o uno de sus hijos roban una vez, dos veces o tres veces una gallina, una oca o cualquier otra bagatela, serán perdonados; pero si roban algo de mayor valor, serán castigados como ladrones.
- Sección 14 Aquel que descubra un tesoro mediante la brujería no podrá tocarlo, pues será propiedad del hospodar.
- Sección 28 Cualquier esclavo que viole a una mujer será condenado a ser quemado vivo.
- Sección 39 [El hombre libre] que, sucumbiendo al amor, se encuentre a una muchacha en el camino y la bese no recibirá ningún castigo.

Los que escribieron sobre el trato dado a los esclavos consideraban, probablemente como bálsamo para su propia conciencia, que los gitanos veían con buenos ojos esta barbarie: «Una vez eran convertidos en esclavos... parece que preferían esta condición» (Lecca, 1908: 181). Alexander G. Paspati se preguntaba si los gitanos «se sometían *voluntariamente*» a la esclavitud «debido al “trato (más) benigno” de sus amos» (Paspati, 1861: 146, énfasis añadido), y Marcel Emerit pensaba que:

A pesar de los garrotazos que los amos de los esclavos administraban de forma aleatoria, en general los esclavos no odiaban este régimen tiránico, que de vez en cuando asumía una naturaleza paternal... (Emerit, 1930: 132)

El paternalismo era ciertamente evidente. Lecca dice:

Los esclavos gitanos eran casi los únicos artesanos... Las mujeres gitanas ayudaban a la señora de la casa en sus labores, y se

llevaban tan bien que incluso se les permitía ayudar en los hermosos bordados realizados por las jóvenes mujeres rumanas, admirados en todo el mundo (Lecca, 1908: 192).

Por su parte, Colson explicaba que los gitanos propiedad de los boyardos, «siempre involucrados en los juegos y en la infancia de sus amos», habían «desarrollado una relación familiar con los hijos de la nobleza» (Vaux de Foletier, 1970: 26).

El robo de esclavos poseídos legalmente no era extraño, y probablemente era una práctica habitual a pesar del reducido coste de los mismos. Un documento que data de 1560 relata cómo los gitanos de fincas valacas eran raptados para ser revendidos por sus secuestradores en las ciudades, y advertía de las penas impuestas contra esta práctica (Furnică, 1931). En el siglo xvi, podía comprarse un niño gitano por unos 48 ¢, aunque normalmente las personas no eran vendidas individualmente sino en lotes, llamados *cete*, *sălaş* o *şatre* (este último término también hacía referencia a las comunidades en las que vivían los gitanos). La novela de Roleine *Prince of one summer* trata sobre la esclavitud gitana del siglo xix en los Balcanes, que es también el tema central de la novela *El Precio de la Libertad* (*Le prix de la liberté*) del autor gitano Matéo Maximoff:

El mercado de esclavos estaba muy animado. El subastador, con su apariencia turca, sus hombros atléticos y su magnífico bigote, sostenía una fusta en la mano derecha y miraba a sus potenciales clientes. ¡Señores! ¡Tengo el honor, una vez más, de ofrecerles los mejores esclavos que se pueden encontrar en cualquier mercado del mundo...! Las lágrimas caían en silencio, ya que se suponía que un gitano no debía llorar por el miserable destino de sus hermanos de raza... (Maximoff, 1955: 7-8)

Podemos encontrar otras reflexiones enardecidas sobre la esclavitud en la Europa del siglo pasado en los poemas de César Bolliac.

Los esclavos gitanos no podían casarse sin permiso. Los miembros de una misma familia eran vendidos por separado y a menudo les arrebataban a sus hijos. En 1757, sin embargo, se modificó la ley relativa al comercio de niños y dejaron de poder ser vendidos sin sus padres. Esta ligera mejoría en las condiciones generales de los esclavos gitanos duraría muy poco: a mediados del siglo siguiente, se revisaría la definición de esclavitud, volviéndose en cierto modo más estricta.

El 25 de enero de 1766, Grigore-Alexandru Ghica modificó la ley en lo relativo al matrimonio entre personas gitanas y blancas. En lo sucesivo ambas partes serían consideradas libres, pero el hombre, y cualquiera de sus hijos mayores de siete años, debía seguir trabajando para su antiguo amo. En lugar de separar al matrimonio, el marido era reemplazado por otro hombre de edad y capacidades similares. El dictamen referente a los matrimonios mixtos, no obstante, solo se aplicaba a aquellas uniones preexistentes; el resto de matrimonios de ese tipo serían declarados ilegales y cualquier sacerdote que fuera descubierto oficiándolos debía ser excomulgado. Sin embargo, esto no impidió que esta clase de relaciones se siguieran dando, lo que hizo que Constantino, príncipe de Moldavia, dictara un nuevo edicto antimestizaje en 1776 en contra de tales hechos «asquerosos y perversos»:

[ya que] en algunas zonas gitanos se han casado con mujeres moldavas, y hombres moldavos han contraído matrimonio con muchachas gitanas, lo que va totalmente en contra de la ley cristiana, puesto que estas personas no solo se han comprometido a pasar toda su vida con los gitanos, sino especialmente a que sus hijos sean esclavos para siempre, un acto



odioso a los ojos de Dios y contrario a la naturaleza humana... Cualquier sacerdote que tenga la audacia de officiar esa clase de matrimonios, que constituyen un acto de maldad inmenso y eterno, será destituido de su cargo [y] duramente castigado. (Ghibănescu, 1921: 119-120)

Tan solo nueve años después, en 1785, se aprobó otra ley prohibiendo ese tipo de uniones entre personas gitanas y blancas, esta vez bajo el pretexto de que estaban provocando que individuos con sangre rumana se convirtieran en esclavos. Hasta el siglo siguiente no se contempló la posibilidad de que esa sangre pudiera liberar a esos mismos niños. Ochenta y cinco años después, Paspati afirmaba que:

los turcos, que no son especialmente puntillosos en la elección de sus esposas, a menudo se casan con mujeres gitanas. No es así en el caso de los cristianos, que han guardado las distancias para no entablar relaciones familiares con los gitanos y raramente tienen trato social con ellos. Ningún gitano tiene permitido ocupar un cargo sacerdotal en la Iglesia griega. (Paspati, 1861: 148)

Las uniones entre los propios gitanos eran concertadas por sus amos en alguna ocasión, con el fin de producir una estirpe mejor. Durante su visita en la década de 1830, Colson fue invitado a una de estas bodas, a la que el hombre y la mujer fueron llevados encadenados y forcejeando ante un sacerdote para que bendijera su matrimonio. Horrorizado por la hipocresía de esta situación, Colson huyó «repugnado, como si hubiera asistido a un sacrificio humano» (Roleine, 1979: 111).

Los gitanos que cruzaban las fronteras de Moldavia y Valaquia desde otros países eran capturados y convertidos en esclavos automáticamente; de hecho, esta obligación fue un artículo específico del Código Civil hasta el siglo XIX. Por otro lado, muchos de los *netoci* (en singular,

*netoto*) seminómadas mencionados anteriormente lograban escapar y formar comunidades aisladas en los Cárpatos, donde sus descendientes, temidos tanto por el resto de los gitanos como por los no gitanos, siguen viviendo hoy en día. Una vez más podemos basarnos en el relato de Paspati, que dice:

Los *netoci*, medio salvajes y medio desnudos, que viven del robo y la rapiña, y que en tiempos de necesidad se alimentan a base de gatos, perros y ratones, son los más envilecidos y corrompidos de todo el pueblo gitano. (Paspati, 1861)

Aunque este observador europeo los veía como los «más envilecidos y corrompidos» de todos los gitanos, los *netoci* eran los verdaderos héroes de una raza esclavizada, pues habían escapado de la subyugación y vivían en condiciones extremadamente adversas con el fin de mantener su libertad y su dignidad. Ozanne, probablemente tomando como base a Paspati para su descripción, también se refirió a ese mismo pueblo como:

... los más salvajes e indómitos de toda la raza gitana. Medio desnudos y subsistiendo únicamente gracias al robo y al saqueo, se alimentan de la carne de gatos y perros, duermen a la intemperie o en alguna ruina o granero, y no tienen bienes de ningún tipo. Su fisonomía y carácter son muy similares a los de los negros. (Ozanne, 1878: 65)

Serboianu es bastante más gráfico:

Los *netoci* son terriblemente crueles, mientras que otros gitanos tienen costumbres mucho más moderadas. Por lo tanto, podríamos suponer que los *netoci* fueron la tribu que allanó el camino, mientras que el resto eran meros esclavos que se doblegaban incondicionalmente ante sus amos, cuyo poder residía en las fustas y los cuchillos que siempre llevaban con ellos.

Entre todo el pueblo gitano, solo los *netoci* siguen vagando sin rumbo, odiados por el resto de gitanos, porque por su culpa, por sus horribles costumbres, todo el mundo persigue a los gitanos... Por mis propias observaciones, y teniendo en cuenta también lo que salió a la luz en el juicio [en mayo de 1929], estoy convencido de que los *netoci* eran, y siguen siendo, caníbales. (Serboianu, 1930: 36-37)

Esas «propias observaciones» a las que hace referencia el autor las realizó en 1920 durante los combates posteriores al final de la Primera Guerra Mundial entre rumanos y húngaros, en Szeghalom. Se dio cuenta de que algunos de los miembros cercenados de los caídos en la batalla, en los que había reparado antes, habían desaparecido. Su conclusión fue que habían sido tomados por unos gitanos de la zona para cocinarlos y comerlos (*ibidem*). La idea del canibalismo entre el pueblo gitano no era nueva; varios artículos de periódico de finales del siglo XVIII que hablaban sobre el tema fueron reproducidos por Grellmann, que también le dedica varias páginas en un capítulo titulado «Lo que comían y bebían» (Grellmann, 1807: 15-20). Podemos encontrar otro comentario más compasivo sobre los *netoci*, como era de esperar, en el diario de Colson:

Son los descendientes de personas que consiguieron escapar y que mantuvieron su libertad huyendo a los bosques y las tierras sin cultivar. El contacto con personas no gitanas significa su captura... Así pues, viven como los pueblos primitivos, de la caza y la recolección de plantas, así como de la rapiña. A veces roban a los viajeros con los que se encuentran. Desarmados, sin carros ni tiendas, paganos, negros y desnudos, tal vez sean más inquietantes que alarmantes. (Colson, 1839)

Cuando Paul Kisseleff revisó las leyes concernientes a la esclavitud en el Código Penal de 1833, también dictaminó que los *netoci* debían ser capturados y repartidos entre los

terratenientes y el Estado. Esto dio comienzo a un periodo de guerra de guerrillas en los Cárpatos meridionales que duraría hasta la abolición de la esclavitud un cuarto de siglo más tarde y durante el cual tanto los *netoci* como los bandoleros blancos lucharon hombro a hombro contra las tropas del príncipe. Aunque en la primera mitad del siglo XIX las leyes relativas a la esclavitud parecían ser ya menos precisas, según Gaster «parece que existía un precio fijo, o al menos común, al que los esclavos eran vendidos, puesto que, cuando los periódicos de Bucarest anunciaron en 1845 la venta de 200 familias de gitanos, añadieron que serían vendidos por un ducado menos de lo habitual» (1923: 68), equivaliendo un ducado a catorce francos de oro y a cuatro piastras y media. El Código Penal de Valaquia de 1818 incluía varias leyes en relación con los gitanos, entre las que se encontraban las siguientes:

- Sección 2 Los gitanos nacen esclavos.
- Sección 3 Los hijos de una madre esclava serán también esclavos.
- Sección 5 Cualquier amo tiene derecho a vender o regalar sus esclavos.
- Sección 6 Cualquier gitano sin amo es propiedad del príncipe.

Por su parte, en el Código Penal de Moldavia de 1833 encontramos los siguientes artículos:

- Sección II:154 Las uniones legales entre personas libres y esclavos no están permitidas.
- Sección II:162 El matrimonio entre esclavos no puede tener lugar sin el consentimiento de sus amos.

Sección II:174 El precio de un esclavo debe ser fijado por el Tribunal, teniendo en cuenta su edad, condición y profesión.

Sección II:176 Si un hombre toma a una mujer esclava como concubina... ella será liberada tras la muerte del hombre. Si le ha dado hijos, estos también serán liberados.

## Bibliografía

- Bercovici, Konrad (1928) *The story of the Gypsies*. Londres: Johnathan Cape.
- Carra, M. (1777) *Histoire de la Moldavie et de la Valachie*. Jassy: Imprimerie Municipale.
- Anónimo (1856) «The Gypsies of the Danube». *Chambers's Journal of Popular Literature*, 122, pp. 273-275.
- Clarke, Edson L. (1898) «The Gypsies». En *Turkey*. Nueva York: Fenelon Collier, pp. 499-506.
- Cohn, Werner (1973) *The Gypsies*. Reading: Addison-Wesley.
- Dembsher, Francis (1777) *Travels through the Banat of Temeswar*. Londres: J. Miller.
- Emerit, Marcel (1930) « Sur la condition des esclaves dans l'ancienne Roumanie ». *Revue Historique du Sud-Est Européen*, 7(7-9), pp. 129-133.
- Furnică, M. (1931) *Documente comertul romanesc, 1473-1868*. Bucarest: The Rumanian Academy.
- Ghibănescu, Gheorghe (1921) «The excommunication of mixed marriages with Gypsies». *Ion Neculcea*, 1, pp. 119-121.
- Grellmann, Heinrich (1807) *Dissertation on the Gipseys*. Londres: Wm. Ballantine.

- Groome, Francis Hinde (1899) *Gypsy folk tales*. Londres: Hurst and Blackett.
- Hoyland, John (1816) *A historical survey of the customs, habits and present state of the Gypsies*. York: Hoyland.
- Infield, Glenn B. (1952) *Secrets of the SS*. Nueva York.
- Kinder H. y Hilgemann, W. (1964) *The Anchor Atlas of World History*. Garden City: Doubleday.
- Koudelka, Josef (1975) *Gypsies*. Millerton: Aperture, Inc.
- Lecca, O.G. (1908) «On the origin and the history of the Gypsies». *Viat/ Rumîn/*, 8, pp. 180-190.
- Maximoff, Matéo, 1955. *Le prix de la liberté*. París: Flammarion.
- Ozanne, J. W. (1878) *Three years in Rumania*. Londres: Chapman and Hall.
- Paspati, Alexander G. (1861) «Memoir on the language of the Gypsies as now used in the Turkish Empire». *Journal of the American Oriental Society*, 7, pp. 143-270.
- Potra, Gheorghe (1939) *Contributsiuni la istoricul Tsigilor din Romania*. Bucarest.
- Roleine, Roberte (1979) « Esclaves, les Tsiganes ». *Historia*, 397, pp. 108-114.
- Serboianu, C.J. Popp (1930) *Les Tsiganes. Histoire, ethnographie, linguistique, grammaire, dictionnaire*. París: Payot.
- Vaux de Foletier, François (1970) « L'esclavage des Tsiganes dans les principautés anubiennes ». *Etudes Tsiganes*, 16 (2/3), pp. 24-29.
- Wilsdorf, Helmut (1984) «Zigeuner auf den karpato-balkanischen Bergrevieren: montanethnographische Aspekte». *Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden*, 41, pp. 138-173.





## *Nos ku nos:* Estado, territorio y vidas negras<sup>87</sup>

Mário Monteiro aka Boss Mentis Afro

### **El Estado y la vida en los barrios autoconstruidos del Área Metropolitana de Lisboa**

Fontaínhas<sup>88</sup>, para mí, es lo mismo que decirte *Nu sta Djuntu*<sup>89</sup>, es lo mismo que decirte Movimiento *Nu sta Djuntu*, porque quien tenía algo lo daba, quien necesitaba tenía siempre a alguien que lo ayudaba, ¡siempre, siempre, siempre! Las puertas allí eran todas abiertas. Y Fon-

---

87. Este texto es un fragmento de un largo diálogo entre Ana Rita Alves y Mário Monteiro, grabado en marzo de 2018, en Amadora, como parte de su tesis doctoral *Beyond loss: race, displacement and the political*. Traducción: Josefina Cicconetti.

88. El «Bairro das Fontaínhas» (Barrio de las Fontaínhas) era un barrio autoconstruido en Amadora (Portugal), demolido bajo el Programa Especial de Realojamiento (PER). El PER fue promulgado por el Decreto-Ley 163/93, de 7 de mayo, con el objeto de modificar el diseño de las periferias de las áreas metropolitanas de Lisboa y Oporto, mediante la erradicación de los barrios autoconstruidos y el realojamiento de los residentes en viviendas públicas. A pesar de que el PER ha sido, hasta ahora, la política pública de vivienda más robusta de la democracia portuguesa, el PER contribuyó, en gran escala, al desplazamiento forzado de poblaciones hacia barrios segregados del tejido urbano y también dejó sin alternativa a muchas de las familias que por no haber sido censadas nuevamente en 1993 o integradas posteriormente en el programa fueron desalojadas sin ninguna alternativa de vivienda digna.

