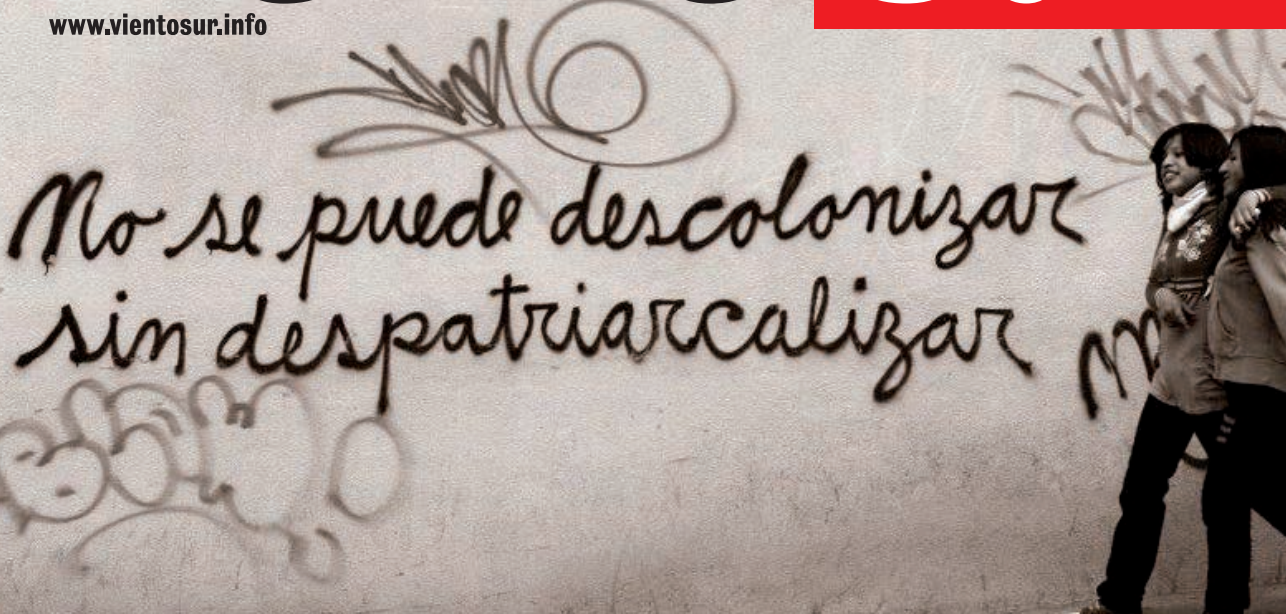


Viento sur

www.vientosur.info



Raza, clase, género. Descolonizando a la izquierda. Presentación. Gonzalo Donaire y Ángeles Ramírez. **Los estudios poscoloniales y decoloniales y la intelectualidad europea.** Montserrat Galceran. **Universalismo esquizofrénico y modernidad.** Santiago Alba. **España y lo moro: ambigüedades coloniales y políticas.** Daniel Gil-Benumea. **Sus brújulas, nuestros naufragios.** Omar Slaouti. **Repensando lo decolonial desde la acción feminista en el Estado español.** Ángeles Ramírez, Pilar García e Inés Gutiérrez. ● **El derecho al empleo.** Michel Husson. ● **El estalinismo de alta intensidad de Domenico Losurdo.** Ernesto Díaz. ● **Andalucía y el debate constitucional.** Rubén Pérez Trujillano. ● **En los márgenes del mapa: los sociotonos de Ceuta y Melilla.** Neus Arnal. ● **¿Otra fiscalidad es posible?** Helena Franco.