89. Expresión en caboverdiano que significa «¡estamos juntos!».

taínhas no era solo para los que vivían allí, Fontainhas era para todos, era una puerta abierta: ¡Fontainhas era para todos y para toda la gente buena que quería estar allí con nosotros! ¡Oh, Fontainhas, *sister*! ¡Hasta se me pone la piel de gallina! ¡Lo echo mucho de menos! Tengo el sueño de que algún día, si puedo, tenga la oportunidad de conseguir un gran terreno, reconstruir Fontainhas para que podamos vivir allí, ¿sabes? O sea, fuego, era... ¿sabes? Si necesitas algo, ¡lo tienes! Puedes ir a cualquier casa. ¡Si quieres comer, come! ¡Si quieres beber, bebe! ¡Si quieres ir al baño, ve! No tienes un lugar, no tienes un taxi, no tienes dónde dormir, ¡tienes un lugar para dormir! Necesitas, imagínate... Estoy en mi callejón, quiero ir y llamar a mi amigo Baduca; su casa tiene tres pisos, su habitación está arriba, la puerta está abierta. Si subes, nadie te dice nada. No había lo que hay hoy, que son esos pequeños robos, que acaban manchando porque lo que cuenta es la actitud, ¡y es mala! Esos climas... porque también la vida, y la forma en que las cosas están pasando, la dificultad, el capitalismo... la gente termina quedándose solitaria. Mucha gente piensa que las personas son egoístas, pero no: ¡son solitarias! Todo el mundo está buscando su... todo el mundo está apretado [poco dinero]. Las personas, a veces, terminan teniendo miedo de compartir las dificultades. Entonces, falta esta escena, que hay que recuperarla ¡porque se perdió!

Llegué aquí, al «Casal da Boba» (barrio de realojamiento)<sup>90</sup>, estaba asustado. Vi un edificio aquí, el otro edificio des-

---

90. Casal da Boba es un polígono de viviendas municipales en el Ayuntamiento de Amadora, compuesto por 700 viviendas, de las cuales 502 albergaban familias de barrios autoconstruidos y 188 fueron objeto de un concurso de venta a costes controlados. La gran mayoría de los vecinos realojados en Casal da Boba a partir de 2001 procedían del barrio de las Fontainhas.

pués de no sé cuántos metros... Para mí fue una escena asustadora porque allí, en Fontainhas, las casas estaban todas juntas, era puerta con puerta, el callejón, teníamos la plaza, era todo allí. Había una guardería [para niños], el ATL (atelier del tiempo libre)... ¿Para qué salíamos? Para ir a la escuela o al trabajo, y todo volvía, teníamos todo ahí, ¿sabes? Así que... ¡esto aquí daba mucho miedo, tío!, lo que incluso la televisión de la época ya vendía: «Vivir en el barrio [autoconstruido] era malo». Es una cosa que *os cotas*<sup>91</sup>, cualquier persona, a veces, puede consumir. Está ahí, está constantemente ahí, ¿sabes? Y tampoco había información, porque hace unos días hablábamos sobre esto: *os cotas*, si tuviesen información, utilizarían la ley de Usucapión<sup>92</sup>, y no saldrían de Fontainhas, o saldrían de allí, pero con otras condiciones.

Volviendo al inicio del proceso: en 1993, personas de asociaciones y otras personas que creo que formaban parte del Ayuntamiento, de alguna universidad, estaban matriculando gente, haciendo un reconocimiento de la zona, para saber cuánta gente vivía allí. Y entonces, ahí, ya había esta conversación de que estaban haciendo un sondeo<sup>93</sup> que podría ser para que la gente se fuera de ahí. Tardó un tiempo, pero en 2001 ya sabíamos que nos íbamos a mudar. Sabíamos dónde estaba la casa y todo, pero yo solo vine a Casal da Boba en 2003 o 2004 cuando ya no había solución, porque no me identificaba con el Boba.

---

91. Los miembros adultos mayores de la comunidad.

92. La usucapación es la adquisición de una propiedad sobre la base de su posesión a largo plazo, es decir, una persona tiene derecho a invocar la usucapación mediante la posesión ininterrumpida de una cosa por un largo período, convirtiéndose en propietario al hacerlo.

93. En 1993, todos los municipios realizaron un censo de hogares para ser realojados bajo el Programa Especial de Realojamiento.

Incluso solía decir mucho a la gente: «¡Epa! Yo soy de Fontainhas. ¡Yo vivo en Boba, pero soy de Fontainhas!». Hoy, después de muchos años, Boba también comienza a ganar esa unión que existía en Fontainhas. Y siento que no es solo en Boba sino también un poco por diversos barrios [de realojamiento]. Ya estamos empezando a ganar esa unidad que teníamos en los barrios [autoconstruidos], que teníamos en Venda Nova, en Miraflores, en Tenda, 6 de Maio, Estrela de África, Portela, Pontinha, por ahí, Santa Catarina, el Gato Preto, ¿sabes?<sup>94</sup> Eso se comienza a ganar ahora con el tiempo. Las personas ya están más fuertes, ya hay más... ya recuperaron esa confianza, ¿sabes? Ves que están unidos cuando hay una familia que va a ser desalojada, ¿sabes? Ves que, en los momentos difíciles, estamos juntos.

Porque, en realidad, el Ayuntamiento [de Amadora] quiso acabar con Fontainhas por dinero, para construir carreteras, ¡por el control! ¿Por qué? Cuando dije que todo el mundo entraba allí, todo el mundo entraba, pero cuando entraba la policía parecía que estaban entrando en una escena de guerra. Para ellos no había niños, mujeres, inocentes. A nosotros, los niños, nos apuntaban a la cara con armas y decían: «¡Vete a tu casa!», con arrogancia, brutalidad. Las personas mayores siempre nos han enseñado: «*Respetá pa bu ser respetadu, nu ka ta respetá*

---

94. Muchos de los barrios autoconstruidos del Área Metropolitana surgieron a partir de la década de 1940, de la mano de inmigrantes portugueses que llegaron a Lisboa, desde las más diversas latitudes del continente y de las islas, en busca de mejores condiciones de vida. A ellos también se sumaron, en su momento, familias romaníes/gitanas, privadas del acceso a la vivienda ante una historia de persecución que, en gran medida, les obligaba al nomadismo. Posteriormente, el crecimiento de estos barrios se produjo, fundamentalmente, por el asentamiento de inmigrantes procedentes de antiguos espacios colonizados, como Cabo Verde o Guinea-Bissau, que, por diversas razones, emigraron a Portugal a partir de la década de 1960.

*kes ki ka ta respetanu*»<sup>95</sup>. Siempre nos enseñaron a no hacer cagada, ni dentro del barrio ni fuera del barrio, ni por los alrededores del barrio y a respetar a todas las personas, ¡¿pero respetar a quien no respeta...?!

Fontaínhas es un barrio que tenía, por el momento, una buena organización: tenía una guardería, un supermercado, un lugar para lavar la ropa, los tanques [de agua] y, sobre todo, había allí mucha ayuda mutua. Lo que viví, lo que aprendí, lo que vi hacer a los mayores, en particular a mi abuela, en Fontaínhas, el compartir que nos enseñaron a hacer es el compartir que hicimos después, porque es algo que vino de atrás, nació con nosotros. Nunca habrá en nuestras vidas una historia como la que vivimos en Fontaínhas. Por supuesto que cada persona tuvo su propia historia, dependiendo de su edad. *Os cotas* tienen una historia aún más rica para compartir contigo sobre Fontaínhas, mucho más amplia. Las personas recurrieron al barrio... Mi abuela fue una de las personas que también participó, apoyó. Es eso, Fontaínhas es una consecuencia que trajo gran beneficio.

La consecuencia de no tener terreno, de no tener casa, de no tener a dónde ir y de tener que hacer para sobrevivir construyendo una casa. Porque las personas, cuando dicen: «¡Ah, los barrios sociales!», se olvidan de ese detalle: ¡no le dieron casa a nadie! La casa no se la dieron, la construyeron, les costó sudor, dinero, meses de trabajo. La gente trabajaba a cambio de materiales de construcción y comida, no dinero, hasta que construían, hasta que tenían algo, para poder empezar a ganar dinero para gastar aquí y allá, ¿entiendes? ¡Eso no es fácil! Si hubo personas que vinieron

---

95. Frase en criollo caboverdiano que significa «Respetar para ser respetados, pero no respetar a los que no nos representan».

de fuera y que en ley de supervivencia utilizaron esta alternativa, con las consecuencias que tuvieron que afrontar para tener una casa para ellos... Es decir, si ellos dejaron el barrio para venir aquí, créeme, para mí fue una gran *banhada* [desilusión] porque les quitaron la casa que construyeron sin apoyo, sin ayuda del Estado y sin el reconocimiento del Estado. Y luego ponen alquileres insoportables, dentro de lo que la gente recibe, ¿entiendes? Y dan justificaciones que no coinciden con la verdad, se olvidan de que esas mismas personas, esos mismos niños, esos mismos padres construyeron sus casas. No vinieron de la calle, no eran pobrecitos a los que sacaron de la calle y les dieron una casa. Los sacaron de su zona de confort –porque no era solo una casa, eran una gran familia– para ponerlos en un lugar, cuya política era la «inclusión social», escondidos de todo y de todos, fáciles de ser acorralados para después tener lo que tenemos en nuestro día a día: llegan más de 50 policías y les da igual si es un niño, si es un adulto, si es un trabajador, si es un desempleado, si es discapacitado, y son ¡golpes!, ¡contra la pared!, ¡humillación!

Yo viví eso de niño y hoy los niños lo están viendo, ¿lo entiendes? ¡Es triste, y eso es lo que sucede! Cuando yo era pequeño vivíamos más eso afuera del barrio. Por eso en la canción *Vivemos no gueto* [Vivimos en el gueto] se dice: «Cuando andamos en grupo, enseguida dicen “mirad una pandilla”». En aquella época, cuando veían a un grupo de portugueses, un grupo de amigos, pero con un color de piel más oscuro, porque nacieron en Portugal, pero son hijos de afro –¡pero nacieron aquí!–, era una *pandilla*, era un grupo de alborotadores. Nosotros, para ir a jugar a la pelota, teníamos que ir de dos en dos, bien divididos, porque si íbamos en grupo, la probabilidad de que la policía nos detuviera era muy alta, ¿entiendes? Porque teníamos que salir del barrio.

En relación al Estado en Fontainhas: ¡no existía! En Fontainhas existía Fontainhas: la comunidad y las otras comunidades de los otros barrios que venían, ¿sabes? Estaba Tuja, donde se servían *pitéu*, el café de Nina estaba disponible las 24 horas, Carlitos, Jeji... En todas partes había unos cuantos cafés, era ese movimiento. Pero, ¿qué hacía el Estado? [Las funciones del Estado las hacía] la Asociación, los Unidos de Cabo Verde... Teníamos guardería; los adultos mayores, todos los que tenían dudas, iban ahí; allí estaba Aliança Joven [Alianza Joven], que era la gente más joven que formaba parte de los BFH<sup>96</sup>. Aquí, en el barrio Casal da Boba, el Estado es el *bicho papão*<sup>97</sup> [hombre del saco]: luz, agua, gas, ingresos. Cosas que no soportamos, que nos ponen en situaciones asfixiantes todos los días. Quien representa al Estado en el barrio son los tribunales, la Policía, las escuelas, la CPCJ (*Comissão para la Protecção de la Infancia y la Juventud*), la Seguridad Social... el Ayuntamiento. El Ayuntamiento nos cobra lo que no podemos pagar y la Policía nos condena por lo que no hacemos.

### **Encontrando el gueto más allá de las instituciones**

El gueto se ve así... hay gente que dice: «Ah, nos quieren guetizar», o sea, «nos quieren cerrar», pero el gueto, el origen del barrio éramos nosotros, allí, *nos ku nos*, unos con otros. El gueto era donde nos sentíamos seguros, donde nos sentíamos firmes, era donde estábamos tranquilos con nuestros amigos. Salíamos de un barrio para ir a otro,

---

96. Antigo grupo de rap del barrio de Fontainhas.

97. Figura mitológica asociada al control y castigo de niños y niñas desobedientes.

para ir a otro, a otro y otro. Solo cuando necesitábamos comprar salíamos fuera del barrio, ya que había cosas a las que no teníamos acceso dentro del barrio. Ahora, aquí, en los barrios... porque el gueto para mí es Fontainhas: *vida de gueto*. Es vida, ¿entiendes? Esa vida buena que vivimos. Por el contrario, guetizar es enjaular a la comunidad, es diferente, ¿entiendes? Fue algo que ellos [el Estado] construyeron, no fueron *os cotas*, en un lugar que eligieron, no fueron *os cotas*. Entonces es totalmente diferente, ¿entiendes? Son estos dos parámetros. Tenemos el gueto –el *gueto real*–, nuestro barrio, nuestra zona, lo que construyeron *os cotas*, que nuestros *cotas* construyeron. El lugar en el que dijeron: «Es aquí donde vamos a tener a nuestros hijos, a nuestros nietos, vamos a construir nuestra familia y nosotros crecimos aquí». Otra cosa es lo que el Estado construyó para meternos ahí, encerrados.

Pero creo que todo esto es un proceso generacional. ¡El gueto, tal vez, para mis abuelos, bisabuelos, es malo! Al igual que para nosotros este gueto de Boba era malo, pero para mis hijos, para los más pequeños, es su gueto, porque es aquí donde paran, es aquí donde viven, donde están tranquilos, están en paz, ¿entiendes? ¡Es cosa de generaciones! O sea, el gueto no nació aquí, no creció... Esta escena no es de aquí, es una escena construida afuera. La escena que surgió del gueto es, como te dije, es esa cosa que *os cotas* hicieron para poder vivir, para refugiarse, para no estar presos –¡lo que es totalmente diferente!–. Ahora, ya: «*E na nos gueto, pamodi na unico kao ki nu sta djunto, qui nu sta unidu, ki nu sta forti, e la!*», o sea, «¡nuestro gueto es el único lugar donde estamos juntos, unidos y fuertes!». Imagínate, cuando hablan que el gueto es «*nos zona, nos kao*» [nuestra zona, nuestro lugar]. El gueto es algo con significado, algo con propósito... Nuestra escena es una escena global dentro de los afros,



hay en los Estados Unidos, en Brasil, en cualquier lugar, en África, ¡en cualquier lugar! ¡Pregúntale a cualquier persona de la comunidad qué es el gueto [risas]!

Ahora, la parte del Estado guetizar a la comunidad es diferente, porque la inclusión social era agarrar a cada uno, ponerlos en la ciudad, poner a cada uno esparcidos aquí o allá; no es llegar, esconderse, como hicieron ahora con Casal da Mira (Amadora)<sup>98</sup>, ¡eso es guetizar! Es poner a personas que tienen conflictos juntas, ¿sabes? Es hacer un gueto, eso que inventaron para reprimir a la gente, no es lo que nosotros, nuestro pueblo, creó para convivir, para vivir, para sobrevivir, ¡eso es totalmente diferente! Es totalmente diferente, pero está conectado, ¿no? Por eso decimos que nuestras condiciones de vida no han mejorado, ¡han empeorado! Pero hoy hay que ser realistas... ¡no se puede soñar! En Fontainhas había casas que necesitaban obras, necesitaban esto y lo otro, lo que ya gastaste aquí en Boba, en las condiciones que no tienes... las casas que tenías allí, ya habías hecho grandes obras, todo estaba muy bien. Pero, si era necesario construir la carretera, ¿no? Era el Campeonato Europeo de Fútbol de 2004, todo ese problema... Pero el gueto también era un lugar de sufrimiento, ¿y por qué sufrimiento? Porque no somos ricos y hemos pasado por necesidades, ¿sabes? Pero genial... porque todos quieren bien a todos allí, todos están juntos. Están todos disponibles allí. No teniendo, las personas están allí para dar fuerza. Había esa parte buena. La parte mala era porque éramos pobres, estas

---

98. Casal da Mira, a imagen y semejanza de Casal da Boba, fue un barrio construido por el Ayuntamiento de Amadora dentro del Programa Especial de Realojamiento. Comprende 760 viviendas, todas inicialmente destinadas a albergar familias de diferentes barrios autoconstruidos del municipio, en particular Azinhaga dos Besouros (Pontinha).

consecuencias, la necesidad, la escasez... La gente seguía, claro, como siguen todos los pobres.

### **Rap: cuerpo y territorio de lucha**

La música entró en mi vida como un refugio, era lo único que veía en un callejón sin salida. Mi sueño era jugar al fútbol, pero tuve una caída cuando era niño, dejé de caminar y me quedé mucho tiempo en el Hospital Estefânia hasta que me recuperé y tuve, muy pronto, la experiencia única de saber que es más fácil caminar hacia atrás que hacia adelante. Me recuperé de la cadera y vine a la escuela, porque aprendí a leer y escribir en Estefânia y, cuando regresé al barrio [Fontainhas], ya tenía siete años. Era pequeño, iba a la escuela primaria, jugaba al fútbol. En aquella época teníamos un grupo de rap en el barrio –el BFH– integrado por Edgar, Vitinha, Yau, Sinho y Nikilla, que era un referente en el rap criollo [caboverdiano]. En ese momento, en el rap, también estaban TWA, DJAMAL, Djoek, General D, Tropas di Terrenu y algunos grupos de la orilla sur, como Red Eyes Gang y muchos otros que, aunque cantaban en tuga... el mensaje era el mismo: contra el racismo, la brutalidad policial, la exclusión, la falta de oportunidades. Había mucha gente que ahora es *old school*. Los TWA venían seguido al barrio para estar con los chicos de BFH y nosotros, los niños, los admirábamos mucho... Aquello era un momento único: trepábamos las paredes para mirar por la ventana cuando estaban en la sala de ensayo y nos quedábamos ahí todo el día solo para vibrar un poco con eso. Un día, jugando a la pelota con un amigo mío, el Bak –hasta hoy tenemos una gran amistad, una amistad espectacular– nos volvimos el uno al otro y dijimos: «Oye, tío, ¿vamos a ensayar? ¿Quieres rapear?». ¡Fue espontáneo!

En ese momento era un rap más atrevido, más de afirmación, esa cosa infantil, la inocencia. Ensayábamos en la casa de Bak, al lado de donde ensayaban los chicos de BFH, y luego Edgar nos escuchó y nos desafió a escribir. Él empezó explicándonos que bastaba con mirar lo que pasaba a nuestro alrededor, mirar nuestra vida, nuestros sueños, metas... Y eso nos dio ideas, traíamos lo que pensábamos, lo que sentíamos y básicamente era eso: él nos enseñó a cantar, a expresar lo que sentíamos y así empezamos a escribir lo que queríamos para nosotros. En ese momento, no teníamos esa *genica* [energía], pero comenzamos a adquirirla, y así nacieron los Little BFH.

Mi primer concierto fue en Buraca, cerca del barrio de Cova da Moura (Amadora), en el campo, allá por 1996. Había como doce o trece grupos que cantaban seis canciones –me acuerdo de que estaba en el escenario y me emocioné–. Había un grupo de gente más vieja apoyando a los más jóvenes ¿entiendes? El Yau, Edgar, Nikilla, Sinho, Vitinha y Daniel (Dany McGroove), que también era un nuevo miembro del grupo, unos años mayor que nosotros, portugués, cantando en criollo en su primer concierto.

En ese momento cantaba cosas alegres con mis amigos, terminé por no dejar que la parte más negativa (mi madre había desaparecido, mi padre...), toda esa situación me molestaba, pero no dejé que eso se apoderara de mí. Creo que terminé viviendo la vida, viviendo la vida siempre con una mirada al futuro: tenía a mi hermana menor, Yaroshima, y para mí mi compromiso era con ella, con ella porque tenía que estar bien, era mi preocupación. Y ella también se terminó metiendo en todo esto porque a mí me gustaba mucho el rap, escuchaba rap constantemente, ponía altavoces en la terraza de mi abuela –mi abuela falleció y vivíamos allí solos–. Era música para la carretera, para el barrio, buena música; era rap, pero

también reggae, porque la gente también escuchaba mucho reggae. De hecho, el reggae fue la primera música de la que me enamoré, ¡antes del rap fue el reggae! Las personas paraban en la carretera, en el [llamado] *largo do queimado* y en el basurero al lado de la casa de Rasta Tété Homi, y se escuchaba reggae.

Entonces el rap era lo que hacía la gente, era algo que estaba muy arraigado en esa generación, en distintos barrios. Las personas se reunían aquí y allá. La cultura del rap era fuerte, estaba unida, había la unión del DJ, del *bee-boy* y del MC, y era tan fuerte que nos consumía y fácilmente respirábamos lo que era el concepto. O sea, estaba la escena del rap, pero eso no te impedía bailar, pintar, hacer música, ¿sabes? La escena fue espontánea en todo, ¿entiendes? Y ese es el concepto de rap, eso es la cultura hip-hop, porque también es en la pared donde se expresan muchas cosas. Nosotros, en Fontainhas, teníamos un muro que se pintó para denunciar el racismo en el Día Mundial contra el Racismo, y era un muro que nadie se atrevía a pintar por encima porque estaba pintado en conjunto y tenía un mensaje que había que repetir todos los días, tenía que estar ahí, ¡era una bandera! De hecho, en las paredes había mensajes contra el racismo, contra la brutalidad policial, contra la policía que nos perseguía...

### **El rap criollo caboverdiano: expresión inequívoca del sufrimiento y la lucha de las vidas negras**

Había una letra, en portugués, que hablaba del racismo. Puedo compartir un poco de esa letra, porque es una letra que quedó en el aire, que los BEM cantaban y que nuestra generación cantó, porque fue una contestación: ¡BEM fue el himno de nuestra causa!

Vivimos en el gueto, orgullosos de ser negros,  
discriminados hasta el final, esto en el gueto es así.  
No podemos hacer nada, dicen que estamos equivocados,  
si vamos a una tienda, dicen que vamos a robar  
si andamos en grupo, dicen en seguida: ¡mira una pandilla!  
Cuando la policía actúa, ¡es en seguida Big Bang!  
Sálvese quien pueda, quien manda es el poder.  
Nadie nos quiere amar, y mucho menos ayudar  
si hacemos una maldad, no es por culpa de la edad  
algo está mal, y está aquí en Portugal.

Soy yo quien te lo dice, porque este mundo es mío.  
¡El racismo es mundial, no solo aquí en Portugal!  
Dondequiera que estemos, hay conflicto racial.  
¡El racismo es mundial, no solo aquí en Portugal!  
Dondequiera que estemos, hay conflicto racial.

Pero no nos detenemos aquí, tenemos mucho que contar  
sobre la *babi* portuguesa que solo sabe abusar,  
Siempre, siempre torturando y nosotros aguantando  
no puedo soportarlo más, esto tiene que acabar.  
Tanta mierda que hacen, *népia, népia*<sup>99</sup> de coraje.  
Cualquier día para matar, ¿y quién eres tú para dudar?  
Si muchos se han ido y no han vuelto para contarlos  
creen que son hombres, pero solo son niños.  
Desobedecen la ley y no son más que corruptos  
están aquí para proteger y no solo para jodernos.  
Tan pronto como nos ven, su voluntad es arrestarnos.  
Si nos llevan a la comisaría, agresiones sin palabras,  
ni siquiera nos quieren entender, su lema es golpear.  
Empiezan, no paran, aman la violencia  
y nunca entendemos dónde está la inteligencia.

¡El racismo es mundial, no solo aquí en Portugal!  
Dondequiera que estemos, hay conflicto racial  
¡es mundial, no solo aquí en Portugal!  
Dondequiera que estemos, hay conflicto racial.

---

99. Palabra de jerga, significa «nada».

Y la gente cantando esto... Yo acompañé esto en 1996, pero esta es una letra antigua, es una letra antigua como muchas otras y es una pena que no hayan tenido la oportunidad de grabarla, porque el rap no empezó ayer. Si el rap tiene leyendas, esas leyendas se empezaron a escribir y pasaron de los ochenta y tantos a los noventa y tantos para acá, ya es una escena antigua. Creo que eso también tiene que salir a la luz, ¡porque estas personas merecen un gran reconocimiento!

Volviendo a las letras, a las canciones, es así: para mí, cada canción es una escena única. Tal vez mi canción favorita sea una que aún no he cantado: para mis hijas, para mi hermana, para mi madre, para mi padre. Ya tengo la letra, pero estoy esperando el momento porque es algo muy fuerte y se necesita mucho equilibrio emocional de mi parte para hacerlo. Así que, ¿decirte cuál es mi sonido favorito, el que más me gusta? Hasta ahora, cada canción que he hecho tiene su significado. Decirte que me gusta más este o aquel es difícil porque, sea cual sea el tema, cuando sale, sale de adentro. No necesitas leer o investigar, las cosas están a tu alrededor. Ahora bien, hay canciones que me cuesta cantar porque tocan una herida... no una herida de la comunidad, pero una herida mía; eso es difícil cantar.

En relación al criollo, yo escribo en criollo porque lo que siento, lo siento en criollo, me siento criollo, no me siento como un portugués. Y yo... cada persona tiene su motivo... pero yo creo que vivimos en los barrios, en las barracas, en una época en que el racismo era agresivo, ¡era muy agresivo! No es que hoy haya dejado de ser... porque se sigue matando a mucha gente, cada vez más... pero fue una represión brutal para *os cotas*, ¿sabes? ¡Hasta para *os cotas*! Cuando creces en un lugar, cuando sales de ese ambiente, de ese círculo y todo el mundo

se acerca a ti de una manera... parece que te fuiste de un país, que no te ven como... no eres de aquí, no te tratan como si fueras de aquí... Y el criollo es una lengua materna, es como nos comunicamos dentro del barrio, es nuestra forma de comunicarnos... es la lengua que *os cotas* trajeron de la tierra, es la referencia, y es bueno que hayamos cargado esa referencia. ¿Y dónde puedo valorar esto, si soy esto? ¡En lo que hago, *sister*! No digo que no pueda cantar en portugués, pero hubo momentos en que mucha gente dijo: «¡Ay, no! ¡Tienes que cantar en portugués, porque si no, nadie escucha!». Y yo siempre le decía a la gente: «*Népia* [nada], yo tengo que cantar en aquello que siento», y siento lo que soy y lo que todos me han hecho ver que soy, en las buenas y en las malas, dentro y fuera de la comunidad. Porque mucha gente como yo nació aquí, pero no son reconocidos como personas de aquí, tienen que inventarse antecedentes penales de un país de África, de los orígenes de sus padres diciendo que no hay ningún tipo de crimen allí, ¡nunca ha estado allí! Para poder tener la residencia, para poder zafar, ¿sabe? O sea, nosotros nunca nos sentimos portugueses, porque cuando nacimos, muchos de nosotros ni siquiera éramos considerados portugueses. No fue porque nosotros no creamos ese sentimiento, sino que ese sentimiento no nos fue dado; eso es una realidad.

Imagínate haber nacido aquí, no haber salido nunca de aquí, no tener derecho a la nacionalidad portuguesa<sup>100</sup>, y

---

100. En 1981 se modificó la Ley de Nacionalidad (Ley 37/81, de 3 de octubre). Si, hasta entonces, prevalecía el «derecho de suelo» (*jus solis*), bastando nacer en suelo portugués para ser nacional, entró en vigor el «derecho de sangre» (*jus sanguinis*), consagrando el derecho a la nacionalidad por razón de ascendencia y, como tal, se traducía en la necesidad de que uno de los progenitores hubiera nacido en Portugal o fuera titular de un permiso de residencia para que sus hijos o hijas tuvieran derecho a la nacionalidad portuguesa.

de repente, un futbolista que no nació aquí se nacionaliza porque la selección, el interés nacional, necesita un jugador en ese puesto. Y lo más bonito, aún más reciente, es que ahora viene algún magnate, invierte 500 000 euros y tiene nacionalidad, puede estar aquí dos horas, tiene residencia y luego nacionalidad, ¡fácil! Incluso en la escuela, se ha comprobado que la escuela empujó a muchos de nosotros a cursos de formación profesional, ¿sabes? No acompañó, no dio esa verdadera integridad de la que hablan, la integridad social, ¿sabes? ¡Ya! ¿Y eso lleva a qué? ¡Lleva a la decadencia! Porque una persona pasa tres años en un curso, hace esto, hace aquello... ¡[pero] no dejas de ser criollo, no eres portugués! Entonces, ¿cómo voy a cantar en portugués? ¿Para quién voy a cantar? Lo que siento es lo que siente mi gente. Yo, cuando hablo con mi gente, cuando le doy los buenos días a mi gente, ¡hablo en criollo! Entonces, si voy a compartir el sufrimiento que pasamos, ¿por qué voy a hablarles en portugués? ¡Hablaré en criollo! No voy a excluir a la gente de afuera que hoy escucha criollo, pero cuando me lancé a esta aventura fue para hablar con mi gente. Es importante resaltar una cosa: Fontainhas, Miraflores, Azinhaga –estos barrios (autoconstruidos)– son un pedazo de África que trajeron *os cotas*, ¿entiendes? Por lo tanto, esta experiencia es la experiencia de *os cotas* en África, y por lo tanto la consecuencia de cantar en criollo, vivir criollo, hablar criollo, ¡ser criollo!



# Los límites raciales de la justicia social

La trampa de la igualdad de oportunidades  
y el mandato global de discriminación positiva<sup>101</sup>

Denise Ferreira Da Silva

Tras el veredicto, sé que los ánimos podrían estar todavía más caldeados [...] Sin embargo, somos una nación de leyes, y el jurado se ha pronunciado.

Barack Obama, presidente de EE. UU.  
(en Alcindor y Copeland, 2013)

[Esta generación no puede entender] cómo es posible que vuelvas a casa de una tienda y acabes muerto, y cómo seis mujeres, cinco de ellas madres, no sean capaces de reconocer dentro del sistema judicial que se ha matado a alguien, que la vida de Trayvon Martin tenía valor.

Roslyn Brock, presidenta de la Asociación Nacional para el Progreso de las Personas de Color  
(por sus siglas en inglés, NAACP)  
(en Alcindor y Copeland, 2013)

LA ABSOLUCIÓN DE GEORGE ZIMMERMAN por el asesinato de Trayvon Martin y la decisión del gran jurado en Ferguson de no imputar a Darren Wilson por matar a Michael Brown nos recordaron, una vez más, que el derecho a la igual protección de la ley sigue siendo difícil de alcanzar para las personas negras en Estados Unidos, y que estas decisiones judiciales están cimentadas en una gramática

---

101. Traducción del artículo «The Racial Limits of Social Justice: The Ruse of Equality of Opportunity and the Global Affirmative Action Mandate» originalmente publicado en la revista *Critical Ethnic Studies*, Vol. 2, n.º 2, otoño 2016, pp. 184-209. University of Minnesota Press. Traducción: Clara Melús.

ética que actualiza el postulado frecuentemente citado de G. W. F. Hegel –evocado en el alegato de Roslyn Brock incluido al inicio del presente artículo– que afirma que el «Negro» es un «objeto sin valor» (Hegel, 2001: 113). Dado que el mandato ético del estado liberal (en el estado de derecho) es proteger la vida, la libertad y los bienes de sus ciudadanos, estas decisiones confirman una vez más la acusación realizada por el movimiento Black Lives Matter de que, ante las leyes de la nación del presidente Barack Obama, las personas negras y latinas carecen de valor o no son «nadie», es decir, son sujetos éticos y jurídicos sin derecho a la protección (negativa) formal de la ley. Si este es el caso, ¿por qué ha existido la esperanza en los últimos cincuenta años aproximadamente de que las estructuras jurídicas autoricen acciones (positivas) sustanciales en favor de sus ciudadanos negros? Y, lo que es más importante, dado que las particularidades de la situación racial en EE. UU. han estado inscritas en el relato sociológico de la subyugación racial, cómo es posible explicar dos acontecimientos aparentemente contradictorios que se han producido en las últimas dos décadas: mientras que Estados Unidos desmontaba de forma lenta pero decisiva sus estructuras de justicia racial, en todo el mundo, países como Brasil se han afanado por diseñar y aplicar medidas de discriminación positiva con el fin de corregir la desigualdad racial. En este artículo planteo una vez más la cuestión de la (im)posibilidad de alcanzar la justicia global/racial considerando el funcionamiento de la racialidad<sup>102</sup> en la representación actual del capitalismo de Estado.

---

102. Nota de los editores: la autora utiliza el concepto de racialidad (*raciality*) para referirse a cómo la filosofía política moderna, sobre todo desde el último cuarto del siglo XIX, instituye la distinción entre necesidad/violencia (infligida sobre el otro racial/colonial), y libertad/propiedad (como gramáticas éticas y

Mi lectura del mandato de discriminación positiva global se centra en la implantación simultánea de programas de seguridad e inclusión social para describir cómo la racialidad, a través de la *lógica de la exclusión* y la *lógica de la destrucción*, ayuda a la labor actual del Estado en pro del capitalismo global. Mientras que la omnipresencia de la *lógica de la exclusión*, a través de la tesis de la discriminación, hace posible la implantación de medidas de inclusión social para remarcar el compromiso de los Estados con la igualdad de oportunidades, la *lógica de la destrucción* sigue teniendo un papel decisivo, como la justificación no reconocida de un sistema de seguridad diseñado para frenar el descontento político y social que pone en evidencia las modalidades de expropiación económica—principalmente, la eliminación de prestaciones sociales, la mala calidad de los servicios sociales y la expropiación de tierras y recursos— características del capitalismo global. Lo que demuestro es cómo, a través de estas lógicas, la racialidad resuelve las exigencias contradictorias que el Estado tiene que satisfacer para tener éxito en estas dos tareas tan dispares al refrenar las reivindicaciones de justicia en el contexto global (ético y jurídico), en el que el marco de protección de los derechos humanos se rige por el ser humano y sus principios, específicamente la libertad, la igualdad y, más recientemente, la seguridad.

---

derechos de los colonizadores europeos y sus descendientes, que deben ser protegidos). La racialidad ofusca la comprensión de esta distinción y la naturaliza, resignificando la violencia colonial como una cuestión ética derivada del déficit moral de los otros colonizados. Ver: Denise Ferreira da Silva (2017) «Unpayable Debt: Reading Scenes of Value against the Arrow of Time». En Quinn Latimer, Adam Szymczyk (Eds.) *The documenta 14*. Londres: Prestel, pp. 81-112. Disponible en: [https://anthropology.columbia.edu/sites/default/files/content/MORRIS%20CARDS/Boas/Unpayable%20Debt%20-%20d14%20Reader\\_Ferreira%20da%20Silva.pdf](https://anthropology.columbia.edu/sites/default/files/content/MORRIS%20CARDS/Boas/Unpayable%20Debt%20-%20d14%20Reader_Ferreira%20da%20Silva.pdf)

Siguiendo la trayectoria de las opiniones que apoyan los programas de justicia social –especialmente la tesis de la discriminación y el principio ético de la igualdad de oportunidades–, desde el discurso del presidente Kennedy en 1963 hasta el informe de la ONG Global Rights, expongo en qué medida pueden borrar el radical potencial transformador de la discriminación positiva. Centrándome en la consolidación de los derechos humanos como el marco ético-jurídico de referencia a nivel global, pongo la discriminación positiva en el contexto de un programa de desarrollo económico basado en la expansión de los mercados de consumo, la financiarización, así como modalidades de expropiación de plusvalías, muy similares a la antigua expropiación colonial de la capacidad productiva de las tierras indígenas y la mano de obra esclava. Mi conclusión es que, en lugar de atender al mandato ético para la justicia racial, las políticas de discriminación positiva instauradas en Brasil –como ocurrió en Estados Unidos– se han basado en un «interés estatal apremiante» por satisfacer las necesidades del capitalismo global.

Mi planteamiento es sencillo. En primer lugar, analizo brevemente el mandato de la Ley sobre Derechos Civiles de 1964, basándome en la interpretación de John Rawls y en las del Tribunal Supremo de EE. UU. En segundo lugar, examino el mandato de discriminación positiva global, centrándome en la construcción de una justicia social que organice el mensaje ético global. Por último, dirijo mi atención al caso de Brasil, en concreto para describir cómo, si prestamos atención a los programas gubernamentales inherentes de igualdad (los diseñados para cumplir con los marcos de protección de los derechos humanos o para mitigar la pobreza) y de seguridad, queda de manifiesto que la única fuerza que impulsa la discriminación positiva y otras medidas similares es un

«interés estatal apremiante». Aun así, al tener en cuenta este artículo la confianza anticolonial de los movimientos políticos que impulsaron legislaciones y políticas en los años sesenta y setenta que interpretaban los términos del Título VII como la luz verde que haría posible reformas diseñadas para atajar los efectos de la expropiación colonial y la subyugación racial, su apuesta es la capacidad de nuestros compromisos críticos para contribuir a una reinención radical de la existencia mundial, en la que el principio de libertad (en todas sus formas) ya no justifica la racialidad (violencia total y simbólica) que el capitalismo necesita para prosperar.

#### «Predicamos sobre la libertad en todo el mundo»

El 11 de junio de 1963, cincuenta años antes del discurso del presidente Obama tras el asesinato de Trayvon Martin, el presidente John F. Kennedy dijo a los ciudadanos estadounidenses que era el momento de actuar contra la urgente «crisis moral» a la que se enfrentaba el país<sup>103</sup>. El

---

103. «Hoy, estamos comprometidos en una lucha mundial por promover y proteger los derechos de todos aquellos que desean ser libres. Cuando se envían estadounidenses a Vietnam o a Berlín Occidental, no pedimos que vayan solo blancos. Por lo tanto, debería ser posible que los estudiantes estadounidenses de cualquier color asistan a la institución pública que ellos elijan sin tener que contar con el respaldo de las tropas. [...] Lo esencial del asunto es si se debe proporcionar a todos los estadounidenses igualdad de derechos e igualdad de oportunidades, si vamos a tratar a nuestros compatriotas estadounidenses como queremos que nos traten a nosotros. Si un estadounidense, por tener la piel oscura, no puede comer en un restaurante público, si no puede enviar a sus hijos a la mejor escuela pública disponible, si no puede votar por los funcionarios de gobierno que lo van a representar; si, en pocas palabras, no puede disfrutar de la vida plena y libre que todos nosotros deseamos, entonces, ¿quién entre nosotros estaría dispuesto a cambiar el color de su piel y ponerse en su lugar? ¿Quién entre nosotros se sentiría feliz con las recomendaciones de tener paciencia y los aplazamientos? [...] Predicamos sobre

2 de julio de 1964, el presidente Lyndon B. Johnson, que asumió el cargo después del asesinato de Kennedy, promulgó la Ley sobre Derechos Civiles. El documento, que sirve como marco del mandato para lograr la igualdad de oportunidades, para responder al llamamiento de «abundancia y libertad para todos» y conseguir el «fin de la pobreza y la injusticia racial», incluye una frase («implementar las medidas de discriminación positiva necesarias») que fomentó la adopción de medidas sustanciales para acabar con la discriminación racial en todas las áreas, pero especialmente en el empleo y la educación. Esta ley fue solo la primera medida del programa de reforma social de la administración Johnson, conocido como la Gran Sociedad. Menos de dos décadas después, sin embargo, las medidas sustanciales de reparación racial recibieron un duro golpe. La decisión del caso Bakke en 1978, que limitó el llamamiento en pro de la igualdad de oportunidades, se basó en una restrictiva interpretación del «interés estatal apremiante». Con esta decisión, cualquier posible esperanza de una reparación sustancial por los siglos de subyugación racial en el país sufrió un primer revés, aunque definitivo.

El motivo del fracaso de la igualdad de oportunidades como apoyo a la reparación racial es que presupone el principio de la libertad y la tesis correlacionada de la discriminación. Siguiendo el funcionamiento del principio de la libertad en el conocimiento racial y la filosofía

---

la libertad en todo el mundo y lo hacemos de corazón, y valoramos nuestra libertad aquí, en casa, pero ¿le diremos al mundo y, lo que es más importante, nos diremos a nosotros mismos, que esta es la tierra de la libertad exceptuando a las personas de color; que no tenemos ciudadanos de segunda clase además de las personas de color; que no tenemos sistema de clases ni castas, ni guetos ni raza dominante, salvo respecto a las personas de color? Ha llegado el momento de que este país cumpla su promesa» (Kennedy, 1963).

moral, me encuentro con que no puede sino arrojar una tesis de discriminación, que funciona como el mecanismo de seguridad en las medidas diseñadas para garantizar una justicia racial tanto formal (igual protección de la ley) como sustancial (reparación). El debate del conocimiento racial identifica una «dialéctica racial» que desaparece con la expropiación colonial y la violencia racial (simbólica y total) al descomponerlas en dos razonamientos de la subyugación racial, concretamente la exclusión (que la atribuye a actos individuales de discriminación) y la destrucción (que la atribuye a la deficiencia mental [intelectual y moral] intrínseca del subalterno racial). Mi interpretación de la versión de la igualdad de oportunidades de Rawls se centra en cómo la tesis de la discriminación y el principio de la libertad la convierten en una base inútil para la reparación racial. Volver a las articulaciones de la tesis de la discriminación en el conocimiento racial y la filosofía moral contemporánea, en mi opinión, ayuda a situar la conclusión extraída de las decisiones fundamentales del Tribunal Supremo de EE. UU. en los casos de discriminación positiva: que el «interés estatal apremiante» es el único principio aceptable para la reparación racial.

#### Funcionamiento del principio de la libertad

A través de las nociones de libertad y necesidad es posible desmitificar el papel aparentemente contradictorio de las entidades jurídicas modernas, como la justicia y el Estado. Además, la articulación de necesidad y violencia da pistas para comprender cómo la racialidad delimita el concepto moderno de justicia, produciendo sujetos afectables (el subalterno racial) para los que los estimados principios universales modernos (la libertad y la igualdad) no se aplican porque se rigen por la necesidad (es decir, por la

violencia). Lo que hago aquí es describir el conocimiento racial de tal forma que exponga cómo funciona el principio de la libertad a través de una articulación de la necesidad que se traduce en dos lógicas de la subyugación racial, concretamente la *exclusión* y la *destrucción*.

Antes, sin embargo, quiero hablar un poco más sobre cómo la necesidad aparece en las descripciones del orden jurídico y ético moderno. La sociología liberal nos proporciona la imagen más básica del contexto social capitalista posilustrado, como aquel habitado por individuos racionales que deciden y actúan basándose en el principio de libertad. Al participar en su constitución eligiendo a sus representantes (poder legislativo) y recibiendo el amparo de la ley y el Estado, dichos individuos rechazan cualquier Estado más allá del cumplimiento de la ley y la protección de los derechos (poder ejecutivo) y la administración de la justicia (poder judicial). Si analizamos las versiones clásicas del mensaje liberal, como las de Thomas Hobbes y John Locke, vemos que basan sus descripciones del orden jurídico moderno verdadero en la *necesidad* de proteger la *libertad* (la persona y los bienes) del individuo racional motivado por su interés personal, que siempre está amenazada por la violencia (robo, esclavización o muerte) de otros individuos también motivados por su propio interés. Sistemáticamente, esta «violencia original» aparecería en importantes textos filosóficos posteriores del orden ético moderno, en exposiciones que describen la moralidad como una limitación interiorizada necesaria para refrenar la «violencia original». Por ejemplo, Immanuel Kant argumentaba que, aunque podría parecer contradictorio, la ley moral protege la libertad porque defiende lo que diferencia al sujeto racional, es decir, su dignidad (valor intrínseco); por su parte, Hegel habla sobre la violencia ontológica en su fragmento sobre señorío y servidumbre, en el cual



la lucha a vida o muerte marca una situación «original», una especie de momento preético antes de que el sujeto halle la unidad moral en la participación en espíritu. Esta descripción del orden ético moderno se repite en las ciencias humanas y sociales del siglo XIX, en particular en la formulación de la ciencia de la moral (sociología) de Émile Durkheim, en la que propone el concepto de cultura (conciencia colectiva) para capturar los límites morales (restricciones) necesarios para la vida colectiva.

Permítanme centrarme en dos imágenes básicas del contexto social posbélico en EE. UU. presentadas en los estudios sociológicos: en primer lugar, la *ideal*, que es la de una sociedad (moderna) transparente habitada por individuos motivados por su interés personal, en libre competencia, que disfrutan de la protección de la ley y el Estado, y en segundo lugar, la *real*, que es una sociedad (moderna) afectable habitada por individuos motivados por su propio interés pero identificados racialmente, en la que prevalece la discriminación (así como la competencia y los conflictos raciales) en lugar de la libertad o la igualdad. La labor de los sociólogos que estudiaban esta segunda imagen era arreglar aquello (el problema racial) que hacía que se alejara del ideal de una sociedad transparente.

La dialéctica racial funciona a través del ciclo de relaciones interraciales

Al centrarme en esos estudios encuentro una reconversión de la «violencia original» que describe un orden ético en el momento que Hegel describe en su fragmento sobre señorío y servidumbre (Hegel, 1977: 114-118). Una dialéctica racial perversa, que combina dos lógicas sociales, en concreto la *exclusión* y la *destrucción* y sus impactos de significado, es la naturalización de la subyugación social y

de la negrura como significante de violencia. La dialéctica racial funciona a través del «ciclo de relaciones interraciales» (conflicto => competición => asimilación => amalgamación) y la «teoría de contactos raciales y culturales» que definen las estructuras coloniales y sus efectos de poder (la expropiación de la capacidad productiva de las tierras indígenas y la mano de obra esclava) como consecuencia del encuentro naturalmente violento entre colectivos de razas distintas<sup>104</sup>. ¿Cómo funciona? Transforma (a) la *deuda económica* resultante de una expropiación económica extrema (ya que los americanos blancos siguen manteniendo casi toda la riqueza producida por la mano de obra esclava) en (b) un *déficit moral* (causado por la visión de la negritud en las mentes de los blancos, ya que el despojamiento económico de las personas negras se convierte en consecuencia de las ideas y acciones excluyentes que conlleva la negritud), que se convierte a su vez en (c) la *deficiencia mental* del individuo racial (ya que el despojamiento económico y las condiciones sociales que genera producen un sujeto patológico incapaz de prosperar en igualdad en una sociedad libre y competitiva). Su principal efecto es *occluir* la expropiación colonial de la capacidad productiva de las tierras indígenas y la mano de obra esclava explicando la subyugación racial: un *déficit moral* exclusivamente de los blancos (actos discriminatorios) explica la *deficiencia moral* del individuo racial, mientras que la *deuda económica* solo puede ser resultado de la *diferencia racial* del subalterno, que provoca el *déficit moral* de los blancos.

---

104. En relación con la lógica de la subyugación cultural, la «teoría de los contactos raciales y culturales» y el «ciclo de relaciones interraciales», ver Silva, 2007: 153-170.

De esta dialéctica se derivan dos explicaciones básicas de la subyugación racial en Estados Unidos. Por un lado tenemos la lectura parcial, en la que *(a) es eliminado por (b)*, por la cual la *lógica de la exclusión*, o la tesis de la discriminación, que interpreta la discriminación/desigualdad racial como una mancha en el contexto social (por lo demás transparente) de EE. UU. y asume que esta anomalía desaparecería con la eliminación de las creencias raciales (a través de la educación y de la mejora de las condiciones de las personas negras mediante mecanismos diseñados para alcanzar la igualdad de oportunidades). Por otro lado, está la lectura completa, en la que *(a) no es eliminado por (b)*, es decir, un elemento jurídico-económico (la expropiación colonial) no se traduce en el ético (el prejuicio irracional y las falsas creencias) de que la expropiación colonial es el «origen» de la *deuda económica* que asola a los «individuos raciales de Europa». Al considerar que la diferencia racial como significante de la capacidad mental (*deficiencia mental*) es producto del conocimiento racial del siglo XIX y no consecuencia de un «prejuicio» blanco (*déficit moral*), esta lectura destaca la *primacía explicativa* de la lógica de la destrucción, registrada en los primeros momentos (conflicto) y en los últimos (mestizaje) del «ciclo de relaciones interraciales»; ambos reconfiguran la responsabilidad de la expropiación colonial (conquista, asentamiento y esclavismo), que es la expropiación de todo el valor producido por las tierras indígenas y la mano de obra esclava, algo que apuesta sistemáticamente por una indiferencia ética ante la aniquilación de los indígenas y los esclavizados.

### Los límites de la justicia

Déjenme destacar dos aspectos de este análisis de la subyugación racial que me parecen interesantes. En primer

lugar, dado que presupone un contexto social en EE. UU. ideal, la tesis de la discriminación (a través de la *lógica de la exclusión*) solo autoriza el tipo de medidas estatales que se describen en los textos clásicos, es decir, las adoptadas para proteger la libertad y la propiedad. En segundo lugar, la primacía explicativa de la *lógica de la destrucción* nos recuerda que es una reiteración sociológica de los enunciados morales y filosóficos, como los de Hegel, que postulan que la Europa (blanca) posilustrada monopoliza los principios éticos modernos, como la libertad y la dignidad. Dicho de otra forma, a través de la tesis de la discriminación, la racialidad actúa desde dentro del mensaje liberal revisando las alegaciones éticas y las estrategias jurídicas disponibles para aquellos que exigen soluciones para reparar los efectos de la subyugación racial. En primer lugar, como herramienta sociológica de la racialidad, la tesis de la discriminación *oclu*ye el carácter fundamentalmente político (jurídico-económico) de la subyugación racial, ya que hereda la naturalización de la expropiación colonial en la «teoría de los contactos raciales y culturales». En segundo lugar, dado que se deriva de una lectura parcial del «ciclo de relaciones interraciales» que considera que la diferencia racial (mental y física) del subalterno racial es la principal causa de su subyugación, la discriminación admite fácilmente el *olvido* (in-diferencia) como una respuesta moral aceptable al daño hecho al subalterno racial, ya que en última instancia su difícil situación es consecuencia de cómo la *naturaleza* (tanto en su interpretación divina como científica) rige las condiciones de su existencia (corporal, mental, social). En las estructuras jurídicas globales, la racialidad opera a través de las nociones de la diferencia humana y cultural (intelectual y moral) *naturalizada*. Siempre que la noción posilustrada del ser humano se utiliza en un contexto jurídico, se combina con la diferencia cultural para permitir la afirmación de que (a) la idea

del ser humano transmite una unidad de diversidad, (b) el principio ético de la dignidad (el carácter sagrado de la vida humana), pero también (c) la visión de que las «culturas» del subalterno racial («los nadie») no respetan este último principio. Así, no resulta sorprendente que, cuando las fuerzas de autoprotección estatales de EE. UU. (ya sea la Policía o el Ejército) utilizan (o autorizan) la violencia total contra las personas negras, latinas, árabes o musulmanas, siempre justifican estas acciones (con frecuencia de una forma exitosa) aduciendo que estas personas constituían una amenaza para aquellos que los mataron, porque esos que «no son nadie» no tienen respeto alguno por el carácter sagrado de la vida humana (Silva, 2010a: 165-176). Por lo tanto, no es de extrañar que, en ausencia de un «interés estatal apremiante», ante los tribunales de justicia liberales el subalterno racial se convierta sistemáticamente en *nadie*, en una persona sin valor. Tanto en las interpretaciones morales como legales de la igualdad, la tesis de la discriminación reproduce la *oclu- sión* de la expropiación colonial y el *olvido* de los agravios sufridos por los colectivos de subalternos raciales y, por consiguiente, actúa como una revisión ética de las soluciones exigidas o apoyadas por el Estado más allá de la protección del derecho a la igualdad ante la ley<sup>105</sup>.

«Los derechos asegurados por la justicia»

Aunque la igualdad de oportunidades, como solución para la discriminación racial, ya aparecía en tratados

---

105. Con el término «oclu- sión» hago referencia al proceso de significación por el cual la historicidad (interioridad/temporalidad) incorpora las prácticas coloniales –expropiación de la capacidad productiva de la tierra y las propias personas– en la trayectoria autoproducida del espíritu, y al hacerlo engulle la colonialidad y las violentas relaciones de poder que la caracterizan.

sociológicos, discursos políticos y marcos jurídicos, el célebre libro de John Rawls de 1971 *Teoría de la justicia* es sin lugar a dudas el máximo exponente de este concepto moral en la filosofía liberal contemporánea<sup>106</sup>. Mi interés por revisar la concepción que tiene Rawls de la igualdad de oportunidades se basa en cómo reproduce los efectos de la dialéctica racial, es decir, la *oclusión* de la expropiación colonial y el *olvido* de la subyugación racial. En concreto, me interesan las consecuencias de su colocación de la justicia social en el marco de la «estructura básica de la sociedad», en la que las desigualdades económicas están supeditadas a la decisión sobre cómo deberían funcionar las instituciones sociales fundamentales (familiares, económicas, políticas). Al subsumir la igualdad en la libertad, su interpretación pone la tesis de la discriminación en el núcleo de la igualdad de oportunidades, como mecanismo de seguridad que mina los argumentos éticos (morales) en favor de medidas sustanciales capaces de reparar la *deuda económica* resultante de la expropiación colonial y perpetuada por la subyugación racial.

---

106. «La estructura básica», describe Rawls, «es el tema primario de la justicia porque sus efectos son muy profundos y están presentes desde el principio. Aquí el concepto intuitivo es que esta estructura contiene varias posiciones sociales y que los hombres nacidos en posiciones sociales diferentes tienen diferentes expectativas de vida, determinadas, en parte, tanto por el sistema político como por las circunstancias económicas y sociales. De este modo las instituciones de una sociedad favorecen ciertas posiciones iniciales frente a otras». Y después continúa: «Estas son desigualdades especialmente profundas. Es a estas desigualdades de la estructura básica de toda sociedad, probablemente inevitables, a las que se deben aplicar en primera instancia los principios de la justicia social. Estos principios regulan, pues, la selección de una constitución política y los elementos principales del sistema económico y social». En resumen, para Rawls «la justicia de un esquema social depende esencialmente de cómo se asignan los derechos y deberes fundamentales, y de las oportunidades económicas y las condiciones sociales en los diversos sectores de la sociedad» (Rawls, 1971: 7).

¿De qué forma? Al presentar su teoría de la justicia, el giro decisivo de Rawls es cimentar la justicia social en el principio del derecho igualitario a la libertad, en un retrato del contexto capitalista liberal ideal. A partir de ahí, las decisiones interesadas de los individuos –y no la expropiación colonial (de tierras y mano de obra), la violencia racial (simbólica o total) o la subyugación heteropatriarcal– explican las desigualdades sociales dominantes en su imagen de la «estructura básica de la sociedad». La afirmación determinante es que lo que está en juego en la justicia social no es la estructura en sí, sino cómo el sujeto social se mueve en ella. Por este motivo, la labor de los responsables de la toma de decisiones relacionadas con el fomento de la igualdad no es cambiar la «estructura básica de la sociedad», sino seguir unos principios (de la justicia) que garanticen que ningún sujeto social se vea atrapado en las «posiciones menos ventajosas». No resulta sorprendente que ambos principios de la justicia articulen la tesis de la discriminación, que solo puede ser subsanada por el principio de la libertad: (i) «cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás» y (ii) «las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos»<sup>107</sup>. Asimismo, reitera esa subsunción de la igualdad en la libertad poniendo de relieve que «las violaciones a las libertades básicas iguales protegidas por el primer principio no pueden ser justificadas ni compensadas mediante

---

107. *Ibidem*: 60.

mayores ventajas sociales y económicas. La distribución de la riqueza y el ingreso y la accesibilidad a los puestos de autoridad y responsabilidad habrán de ser consistentes, tanto con las libertades de igual ciudadanía como con la igualdad de oportunidades»<sup>108</sup>. Esto da origen a una formulación de la justicia social basada en un principio de la igualdad sin alcance histórico o estructural.

Mi opinión es que Rawls presenta una visión naturalizada de la desigualdad económica en la fórmula «posición original»: concretamente, la situación de desigualdad (a causa de la existencia de intereses mutuos y contrapuestos) de los individuos racionales interesados en promover sus propios intereses, que reconocen su interés mutuo en la libertad, a la hora de determinar los principios de la justicia bajo el «velo de la ignorancia». La desigualdad describe una organización social estática, en términos de las posiciones sociales ya establecidas, en la que el cambio está relacionado con la decisión sobre cómo deberían moverse los individuos a través de estas posiciones. Así, la necesidad moral de la igualdad de oportunidades deriva de la libertad; es decir, «oportunidad» significa la libertad de disfrutar de movilidad social, de no ser discriminado en situaciones de competencia. Esa visión de la justicia social no podría estar más alejada del relato de las desigualdades sociales en las denuncias de expropiación colonial, violencia racial y dominio patriarcal articuladas por los movimientos feministas de derechos civiles de los años sesenta, por ejemplo. Y, sin embargo, la igualdad de oportunidades sería la base imperante en favor de las medidas de discriminación positiva como instrumento para la reparación social.

---

108. *Ibidem*: 61.



## «Interés de Estado apremiante»

Casi cincuenta años después, la alusión a la «promesa de igualdad de oportunidades y justicia para todos» por parte de la presidenta del Fondo Educativo y de Defensa Legal de la NAACP, Sherrilyn Ifill, tras la resolución del caso Zimmerman, evocaba el discurso del presidente Johnson ante los alumnos y profesores de la Universidad de Howard en 1965, en el cual afirmaba que «la libertad no es suficiente» y que lo que hacía falta era una igualdad sustancial con resultados tangibles y comprobables, como el éxito educativo (Alcindor y Copeland, 2013)<sup>109</sup>. A lo largo de la década de los sesenta y principios de los setenta este compromiso pareció mantenerse, con la instauración de una serie de medidas sustanciales para corregir las desigualdades raciales, en concreto en el ámbito de la educación, pero también en el del empleo. Las reacciones ante esto tuvieron muchos condicionantes políticos, como la destrucción prácticamente total de los frentes radicales internos por parte del FBI y COINTELPRO al finalizar la desventura imperial en Vietnam. Evidentemente, a pesar de mencionarse en el discurso del presidente Kennedy de junio de 1963, el contexto político no se tuvo en cuenta en las consideraciones del tribunal en el caso Bakke, en las que la incapacidad de demostrar

---

109. En palabras de Johnson: «No es posible borrar las cicatrices de siglos diciendo: “Ahora sois libres para ir donde queráis, hacer lo que deseéis y elegir a los líderes que os plazcan”. Para este fin la igualdad de oportunidades es esencial, pero no es suficiente. No es suficiente. Los hombres y mujeres de todas las razas nacen con las mismas capacidades, pero la capacidad no solo es producto del nacimiento. La capacidad se ve ampliada o limitada por la familia con la que convives y por el barrio en el que vives; por la escuela a la que vas y la pobreza o la riqueza de tu entorno» (Johnson, 1965).

Nota de los editores: discurso de Lyndon B. Johnson en la ceremonia de graduación de la Universidad Howard, una de las principales universidades históricamente negras en los Estados Unidos.

un interés estatal apremiante<sup>110</sup> se utilizó como base para decidir en contra de las medidas de discriminación positiva sustanciales.

En el marco de la «Gran Sociedad» del presidente Johnson, la redacción del Título VII de la Ley sobre Derechos Civiles de 1964 hizo posibles una serie de legislaciones y políticas, en especial, aunque no exclusivamente, en el ámbito de la educación, calificadas como intentos de hacer frente a las consecuencias de la esclavitud sobre las personas negras en Estados Unidos. Sin embargo, aunque fue celebrada públicamente como una confirmación decisiva del compromiso de EE. UU. con la justicia racial, esta ley incluye un mecanismo de seguridad, la tesis de la discriminación, que debilita las reivindicaciones en favor de reparaciones y medidas raciales sustanciales, a dos niveles: (1) jurídicamente, tanto en relación con el derecho como con el Estado, la propia estructura de la ley la sitúa dentro del marco de «controles y equilibrios» que organiza la arquitectura política de EE. UU. En otras palabras, como el Estado es considerado una parte interesada en promover sus propios intereses –siempre proclive a abusar de su autoridad legal, es decir, de intervenir con el fin de limitar el derecho igualitario a la libertad de sus ciudadanos–, sus actos también deben estar sujetos al control judicial. (2) Éticamente, dado que el principio de la libertad sustituye al de la igual-

---

110. Nota de los editores: en el ámbito jurídico norteamericano, el «interés estatal apremiante» es definido como «un elemento de la prueba de escrutinio estricto mediante el cual los tribunales ejercen la revisión judicial de las promulgaciones del poder legislativo y ejecutivo que afectan a los derechos constitucionales, como los que se encuentran en la Primera Enmienda». En ese sentido, «un interés es imperioso cuando es esencial o necesario y no una cuestión de elección, preferencia o discreción». Ver Ronald Steiner «Compelling State Interest». *The First Amendment Encyclopedia. General Legal Concepts and Theories*. Disponible en: <https://www.mtsu.edu/first-amendment/encyclopedia/topic/2/general-legal-concepts-and-theories>

dad de oportunidades (su tesis correlacionada de la discriminación), tal como hemos visto en la articulación filosófica moral de Rawls, este último no puede soportar por sí solo el examen moral. Bajo esta supremacía del principio de la libertad, ayudada por la «dialéctica racial» (su naturalización de las consecuencias de la expropiación económica y del dominio jurídico en el pasado y en el presente), no resulta sorprendente que ni siquiera las reformas sociales relativamente tímidas aprobadas en los años sesenta y setenta, de la mano de la mencionada ley, lograran sobrevivir al escrutinio cuando llegaron ante las administraciones de justicia estadounidenses. Lo que ponen en evidencia las decisiones clave del Tribunal Supremo de EE. UU. sobre las iniciativas de discriminación positiva en la enseñanza superior es que la igualdad de oportunidades vincula la reparación racial a una interpretación legal limitada de la igualdad como el derecho a la igual protección ante la ley o al argumento de un «interés estatal apremiante».

La libertad frente a la igualdad racial sustancial en EE. UU.

Cuando el Tribunal Supremo de EE. UU. revisó los casos *Regentes de la Universidad de California contra Bakke* (1978) y *Grutter contra Bollinger* (2003), activó un mecanismo de seguridad, la tesis de la discriminación, en la estructura misma de la Ley sobre Derechos Civiles de 1964, y demostró la fragilidad de las reparaciones raciales, incluso las más modestas, como los programas de discriminación positiva en la enseñanza superior<sup>111</sup>. En ambas

---

111. El argumento esgrimido en este artículo se desarrolló dos años antes de que el Tribunal Supremo de EE. UU. revisase el caso *Fisher contra la Universidad de Texas en Austin*, 570 us (2013), que apoya este análisis. Asimismo, los comentarios del juez Antonin Scalia sobre la falta de preparación de los

decisiones clave, el principio de la igualdad de oportunidades se desmoronó ante el argumento de los tribunales de que las soluciones de discriminación positiva constituían una «práctica de trato preferente» (decisión «Bakke») o un «interés por un equilibrio racial inconstitucional» (decisión «Grutter»). En ambos casos, lo que el presidente Johnson había presentado como una medida para alcanzar la igualdad racial se interpretó como una violación de la Decimocuarta Enmienda (Protección igualitaria), es decir, como políticas *discriminatorias* que solo podrían mantenerse si satisfacían un «interés estatal apremiante».

En el caso Bakke, un Tribunal Supremo dividido aplicó un escrutinio riguroso para decidir en parte a favor y en parte en contra de la reivindicación de la Facultad de Medicina de la Universidad de California en Davis sobre la legitimidad de su programa de admisiones de 1973 para aceptar a un número especificado de «estudiantes de ciertas minorías»<sup>112</sup>. Los jueces del caso Bakke aplicaron un escrutinio riguroso para decidir si existía un «interés estatal apremiante» en los objetivos expuestos por el demandante: (i) «reducir el déficit histórico de minorías tradi-

---

jóvenes negros para estudiar en universidades de élite sugieren que los responsables de las decisiones jurídicas en EE. UU. coinciden en su desvalorización de las personas negras. Disponible en: [https://www.supremecourt.gov/opinions/12pdf/11-345\\_l5gm.pdf](https://www.supremecourt.gov/opinions/12pdf/11-345_l5gm.pdf)

112. Para el juez Powell, «otorgar una ventaja a un determinado grupo, sea cual sea, sin más razón que una razón de tipo racial o étnico es, sencillamente, discriminatorio. La Constitución lo prohíbe. El Estado tiene ciertamente un legítimo y sustancial interés en aminorar o eliminar, cuando sea posible, los paralizantes efectos de la discriminación identificada. Sin embargo, nunca hemos aprobado una clasificación que ayude a personas consideradas pertenecientes a grupos relativamente victimizados en perjuicio de otros individuos inocentes, en ausencia de determinaciones judiciales, legislativas o administrativas acerca de la existencia de violaciones constitucionales o legales». *Regentes de la Universidad de California contra Bakke*, 438 us 265 (1978). Disponible en: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/438/265>

cionalmente desfavorecidas en las facultades de medicina y en la profesión médica», (ii) «contrarrestar las secuelas de la discriminación social», (iii) «aumentar el número de médicos que ejercen en comunidades que actualmente tienen un servicio sanitario deficiente», y (iv) «obtener los beneficios educativos dimanantes de la diversidad étnica en el alumnado». Tras rebajar los objetivos de «reducir el déficit histórico» y «contrarrestar las secuelas de la discriminación social» a ejercicios de trato preferente y discriminación, los tribunales del caso Bakke dictaminaron que esas prácticas de igualdad sustantiva eran ilegales, al constituir una vulneración de la Decimocuarta Enmienda (así como del Título VI de la Ley sobre Derechos Civiles), que establece el derecho formal (negativo) a la igual protección ante la ley. Consecuentemente, la decisión dividida confirmó el último objetivo, la diversidad del alumnado, como un ejercicio de libertad académica (el principio de la libertad), fundamentado en la Primera Enmienda. Al rechazar por un lado la igualdad sustantiva, haciendo ilegales las compensaciones por la discriminación del pasado (como una vulneración del derecho a la igual protección o actos de discriminación), y defender la libertad (protección de la libertad académica) por otro, la decisión del caso Bakke activó un mecanismo de seguridad en la Ley sobre Derechos Civiles, la tesis de la discriminación, que amenaza sistemáticamente cualquier medida positiva para paliar la injusticia racial pasada o presente.

Al examinar el caso Grutter contra Bollinger en 2003, el Tribunal Supremo de EE. UU. consiguió mantener el programa de discriminación positiva de la Facultad de Derecho de la Universidad de Michigan, sin revocar la sentencia del caso Bakke. Citando dicha sentencia como el «referente para el análisis constitucional de las políticas de admisión que tienen en cuenta la raza», declaró la *legitimidad* del

objetivo de la Facultad de Derecho de la Universidad de Michigan de lograr la diversidad entre su alumnado, contra la reivindicación de Grutter, que afirmaba que la facultad la había discriminado sobre la base de su raza, vulnerando así la Decimocuarta Enmienda. Sin embargo, también en esta decisión se activó, una vez más, el mecanismo de seguridad para limitar la reparación racial. Al emitir el fallo del Tribunal, la jueza Sandra Day O'Connor recordó que en la sentencia Bakke el juez Lewis F. Powell Jr. «rechazó el interés por “reducir el déficit histórico de minorías tradicionalmente desfavorecidas en las facultades de medicina y en la profesión médica” como una consideración ilegal en la reparación racial» y «el interés por remediar la discriminación racial porque tales medidas podrían imponer una carga innecesaria a terceros inocentes que no son responsables del daño que los beneficiarios del programa de admisiones sociales puedan haber sufrido». No obstante, en defensa una vez más de la libertad, esta vez bajo la forma de la *diversidad*, los tribunales del caso Grutter hallaron un «interés estatal apremiante» adecuado a los tiempos. «Las grandes empresas estadounidenses han demostrado», apunta la jueza O'Connor, «que las habilidades necesarias en el mercado actual, cada vez más globalizado, solo pueden desarrollarse a través de la exposición a personas, culturas, ideas y puntos de vista muy diversos. Oficiales de alto rango retirados y responsables civiles del ejército afirman que un cuerpo de oficiales altamente cualificado y racialmente diverso es esencial para la seguridad nacional»<sup>113</sup>. Esta (otra) victoria agrisulce para el proyecto de la justicia racial se presenta así junto a las necesidades

---

113. *Grutter contra Bollinger*, 539 us 306 (2003). Disponible en: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/539/306/>

económicas y militares de EE. UU. Estas interpretaciones legales no pueden atribuirse únicamente a los intereses raciales de jueces conservadores, porque cuando los casos de discriminación positiva son presentados ante los tribunales estadounidenses, incorporan en sí mismos un principio, el de la *igualdad de oportunidades*, que funciona como un mecanismo de seguridad, ya que, bajo el examen judicial, esta fórmula activa otra correlacionada, la tesis de la discriminación; es decir, la *desigualdad de libertades* (la «reparación racial» para la jueza O'Connor) o la parcialidad (el «trato preferente» en palabras del juez Powell).

Dos aspectos en este legado jurídico de la discriminación positiva merecen atención. Por un lado, limitan la actuación estatal al criterio del «interés estatal apremiante» y en la práctica convierten en *ilegal* (por ser discriminatoria o constituir una vulneración de la Cuarta Enmienda) cualquier medida (positiva) sustancial que pueda modificar la «estructura básica de la sociedad» (ese era, según los tribunales del caso Bakke, el propósito del programa de admisiones de la Facultad de Medicina de la Universidad de California en Davis). Por otro lado, al basarse en la interpretación de las medidas sustanciales de reparación como una forma de *discriminación* (desigualdad de libertades), estas decisiones ponen en evidencia que los únicos motivos aceptables para la reparación racial son las necesidades económicas y militares del Estado, como apuntaron los tribunales del caso Grutter en referencia al encomiable fruto de las metas de *diversidad* de la Facultad de Derecho de la Universidad de Michigan. Así pues, el aspecto más importante del mecanismo de seguridad de la Ley sobre Derechos Civiles de 1964 es limitar la capacidad del Estado para interferir en la «estructura básica de la sociedad» capitalista liberal moderna. Cualquier intento de hacerlo es considerado un

acto *ilegal* que atenta contra la libertad (es decir, discriminatorio), posiblemente con motivación política o en aras de intereses particulares; en resumen, una vulneración clara del derecho (negativo) formal de los ciudadanos a la igual protección. Ahora bien, si las medidas estatales sustanciales encaminadas a la reforma social resultan inherentemente sospechosas, ¿cómo se explica el hecho de que, en las dos últimas décadas, la discriminación positiva haya entrado en la agenda ético-política internacional como indicador del desempeño de un Estado en el escenario global?

#### «La obligación de actuar»

Al observar de qué forma ha tenido en consideración Brasil el mandato de discriminación positiva global, me centro en cómo el fomento de una agenda de inclusión social, que incluye programas de reducción de la pobreza, coincide con un proyecto de desarrollo económico basado en antiguos elementos básicos de la era colonial (la agricultura a gran escala y la explotación de los recursos naturales), así como con la implementación de un sistema de seguridad enfocado en los mismos subalternos raciales y en la población económicamente desposeída. Con objeto de exponer estas interconexiones, comienzo con una breve discusión sobre el mandato de discriminación positiva global, en la que pongo de relieve cómo reproduce el legado explicado anteriormente. A continuación, me dispongo a analizar los programas de inclusión social y económica de Brasil, describiendo los principales cambios políticos y legales, y revisando las políticas de seguridad e inclusión de los tres últimos presidentes, Fernando Henrique Cardoso, Luiz Inácio (Lula) da Silva y Dilma



Rousseff<sup>114</sup>. Mi único objetivo en esta sección es señalar cómo, dentro del experimento de discriminación positiva brasileño, a pesar de las obvias diferencias existentes con Estados Unidos (o tal vez debido a ellas), también encontramos el criterio del interés estatal apremiante en relación con la satisfacción de las necesidades de seguridad del capitalismo global<sup>115</sup>.

#### «Opciones de reparación»

Una articulación típica de la inclusión y el desarrollo social es el informe del Banco Mundial *Social Inclusion and Mobility in Brazil* (Inclusión y movilidad social en Brasil) de 2008, que, según sus autores, fue diseñado para cubrir un vacío existente en los estudios en relación con cómo «la exclusión social limita la movilidad socioeconómica».

---

114. Para un análisis ampliado del sistema de seguridad brasileño, ver Silva, 2009: 212-236.

115. Ver, por ejemplo, el discurso de Dilma Rousseff ante los líderes de la industria agroalimentaria en 2011: «Sin duda, la Confederación Nacional de Agricultura y Ganadería es de vital importancia para el sector agrícola brasileño, que representa, como todos ustedes saben, un 22,4 % del producto interior bruto y el 37 % de nuestras exportaciones. Sin duda, Brasil está orgulloso de tener una de las agriculturas más productivas, más eficientes y más competitivas, que se encuentra entre las mejores del mundo. [...] Además de producir la mayor parte del alimento que consume nuestra población, somos el mayor exportador de soja, carne, azúcar y productos silvícolas. En el ranking mundial, Brasil es el principal productor de azúcar, café y zumo de naranja, y ocupa el segundo puesto en la producción de soja, alubias, carne de vacuno, tabaco y etanol. Exportamos productos agrícolas a 214 destinos internacionales. [...] Además de este carácter emprendedor, el factor tecnológico y nuestro buen clima también ayudan a nuestras políticas públicas en apoyo del desarrollo agrícola y ganadero. Voy a darles un único número: el Plan Agrícola y Ganadero actual destina 107 000 millones [de usd] a la financiación de la industria agroalimentaria, casi cuatro veces más que el total destinado a las cosechas hace diez años». «Discurso da Presidenta da República, Dilma Rousseff, durante cerimônia de encerramento do seminário “Os desafios do Brasil como 5ª potência mundial e o papel do agronegócio”» (Rouseff, 2011).

Este texto, en el que se recogen conclusiones sobre las percepciones de los brasileños en relación con los ingresos, la desigualdad y la pobreza, es solo un ejemplo de cómo las instituciones financieras internacionales (como el Banco Mundial y el FMI) y las organizaciones multilaterales (como la ONU y la OMC) participan en el diseño de los planes de reforma social (ética y jurídica) que suelen acompañar a las estrategias económicas globales. El plan de inclusión social actual combina la determinación de reducir la pobreza con la creación de instrumentos y medidas antidiscriminatorios diseñados para atajar las desigualdades sociales (raciales y de género). «La exclusión social», afirman los autores, «hace referencia a los procesos que aumentan la exposición de ciertos grupos sociales a los riesgos y vulnerabilidades. La exclusión funciona a través de procesos institucionales/procedimentales que limitan las oportunidades de determinados grupos para ejercer sus derechos al acceso igualitario a los mercados, servicios y medios de participación y representación política sobre la base de elementos intrínsecos del funcionamiento de dichas instituciones» (Marió y Woolcock, 2008: 12). Entre estas medidas, los programas de discriminación positiva parecen de lo más curioso para cualquiera que haya seguido la trayectoria de la discriminación positiva en Estados Unidos. Para empezar, los instrumentos globales nos remiten a la visión articulada por el presidente Johnson, que plantea que el papel de las medidas de inclusión social es corregir los efectos de la discriminación pasada y actual, así como facilitar la igualdad social.

No resulta sorprendente que la tesis de la discriminación tenga también un papel fundamental en la plataforma de discriminación positiva global. Efectivamente, la tesis de la discriminación ha estado presente en los instrumentos internacionales desde la Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas de

1948. En los dos años posteriores a la aprobación de la Ley sobre Derechos Civiles de 1964, la Asamblea General de las Naciones Unidas publicó dos resoluciones muy importantes: la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (CIEFDR, 1965) y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP, 1966). En el artículo 1 de la CIEFDR, que entró en vigor en 1969, se describe la discriminación como «toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública». Esta articulación pierde fuerza en el PIDCP, en vigor desde 1976, que incluye una definición legal bastante restrictiva de la igualdad. En su artículo 26 interpreta la discriminación como una limitación de la libertad –tal vez como eco de la decisión del caso Bakke comentada anteriormente–, es decir, en términos de la denegación de la igualdad de trato a los ciudadanos ante la ley y de los derechos legales que garantizan dicha igualdad.

Desde mediados de los años noventa, tras la atención prestada al desarrollo humano en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo de 1992 (Río de Janeiro) y el compromiso renovado con la «protección y el fomento» de los derechos humanos en la Conferencia Mundial de Derechos Humanos de la ONU de 1993 (Viena), la tesis de la discriminación se abriría paso en la mayor parte de instrumentos multilaterales, aunque todavía lo haría de una forma más importante en la primera década del siglo xx. A pesar de que es imposible (y poco deseable) establecer una única causa para este avance, sin

duda reflejaba el trabajo de las organizaciones no gubernamentales (ONG), que retomaron la labor iniciada por los movimientos sociales en los años ochenta y adoptaron el marco de los derechos humanos en su cruzada por la justicia social. Asimismo, también ayudó la nada desdeñable cantidad de datos recopilados por los sociólogos que demostraban la persistencia de desigualdades económicas a pesar de las celebradas promesas del régimen económico global. Desde el principio, las ONG internacionales y los sociólogos han colaborado estrechamente –a menudo en la elaboración de informes– con el objetivo de convencer a los organismos multilaterales y gobiernos de la dupla necesidad de abordar la discriminación y fomentar la inclusión social.

Hoy en día observamos una proliferación de programas de discriminación positiva en todo el mundo, pero especialmente en América Latina, Asia y África, un fenómeno que se debe en gran medida al trabajo de ONG internacionales como Global Rights<sup>116</sup>. En su informe de 2005, *Affirmative Action: A Global Perspective* (La discriminación positiva: perspectiva global), Global Rights establece un orden del día basado en su valoración del estado de las políticas de discriminación positiva en todo el mundo (Global Rights, 2005). Esta evaluación país por país de las leyes y los programas de discriminación positiva viene introducida por una exposición de los instrumentos de derechos humanos más relevantes y de las resoluciones de las principales conferencias en materia de derechos humanos de los últimos veinte años aproximadamente. La tesis de la discriminación se articula en el marco de mejores prácticas en materia de discriminación positiva establecido por Global Rights. En relación con sus activi-

---

116. Ver el sitio web de Global Rights, <http://www.globalrights.org/index.html>.

dades en América Latina, el director ejecutivo de Global Rights, Gary MacDougall, afirma que el trabajo de la organización «se centra en fortalecer la colaboración entre grupos que buscan la justicia social en distintos países ocupándose de preocupaciones similares y, entre otras cosas, pretende conectar a organizaciones que defienden los derechos de las personas de ascendencia africana en toda América. Global Rights también lidera una campaña para esbozar y adoptar un tratado de derechos humanos regional que luche contra la discriminación racial en América». En este caso, en lugar del principio de la igualdad de oportunidades, otro concepto guía el marco de los derechos humanos: «La no discriminación es un concepto fundamental en los derechos humanos internacionales, ya que las normas internacionales son casi unánimes al exigir que los Estados tomen medidas específicas en apoyo del derecho a la no discriminación y a la igualdad ante la ley» (*ibidem*: 2). Sin duda, esto refleja la restrictiva interpretación de la discriminación –como una vulneración del derecho a la igual protección ante la ley, algo que se vio claramente en el caso Bakke– presentada en el artículo 26 del PIDCP. Sin embargo, lo curioso es que este restrictivo concepto de la no discriminación puede convertirse en la base de las medidas de discriminación positiva según el director ejecutivo de Global Rights: «Las disposiciones de no discriminación son fundamentales en la mayor parte de normas de derechos humanos internacionales, y estas normas imponen, en ciertos casos, medidas de discriminación positiva» (*ibidem*: 3).

El legado de la discriminación positiva en EE. UU. ha preparado el terreno ético-jurídico para este mandato global para la inclusión social (no discriminación y discriminación positiva). ¿Cómo se enfrenta Global Rights a esta limitación? En su lectura del conjunto de leyes internacionales,

el mayor avance de Global Rights es mostrar cómo en los instrumentos internacionales existentes «ciertas normas especifican que las políticas de discriminación positiva que tienen en cuenta la raza no infringen las disposiciones de no discriminación, mientras que otras exigen explícitamente medidas de discriminación positiva para luchar contra la discriminación» e incluir un mandato explícito exhortando a los Estados a tomar medidas para ejecutar sus disposiciones, incluyendo las políticas de no discriminación y discriminación positiva (*ibidem*). Por ejemplo, considera que la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial admite la discriminación positiva basada en la raza:

En su artículo 1, párrafo 4, se establece que las «medidas especiales» adoptadas con el fin exclusivo de asegurar el «adecuado progreso» de grupos raciales o étnicos marginalizados que requieran tal protección, y para garantizarles, en condiciones de igualdad, el disfrute de los derechos humanos y de las libertades fundamentales, no se considerarán como medidas injustas de discriminación racial. Esa misma disposición identifica las limitaciones de dichas medidas especiales, señalando que no deben conducir al «mantenimiento de derechos distintos para los diferentes grupos raciales» y que no se mantendrán en vigor una vez alcanzados los objetivos para los cuales se tomaron. (*Ibidem*: 6)

A continuación, el informe enumera las diferentes formas en que las disposiciones han sido cumplidas por distintos Estados del mundo, con programas que buscan (a) eliminar la discriminación existente, (b) reparar la discriminación pasada, (c) equiparar las oportunidades entre grupos, y (d) abrazar y fomentar la diversidad. Ciertamente, la variedad de objetivos y disposiciones enumerados en el informe apuntan a un programa de justicia racial que va mucho más allá de lo conseguido en Estados Unidos,

incluso antes de que el Tribunal Supremo del país renegara del objetivo de reparar la discriminación pasada.

Sin embargo, dado que están anclados en el principio de la no discriminación, estos programas solo encontrarían apoyo en el criterio que las estructuras jurídicas liberales consideraban aceptable en los casos en los que el Estado emprende reformas sociales. Como explicaré a continuación, en el caso de Brasil este interés apremiante era el mismo apuntado en el voto mayoritario redactado por la jueza O'Connor en el caso Grutter, es decir, las necesidades económicas y de seguridad de un programa de desarrollo que se ocupa de los intereses del capitalismo global.

### El deber de incluir

Al considerar cómo las tres últimas administraciones de Brasil –la de Fernando Henrique Cardoso, la de Luiz Ignacio (Lula) da Silva y la de Dilma Rousseff– han respondido al mandato global para la inclusión social<sup>117</sup>, viene a la mente una pregunta muy concreta: ¿cómo cumple el Estado con su función clásica, la protección de la libertad y seguridad de sus ciudadanos, ocupándose al mismo tiempo de la necesidad del capitalismo global de un mercado de consumo más amplio y una fuerza laboral más redu-

---

117. Esto se articula en un discurso de Rousseff de 2013: «¿Cuál es la raíz de la desigualdad?», pregunta. «Sabemos que todas las personas son distintas. Sin embargo, también somos conscientes de que la raíz de la desigualdad es la diferencia de oportunidades. Queremos asegurar la igualdad de oportunidades, [lo que significa] garantizar que un niño... y cuanto más pobre sea el niño, más necesario es que tenga acceso a educación de calidad, que tenga acceso a los estímulos, porque así se desarrollará y será capaz de competir por las oportunidades que se le presenten a lo largo de su vida. La primera es aprender a leer y escribir a la edad adecuada. La segunda es formar parte de una generación de brasileños que deben tener acceso a la escuela a tiempo completo» (Rousseff, 2013).

cida? ¿Cómo puede hacerlo cuando la estructura jurídico-económica no proporciona a la mayoría de la población –ya sea a través del empleo o de prestaciones sociales– las condiciones precisas para obtener los recursos financieros necesarios para el consumo? El capitalismo (financiero) global, lo admito, parece resolver este problema, y asegurar su supervivencia, apostando por la deuda y el chantaje (ver Mahmud, 2012; Cuevas, 2012). ¿Y qué hay de su igual, el Estado? ¿Cómo concilia la demanda de consumidores (de bienes y deuda) del capitalismo global y el creciente número de personas desempleadas o que tienen trabajos precarios y peligrosos en pésimas condiciones?

Antes de la recesión económica que paralizó la economía del país en 2015, Brasil era ampliamente reconocido como la última incorporación al selecto club de potencias económicas mundiales. Durante el auge de este último «milagro» económico, las administraciones de Lula y Rousseff fueron alabadas por un proyecto de desarrollo económico que ponía la extracción de recursos naturales y la producción agrícola a gran escala como los principales elementos de la actividad económica, representando un 22 % del PIB en 2011. Esta vuelta a las modalidades coloniales de la expropiación económica implicó una «recolonización» del Amazonas y las regiones centrales del país con el establecimiento de grandes plantaciones de soja, caña de azúcar y otras fuentes de energía renovable, y la construcción de gigantescas presas para satisfacer la enorme demanda de energía de estos proyectos económicos.

A pesar de que el país no ha reducido de forma apreciable sus elevados niveles de desigualdad económica, que son tristemente conocidos en todo el mundo, tanto el presidente Lula como la presidenta Rousseff hicieron alarde de sus programas de inclusión social y lucha contra la pobreza en los medios de comunicación, un cambio



que comenzó en 1995 en respuesta clara al mandato de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos de 1993 celebrada en Viena, cuando el presidente Cardoso creó un grupo de trabajo para el Plan Nacional de Derechos Humanos el mismo día en el que el movimiento negro brasileño y otros movimientos sociales se unieron a los partidos de izquierdas y a los anarquistas para protestar contra su agenda de liberalización económica y recortes de prestaciones sociales en Brasilia, la capital del país<sup>118</sup>. Desde entonces se han implantado una serie de leyes, programas y plataformas para la inclusión y la lucha contra el racismo, como la creación de la Secretaría para la Promoción de la Igualdad Racial (Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, SEPPIR) en 2003<sup>119</sup> y la promulgación del Estatuto de Igualdad Racial en 2010, que consta de un completo programa para la inclusión racial

---

118. El mandato del Grupo de Trabajo para el Progreso de la Población Negra, que más tarde se integraría en el Programa Nacional de Derechos Humanos, incluía proponer políticas contra la discriminación racial, fomentar el desarrollo y la participación de la población negra, recopilar y publicar información de interés para esta población, examinar la legislación existente y proponer los cambios necesarios para promover y consolidar la ciudadanía negra. Ver «Programa Nacional de Direitos Humanos», disponible en: [\\_http://www.dhnet.org.br/dados/pp/pndh/textointegral.html](http://www.dhnet.org.br/dados/pp/pndh/textointegral.html)

119. Sus cometidos incluyen la «formulación, coordinación y articulación de políticas y directrices para el fomento de la igualdad racial» y la «formulación, coordinación y evaluación de políticas públicas para el fomento de la igualdad y la protección de los derechos de las personas y los grupos étnicos, haciendo un especial hincapié en la población negra, afectados por la discriminación racial y otras formas de intolerancia». SEPPIR, «A Secretaria», 19 de junio de 2015, <http://www.seppir.gov.br/sobre-a-seppir/a-secretaria> [enlace ya no disponible]. Nota de los editores: La Secretaría de Políticas de Promoción de la Igualdad Racial (SEPPIR) fue instituida en 2003, vinculada a las luchas históricas del Movimiento Negro brasileño, y funcionó hasta 2015 dentro del recientemente creado Ministerio de las Mujeres, la Igualdad Racial y los Derechos Humanos, en el Gobierno de Dilma Rousseff. Después del autogolpe en 2016 fue extinguido por el Gobierno de Michel Temer, y en 2019 el Gobierno de Jair Bolsonaro instituyó el Ministerio de la Mujer, la Familia y los Derechos Humanos.

que contempla cuestiones de salud, educación, medios de comunicación y empleo<sup>120</sup>.

Después de muchos años de desafíos legales entre académicos y políticos blancos, en 2013 el Gobierno federal añadió a sus logros en materia de inclusión racial la decisión marco del Supremo Tribunal Federal sobre la legalidad del programa de discriminación positiva de la Universidad de Brasilia, manteniendo así la discriminación positiva en la educación superior en la legislación nacional. En un claro contraste con la posición adoptada por el Tribunal Supremo de Estados Unidos, los magistrados brasileños apoyaron la «obligación de actuar» del Estado para hacer frente a las consecuencias de la discriminación pasada y presente (ver Silva, 2010b). Por ejemplo, la jueza Rosa Weber declaró que el Estado «corregiría desigualdades concretas para que la igualdad formal pudiera una vez más desempeñar su papel positivo» (Supremo Tribunal Federal, 2012a). Por su parte, la jueza Carmen Lucia Rocha defendió la legalidad del sistema de cuotas de la universidad, a pesar de afirmar que «las políticas de discriminación positiva no son la mejor opción, pero son un paso. Sería mejor si todos fuesen libres e iguales» y que están ligadas a la posibilidad del Estado de fomentar la igualdad (*ibidem*). Por otro lado, el juez Joaquim Barbosa,

---

120. Los primeros dos artículos del documento establecen su mandato. Artículo 1: «La presente Ley establece el Estatuto de Igualdad Racial, destinado a garantizar a la población negra la materialización de la igualdad de oportunidades, la defensa de los derechos étnicos individuales, colectivos y difusos, y la lucha contra la discriminación y otras formas de intolerancia étnica». Artículo 2: «Es el deber del Estado y de la sociedad garantizar la igualdad de oportunidades, reconociendo a todos los ciudadanos brasileños, independientemente de su etnia o del color de su piel, el derecho a la participación en la comunidad, especialmente en las actividades políticas, económicas, empresariales, educativas, culturales y deportivas, defendiendo su dignidad y sus valores religiosos y culturales» (Brasil. Presidencia de la República, Casa Civil, 2010).

que fue el primer presidente negro del Supremo Tribunal Federal, recordó que «no debemos pasar por alto el hecho de que la historia universal no presenta, en la era contemporánea, ningún ejemplo de una nación que haya pasado de tener una posición periférica a ser una potencia económica y política, merecedora de respeto en el escenario internacional, manteniendo, en el ámbito doméstico, políticas exclusivas contra una parte importante de su población» (Supremo Tribunal Federal 2012b).

A mediados de 2013, los informativos de televisión y los periódicos sacaron a la luz, activamente, el aparato de seguridad que las dos últimas administraciones brasileñas habían instaurado mientras promovían las reformas para la inclusión social. A lo largo de este tiempo, como con el tráfico de drogas y las redes terroristas, el complejo industrial de la seguridad mundial se ha convertido en la principal justificación para el despliegue de tropas militares estadounidenses en el sur de Asia y América Central y del Sur. Este aparato de seguridad se despliega de una forma más frecuente y sistemática –incluyendo como parte de los programas de ayuda exterior– precisamente contra las poblaciones de subalternos raciales protegidas por el principio de la no discriminación. La mencionada estructura de seguridad se ha construido para proteger a los demás de los propios sujetos protegidos por el marco de los derechos humanos: las personas africanas y de ascendencia africana, los pueblos indígenas, los emigrantes y los refugiados<sup>121</sup>.

---

121. El tráfico ilícito de drogas y armas está vinculado a los conflictos armados que han reemplazado a las guerras anticoloniales y relacionadas con la Guerra Fría en todo el hemisferio sur (sur y sudeste de Asia, África, América Latina y el Caribe) y en los lugares económicamente desfavorecidos de estas regiones, donde la mayoría de los residentes no son de ascendencia europea. Por lo general se actúa en áreas urbanas, en favelas, a través de invasiones y ocupaciones diseñadas para recuperar el control del territorio perdido a

Mientras continuaba aplicando normalmente el orden público en las favelas (barrios marginales), el aparato de seguridad de Brasil también se desplegaba para refrenar a los jóvenes manifestantes en las ciudades principales y a los manifestantes indígenas en las zonas rurales<sup>122</sup>. Durante el mes anterior a las protestas de junio, la presidenta Rousseff envió a las Fuerzas de Seguridad del Estado a acompañar al ministro de Justicia con motivo de su reunión con los líderes Terena que, cansados de esperar a que les devolvieran las tierras tradicionalmente ocupadas por sus antepasados, habían ocupado una granja en el estado de Mato Grosso Sul (ver Redação RBA, 2013). La visita del ministro se producía después de la muerte de un manifestante indígena a manos de la policía militar local. Este es solo un ejemplo de la movilización indígena contra el movimiento «recolonizador» en Brasil. El mes anterior, el Gobierno federal había desplegado a las Fuerzas de Seguridad del Estado y la Policía Federal en las obras de construcción de la presa de Belo Monte con el fin de dar cumplimiento a una orden judicial estatal expulsando a los manifestantes indígenas de distintos grupos –Mundurucus, Jurunas, Caiapós, Xipaias, Curuaias, Asurinís, Paracanãs y Araras– que habían ocupado el terreno el 2 de mayo de 2013 (Xingu Vivo, 2013). Este despliegue del instrumento represor del Estado para refrenar las protestas sociales contra el modelo de desarrollo económico de la presidenta Rousseff solo nos da una ligera idea del papel que tiene este aparato de seguridad.

---

manos de las bandas de narcotraficantes. Como en otras antiguas colonias del hemisferio sur y del hemisferio norte, las favelas y otras áreas urbanas y rurales económicamente desfavorecidas, con una mayoría de población negra, son los principales locales de operaciones de la industria de las drogas ilegales (cultivo y tráfico) (Ver Do G1, 2013).

122. *Ibidem*.

En otros textos ya he descrito la coreografía de ocupaciones policiales y militares en las favelas de Río de Janeiro, poniendo de relieve cómo el Estado despliega sus letales poderes en estos barrios para demostrar de qué formas realizan las fuerzas de seguridad el trabajo del poder racial, ya que la racialidad hace posible la (in)distinción entre narcotraficantes y el resto de habitantes de las favelas y justifica la muerte de estos últimos cuando se produce como consecuencia de las actuaciones estatales para recuperar el territorio (Silva, 2009). Más recientemente, nuevos cuerpos de seguridad, las Unidades Policiales de Pacificación, han tomado el control de algunas favelas en la zona sur de la ciudad, mientras que en la periferia, los barrios dominados por el tráfico de drogas siguen viviendo bajo la amenaza, por ejemplo, de las balas perdidas de los enfrentamientos armados entre bandas o entre las bandas y la policía, así como de las ocupaciones policiales temporales, en las que se mata a jóvenes alegando que son sospechosos que se han resistido a la detención<sup>123</sup>. En resumen, la implementación simultánea de medidas de igualdad (inclusión social) y del aparato de seguridad –dirigidos a los mismos segmentos de la población– no es una contradicción, sino que nos ofrece la oportunidad de apreciar el nivel de enmarañamiento del capitalismo estatal; es decir, los mandatos internacionales de igualdad y de seguridad deben estar incluidos en la agenda estatal a favor del capitalismo global.

Lo que quiero destacar es cómo en la actualidad mundial, el interés estatal apremiante tiene dos modalidades muy distintas: el deber de inclusión y el deber de

---

123. La desaparición de Amarildo de Souza en la favela Rocinha, en Río de Janeiro, desencadenó una protesta que, algo poco habitual, unió a los manifestantes de izquierdas y a los habitantes de la favela (ver: Bowater, 2013).

(auto)protección –ambos sustentados por la dialéctica racial– para responder a las exigencias de justicia social. Si consideramos la discriminación positiva como un aspecto del mandato de igualdad (inclusión social), es evidente que las «dialécticas raciales» perversas esconden (a) cómo el desmantelamiento del estado de bienestar permitió que estos barrios pudieran ser controlados por jóvenes con armas; (b) que la violencia relacionada con el narcotráfico, incluyendo la violencia racial (estatal), atiende a las necesidades del capitalismo global al hacerse cargo de una población excedente que ya no es necesaria para mantener o incrementar los márgenes de beneficio, y (c) que existe un interés estatal apremiante en las últimas incursiones en las tierras indígenas, tal como demuestran Belo Monte y otras megapresas, pero también las grandes plantaciones de cultivos diseñados para utilizarse como biocombustibles. Mi punto de vista es que en este caso la racialidad actúa como mediador entre el mandato de igualdad y el mandato de seguridad. ¿En qué sentido? Porque su interpretación del individuo racial como un sujeto afectable refrena la libertad atribuida a la figura ética del ser humano. Esa interpretación del individuo racial autoriza al Estado para desplegar sus fuerzas de autoprotección en las zonas negras del mismo modo que autoriza a ciudadanos estadounidenses como Zimmerman para hacer uso de una violencia total contra un chico de diecisiete años desarmado simplemente por llevar una prenda de ropa, una sudadera con capucha, que en la sociedad posracial de Estados Unidos se ha convertido en significativa (racial) del crimen. Dicho de otro modo, la racialidad, como pasó a mediados de julio de 2013 en ese juzgado de Florida, colapsa la administración de justicia y la aplicación de la ley, posibilitando que el Estado (y otros) desplieguen sus instrumentos de violencia total sin desencadenar una crisis ética o una sentencia condenatoria.

## Conclusión

Mi objetivo aquí no ha sido acusar a las estructuras jurídicas liberales de hacer precisamente lo que se supone que deben hacer, que es apoyar el funcionamiento del capitalismo. Lo que quiero es ofrecer un compromiso crítico con el presente global, centrándome en concreto en las fórmulas de justicia social en apoyo de los programas de igualdad (inclusión social) que los Estados promueven en respuesta a los mandatos de organizaciones multilaterales, ONG internacionales, instituciones financieras globales y, por supuesto, sus circunscripciones económicamente desfavorecidas. Lo que demuestra esta consideración del principio que rige los proyectos de justicia social, concretamente la igualdad de oportunidades, es cómo su mecanismo ético de seguridad, la tesis de la discriminación, socava los proyectos de justicia social (sustancial). Esto ocurre porque la discriminación (o exclusión) se ha articulado en el relato de la subyugación racial, la dialéctica racial, que reniega de la expropiación colonial y la violencia racial (simbólica y total) como los momentos de la subyugación racial.

Esta dialéctica perversa de la racialidad funciona porque la lógica de la destrucción (para que la autodeterminación se sostenga, el otro racial/colonial no puede existir) resuelve la lógica de la exclusión (su existencia socava la autodeterminación y convierte a los blancos/europeos racionales y libres en sujetos afectables) al regresar sobre sí misma (las acciones impropias subsiguientes de los blancos/europeos afectan negativamente al individuo racial, haciéndole imposible vivir en las sociedades libres racionales que los europeos han construido), sin sacar a la luz siquiera cómo funciona. Al poner en evidencia esta mecánica de la racialidad se demuestra lo urgente que es

contar con un programa ético-político (un plan para la justicia racial/global) que no esté basado en la autodeterminación, en cualquiera de sus múltiples denominaciones (como libertad o igualdad), porque el arsenal de la racialidad ha inscrito la violencia (en el núcleo de su relato de subyugación racial) en la propia esencia de las estructuras políticas (económicas, jurídicas y éticas) globales. Por este motivo, cualquier programa ético diseñado para acabar con los efectos del poder de la racialidad debe centrarse en la lógica de la destrucción imperante. Bajo el régimen de la figura del ser humano, la subyugación racial no trata de la exclusión de la universalidad. Cuando las herramientas de la razón científica replantean los enunciados filosóficos modernos y presentan la mente del individuo racial como incapaz de concebir o comprender lo universal, no están deseleccionando –y en este sentido mi lectura del ser humano difiere de la de Sylvia Wynter– o excluyendo, o discriminando, sino creando un tipo de ser humano con cualidades mentales que están relacionadas con sus cuerpos y lugares de origen. Por este motivo, presentan el espacio global como el contexto de la humanidad, como una unidad diversa (es decir, figuras éticas diferenciadas), de forma que cada texto que hace uso de sus herramientas halla *personas* y *lugares* perfectamente diferenciados de trascendentalidad (libertad) y afectabilidad (necesidad).

La violencia que según Frantz Fanon define el espacio colonial no es intrínseca a los colonizados y sus lugares de residencia, sino que es el propio modo de funcionamiento del poder colonial y racial, es la violencia que las herramientas de la racialidad reproducen en el espacio global. Sin embargo, se funde tan bien con la función estatal de proteger a los súbditos de la libertad (autodeterminación) que es fácil perder de vista este hecho, que



debería resultar evidente. Lo que hace la reivindicación del derecho de autodeterminación es borrar las estructuras jurídico-económicas fundacionales del colonialismo (conquista, asentamiento y esclavitud) que dieron origen al capitalismo y la modernidad. Precisamente esta *oclusión* –un efecto de la historicidad– sustenta el rechazo de la discriminación positiva como mecanismo para hacer frente a los efectos del poder racial, un rechazo que ha prevalecido en las decisiones del Tribunal Supremo de Estados Unidos comentadas anteriormente. Juntamente con la destrucción –un efecto de la universalidad científica–, la oclusión también responde a la postura moral generalizada ante la violencia racial, lo que yo llamo «olvido». Aunque el argumento que expongo en este artículo está enfrentado con el materialismo histórico, se trata de un esfuerzo por allanar el terreno para un programa ético que empiece por reconocer la violencia fundacional de la representación moderna, pero recuerde también la necesidad de otro punto de partida para describir la existencia global sin la autodeterminación (libertad) y el relato de afectabilidad y necesidad que requiere.

## Bibliografía

- Alcindor, Yamiche y Copeland, Larry (2013) «After Zimmerman Verdict, Can Nation Heal Racial Rift?». *USA Today*, 15 de julio.
- Bowater, Donna (2013) «Where's Amarildo? How the Disappearance of a Construction Worker Taken from His Home by Police Has Sparked Protests in Brazil». *Independent*, 4 de agosto.
- Brasil. Presidencia de la República, Casa Civil (2010) Ley n.º 12.288, de 20 de julio que instituye el *Estatuto da Igualdade Racial*. Disponible en: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm)
- Cuevas, Ofelia O. (2012) «Welcome to My Cell: Housing and Race in the Mirror of American Democracy». *American Quarterly*, 64 (3), pp. 605-24.
- Do G1 (2013) «Protestos pelo país reúnem mais de 250 mil pessoas». *Globo.com*, 18 de junio. Disponible en: <http://g1.globo.com/brasil/noticia/2013/06/protestos-pelo-pais-reunem-mais-de-250-mil-pessoas.html>
- Global Rights (2005) «Affirmative Action: A Global Perspective». Washington, D.C.: Global Rights. Disponible en: <http://docslide.us/documents/affirmative-action-global-perspective.html>

- Hegel, G. W. F. (2011) *The Philosophy of History*. Kitchener: Batouche Books [traducción de José Gaos, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial, 2004].
- (1977) *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press, 1977, pp. 114-18 [traducción de Manuel Jiménez Redondo, *Fenomenología del espíritu*. Valencia: Pre-Textos, 2006].
- Johnson, Lyndon B. (1965) «Commencement Address at Howard University: “To Fulfill These Rights”», Washington D.C.: 4 de junio. Disponible en: <http://www.lbjlibrary.net/collections/selected-speeches/1965/06-04-1965.html>
- Kennedy, John F. (1963) «Address on Civil Rights». Washington, D.C., 11 de junio de 1963. Disponible en: <https://millercenter.org/the-presidency/presidential-speeches/june-11-1963-address-civil-rights>. [Versión en español, «Discurso sobre derechos civiles». Disponible en: <https://www.ersilias.com/discursos-de-john-f-kennedy/#:~:text=Lo%20esencial%20del%20asunto%20es,que%20nos%20traten%20a%20nosotros>]
- Mahmud, Tayyab (2012) «Debt and Discipline». *American Quarterly*, 64 (3), pp. 469-94.
- Marió, Estanislao Gacitúa y Woolcock, Michael (Eds.) (2008) *Social Exclusion and Mobility in Brazil*. Washington, D.C.: Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento/Banco Mundial.
- Rawls, John (1999 [1971]) *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press [traducción de María Dolores González, *Teoría de la justicia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1979].
- Redação RBA (2013) «Governo manda Força Nacional para região de conflito entre índios e fazendeiros», *Rede Brazil Atual*, 5 de junio. Disponible en: <https://www>.

- redebrasilatual.com.br/cidadania/2013/06/forca-nacional-de-seguranca-vai-atuar-em-conflito-indigena-em-mato-grosso-do-sul-4417/
- Rousseff, Dilma (2011) Discurso de la Presidenta de la República, Dilma Rousseff, durante la ceremonia de clausura del seminario «Los desafíos de Brasil como 5<sup>a</sup> potencia mundial y el papel del agronegocio». Brasilia: Unique Palace, 23 de noviembre. Disponible en: <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/dilma-rousseff/discursos/discursos-da-presidenta/discurso-da-presidenta-da-republica-dilma-rousseff-durante-cerimonia-de-encerramento-do-seminario-201cos-desafios-do-brasil-como-5a-potencia-mundial-e-o-papel-do-agronegocio201d>
- (2013) Discurso de la Presidenta da República, Dilma Rousseff, durante la ceremonia de renegociación del Programa *Brasil sem Miséria* con *RS Mais Igual* y ceremonia de graduación del *Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego* (Pronatec). Porto Alegre, 12 de abril. Disponible en: <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/discursos/discursos-da-presidenta/discursos-da-presidenta-da-republica-dilma-rousseff-durante-cerimonia-de-repactuacao-do-programa-brasil-sem-miseria-com-o-rs-mais-igual-e-formatura-do-programa-nacional-de-acesso-ao-ensino-tecnico-e-emprego-pronatec>
- Silva, Denise Ferreira da (2007) *Toward a Global Idea of Race*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (2009) «No-bodies: Law, Raciality and Violence». *Griffith Law Review* 18 (2), pp. 212-236.
- (2010a) «Many Hundred Thousand Bodies Later: An Analysis of the “Legacy” of the International Criminal Tribunal for Rwanda». En Sundhya Pahuja, Fleur Johns y Richard Joyce (Eds.) *Events: The Force of International Law*. Nueva York: Routledge.

- (2010b) «The End of Brazil: An Analysis of the Debate on Racial Equity on the Edges of Global Market Capitalism». *National Black Law Journal*, 21 (3), pp. 1-18.
- Supremo Tribunal Federal (2012a) «Terceiro voto a favor das cotas raciais é da ministra Rosa Weber». *Geledés*, 27 de abril. Disponible en: <https://www.geledes.org.br/cotas-raciais-voto-da-ministra-rosa-weber/>
- (2012b) «Ministro Joaquim Barbosa afirma que ações afirmativas concretizam princípio constitucional da igualdade». *Geledés*, 27 de abril. Disponible en: <https://www.geledes.org.br/cotas-raciais-o-voto-ministro-joaquim-barbosa/#ixzz419DwjLwF>
- Xingu Vivo (2013) «Indígenas fazem nova ocupação de Belo Monte por consultas». 27 de mayo. Disponible en: <http://www.xinguvivo.org.br/2013/05/27/governo-nao-cumpre-palavra-e-indigenas-ocupam-belo-monte-novamente/>



## Notas biográficas

CAYETANO FERNÁNDEZ es militante del colectivo antirracista Kale Amenge, iniciativa política autónoma romaní que durante la última década ha centrado su trabajo en la autoorganización del pueblo Roma como sujeto político y la producción crítica de herramientas político-teóricas orientadas a la emancipación colectiva romaní y la ruptura con el sistema de dominación y control político impuesto por la blanquitud. Actualmente desarrolla trabajo de investigación en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra (Portugal) donde analiza la (re)producción epistemológica del racismo antigitano en el ámbito académico de los llamados Romani Studies.

DANIELLE PEREIRA DE ARAÚJO, doctora en Ciencias Políticas por la Universidad Estatal de Campinas São Paulo (Brasil), es actualmente investigadora postdoctoral en el proyecto *POLITICS*, con sede en el Centro de Estudios Sociales. Es cofundadora del Colectivo *Corpos Insubmissos* (colectivo de mujeres intelectuales negras) y compone la coordinación de la biblioteca comunitaria Casa Futuro. Le interesan los temas de la antinegritud, el antirracismo, las políticas afirmativas, los currículos universitarios y las luchas de liberación.

DENISE FERREIRA DA SILVA es artista y filósofa, profesora titular del Instituto de Justicia Social de la Universidad de British Columbia (Vancouver, Canadá), y profesora adjunta de la Escuela de Arte, Arquitectura y Derecho de la Universidad Monash (Melbourne, Australia). Entre sus publicaciones destacan: *Toward a Global Idea of Race* (University of Minnesota Press, 2007) o *A Dívida Impagável* (Oficina da Imagem Política e Living Commons, 2019), y fue coeditora, con Paula Chakravartty, de *Race, Empire, and the Crisis of the Subprime* (Johns Hopkins University Press, 2013). Su trabajo artístico incluye los trabajos audiovisuales *Serpent Rain* (2016) y *4Waters-Deep Implicancy* (2018), *Soot Breath/CORPUS INFINITUM* (2020), en colaboración con Arjuna Neuman, así como las prácticas artísticas relacionales *Poethical Readings* y *Sensing Salon*, en colaboración con Valentina Desideri. Además de shows y presentaciones orales en diversos espacios artísticos como Canadian Art, Texte Zur Kunst y E-Flux, también ha escrito diversas obras para grandes eventos artísticos: Liverpool Biennale (2017), São Paulo Biennale (2016), Venice Biennale (2017) y Documenta 14. Vive y trabaja en el territorio tradicional, ancestral y no cedido del pueblo Musqueam (x<sup>w</sup>məθk<sup>w</sup>əyəm).

FÁTIMA AATAR, nacida en Barcelona e hija de familia marroquí, es antropóloga de formación y activista antirracista. Ha militado en diferentes movimientos, como el BDS (Boicot, Desinversiones y Sanciones al Estado de Israel), y ha colaborado en medios de comunicación alternativos escribiendo sobre islamofobia y antirracismo. También se dedica a la investigación en el ámbito de la educación en tanto dispositivo de reproducción racial.



HELIOS F. GARCÉS es escritor. Sus ámbitos de interés e intervención giran en torno a la política de la raza en la producción cultural, el señalamiento del nexo entre capitalismo y racismo, y la articulación de narrativas de liberación autónomas y movimientos de solidaridad contra el racismo. Desde un marco de referencia centrado en la ética, política y teología de la liberación, ha tomado y toma parte, como activista y formador, en diferentes iniciativas de lucha contra el racismo en el Estado español.

IAN HANCOCK, conocido en los círculos activistas romaníes como kako Yanko, es profesor emérito de la Universidad de Texas (Austin, Estados Unidos) donde dirige el centro RADOC (Romani Archives and Documentation Center). Ha recibido el título de doctor *honoris causa* por la Universidad de Umeå (Suecia) en 2005 y la Universidad Constantine (Eslovaquia) en 2009. Nacido en el Reino Unido en el seno de una familia de orígenes romaníes húngaros y británicos, es pionero en la producción de conocimiento desde una óptica militante romaní. Su extensa labor investigadora en el ámbito de la historia, la lingüística y la defensa de la causa romaní ha dado lugar a la publicación de más de 300 libros y artículos, buena parte de ellos traducidos a numerosas lenguas. Destacan *The Pariah Syndrome* (1987), trabajo pionero sobre la esclavización de personas romaníes, y la antología de ensayos *¡Danger! Educated Gypsy* (2010). Sus trabajos siguen siendo un baluarte en la lucha contra el antigitanismo y referencia para las generaciones que continúan su labor investigadora.

MÁRIO MONTEIRO aka BOSS MENTIS AFRO es rapero y activista comunitario en el Área Metropolitana de Lisboa. Forma parte del colectivo Nu Sta Djuntu.

MALICK GUEYE es militante antirracista y portavoz del Sindicato de Manteros, una organización antirracista autónoma que lucha contra el racismo institucional y por los derechos de la población inmigrante de contextos africanos.

NATALI JESÚS realizó estudios de Antropología Social, Historia Latinoamericana y Africanística en Colonia y Berlín y de Antropología Visual en Barcelona. Posteriormente realizó una Diplomatura en Filosofía de la Liberación, Geopolítica y Descolonización del Saber de la Universidad de Jujuy (Argentina). Su trabajo político, de investigación y activista, incluye temas en torno al racismo de Estado, los regímenes migratorios y la violencia racial, explorando cuestiones de raza, colonialidad, capitalismo racial y política decolonial.

PIMÉNIO FERREIRA es miembro del movimiento *sos Racismo*, una organización antirracista en Portugal. Ha participado en varios procesos de lucha sobre la interrelación entre el derecho a la vivienda, la educación y la restauración de la verdad histórica y el antigitanismo. Actúa también en proyectos de combate al discurso de odio y la desinformación racista, defendiendo, más específicamente, el derecho pleno a la vivienda. Está asociado al movimiento romaní portugués que denuncia el antigitanismo como raíz del racismo estructural y de la formación de la Europa moderna.

SEBIJAN FEJZULA es investigadora júnior en el proyecto *POLITICS* y doctoranda en el Programa «Human Rights in Contemporary Societies» en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra (Portugal). Previamente ha realizado sus estudios de Máster en la Uni-

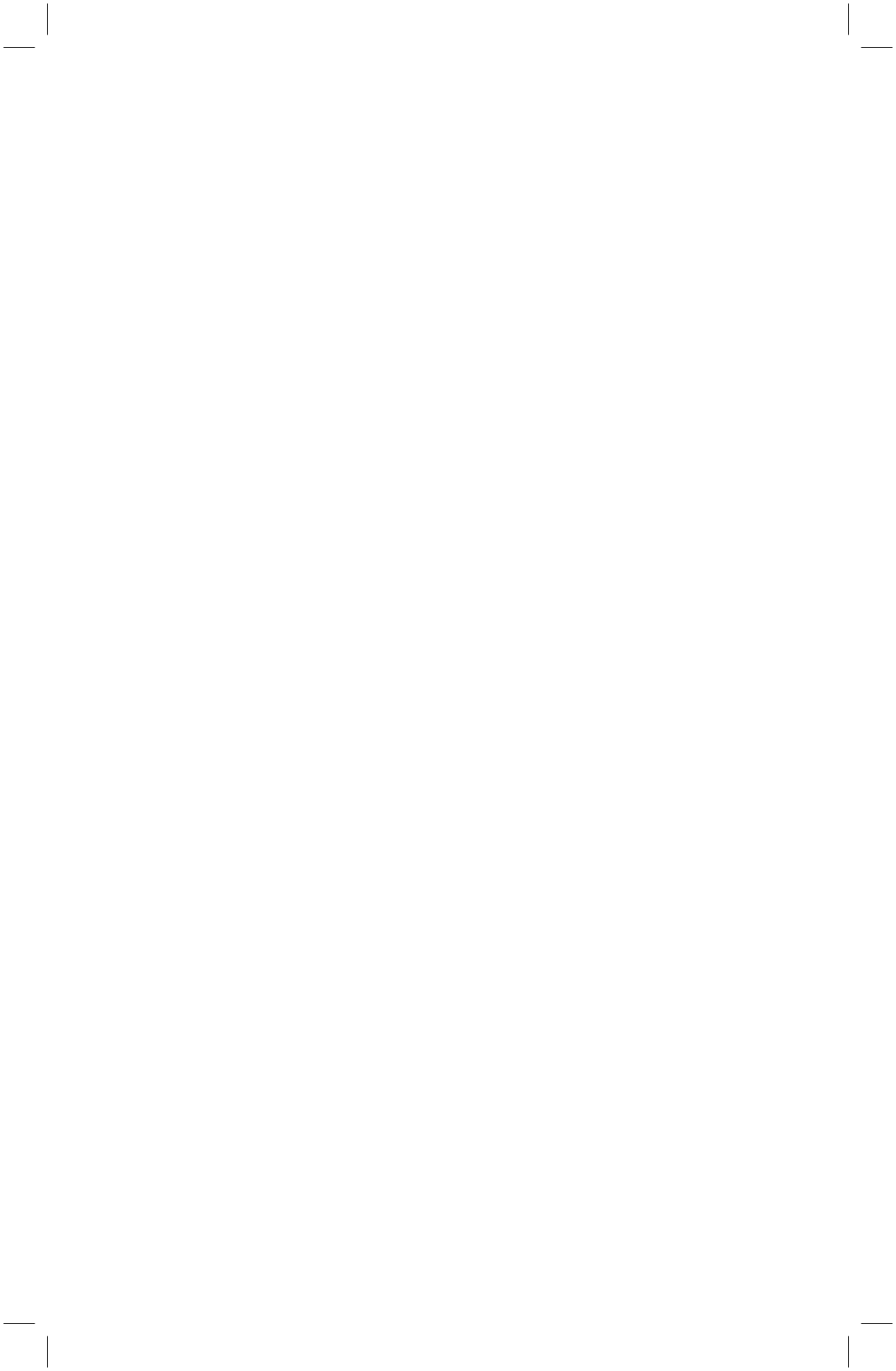
versidad Central Europea (Hungría). Forma parte del colectivo político romaní Kale Amenge y sus ámbitos de interés se centran en la teorización de casos de brutalidad policial como mecanismo de control y disciplina de cuerpos «otros/no humanos», con especial énfasis en el caso del pueblo Roma y las relaciones coloniales construidas históricamente sobre dicho pueblo.

SADRI KHIARI es tunecino. Nació en 1958. Es licenciado en Ciencias Políticas. Durante muchos años fue activista en Túnez dentro de la izquierda radical. Obligado a exiliarse a Francia en 2003, permaneció allí casi diez años y se volcó en la lucha antirracista. Es uno de los fundadores y teóricos del Partido de los Indígenas de la República. Es autor de varios libros sobre el Estado tunecino y la cuestión racial.

SALMA AMAZIAN AMAZIANE nació en Rif en 1988. Licenciada en Historia y en Antropología Social (UAB). Doctoranda en análisis cultural y de género de las migraciones (UGR). Militante decolonial y antirracista. Investiga sobre la imbricación de raza, clase, género y migración en los entramados de la islamofobia institucional. Se pueden ver sus trabajos en el libro *La radicalización del racismo* (Cambalache, 2019) o el documental «Es por tu seguridad» (2021), así como en revistas académicas y divulgativas.

SILVIA RODRÍGUEZ MAESO es doctora en sociología política, investigadora principal del Centro de Estudos Sociais de la Universidad de Coímbra (Portugal), donde es docente en programas de doctorado. Ha coordinado y participado en varios proyectos de investigación financiados por la Fundação para a Ciência e Tecnologia.

gia (Portugal) y el Consejo Europeo de Investigación sobre antirracismo, eurocentrismo, racismo antinegro, antigitanismo, políticas públicas, y legislación antidiscriminación. Es editora del libro *O Estado do Racismo em Portugal* (Tinta da China, 2021).



Este libro,  
RACISMO DE ESTADO  
UNA MIRADA COLECTIVA DESDE LA AUTONOMÍA Y LA JUSTICIA RACIAL,  
se terminó de diseñar, componer y maquetar en Bilbao,  
en el taller gráfico de MONTI DISEINU GRAFIKOA  
el Día Internacional del Pueblo Gitano,  
utilizándose la familia tipográfica Celeste  
creada digitalmente por Chris Burke en 1990.



Aurkeztu dizugun  
liburuaren  
eduki, itxura edo  
inprimaketari  
buruzko iritzia guri  
helarazi nahi izanez  
gero, bidaliezaguzu.  
Zinez eskertuko  
dizugu.

*La Editorial le quedará  
muy reconocida si usted  
le comunica su opinión  
acerca del libro que le  
ofrecemos, así como so-  
bre su presentación e im-  
presión. Le agradecemos  
también cualquier otra  
sugerencia.*

EDITORIAL TXALAPARTA S.L.L.  
San Isidro 35  
31300 TAFALLA  
Nafarroa  
Tfno.: 948 70 39 34  
info@txalaparta.eus  
www.txalaparta.eus