Consejo Asesor

Santiago Alba Rico
Daniel Albarracín
Nacho Álvarez-Peralta
Josep María Antentas
Iñaki Bárcena
Judith Carreras
Andreu Coll
Antonio Crespo Massieu
Sandra Ezquerro
Joseba Fernández
José Galante
Manuel Garí
Lorena Garrón
Pepe Gutiérrez-Álvarez
Pedro Ibarra
Júlia Martí
Luisa Martín Rojo
Bibiana Medialdea
Justa Montero
Roberto Montoya
Rebeca Moreno
Carmen Ochoa Bravo
Xaquín Pastoriza
Daniel Pereyra
Ángeles Ramírez
Sara Serrano
Carlos Sevilla
Miguel Urbán Crespo
Esther Vivas
Begoña Zabala

Redacción

Editor fundador
Miguel Romero

Redacción

Jaime Pastor (editor)

■ Revista impresa

Secretariado de la Redacción

Marc Casanovas
Brais Fernández
Antonio García
Alberto García-Teresa
(Voces y Subrayados)
Mariña Testas (Miradas)

■ Web

Tino Brugos
Martí Caussa
Mikel de la Fuente
Josu Egireun
Manuel Girón
Petxo Idoyaga
Gloria Marín
Alberto Nadal
Sergio Pawlowsky

Diseño original

Jérôme Oudin-Libermann

Fotografías de cubiertas

Graffitis del movimiento
feminista boliviano
Mujeres Creando
mujerescreando@entelnet.bo
www.mujerescreando.org
www.radiodeseo.com

Redacción

Plaza de los Comunes
Plaza Peñuelas, 3
28005 Madrid
Tel. y fax: 917 049 369

Distribución

para el Estado español
UDL.
UNIDAD PARA
LA DISTRIBUCIÓN
DE LIBROS; SL
info@udllibros.com
www.udllibros.com

Administración y suscripciones

Josu Egireun
Tel.: 630 546 782
suscripciones@vientosur.info

Maquetación y producción

Qar Comunicación, SA
C/ Álamo, 6
28918 Leganés (Madrid)
DL: B-7852-92
ISSN: 1133-5637



SOME RIGHTS RESERVED Esta obra se puede copiar, distribuir, comunicar públicamente o hacer obras derivadas de la misma, bajo las siguientes condiciones:



Debe reconocer y citar al autor original



No puede utilizar esta obra para fines comerciales



Si altera o transforma esta obra, se hará bajo una licencia idéntica a ésta

SUMARIO

AL VUELO

Jaime Pastor

1. EL DESORDEN GLOBAL

El derecho al empleo

Michel Husson

2. MIRADAS VOCES

Rompiendo con estereotipos

Juana Heredia

Mariña Testas

3. PLURAL

Raza, clase, género.

Descolonizando

a la izquierda

Presentación

Gonzalo Donaire

y *Ángeles Ramírez*

Los estudios poscoloniales

y decoloniales y la

intelectualidad europea

Montserrat Galceran

Universalismo esquizofrénico

y modernidad

Santiago Alba

España y lo *moro*:

ambigüedades coloniales

y políticas

Daniel Gil-Benumea

Sus brújulas,

nuestros naufragios

Omar Slaouti

Repensando lo decolonial

desde la acción feminista

en el Estado español

Ángeles Ramírez,

Pilar García e Inés Gutiérrez

4. FUTURO ANTERIOR

El estalinismo

de alta intensidad

de Domenico Losurdo

Ernesto Díaz

5. AQUÍ Y AHORA

**3 Andalucía y el debate
constitucional**

Rubén Pérez Trujillano 91

**5 En los márgenes
del mapa: los sociotonos
de Ceuta y Melilla**

Neus Arnal 101

17 ¿Otra fiscalidad es posible?

Helena Franco 109

6. VOCES MIRADAS

El recelo del agua

Bibiana Collado Cabrera

Alberto García-Teresa 119

7. SUBRAYADOS

23 El capital ficticio

Cédric Durand

Jaime Pastor 125

27 Leonas y zorras

Clara Serra

Rebeca Moreno 126

35 Feminismo, transición

y sanfermines del 78

Begoña Zabala

Sagrario Ruiz 127

45 El surgimiento

del espacio social

Kristin Ross

Marc Casanovas 128

8. PROPUESTA GRÁFICA

Graffitis del movimiento

feminista boliviano

Mujeres Creando

mujerescreando@entelnet.bo

www.mujerescreando.org

www.radiodeseo.com

Sylone En perspectiva



FRANKENSTEIN EN LA CASA BLANCA

Trump y el interregno global

Daniel Tanuro

■ Hace diez años, con la quiebra de Lehman Brothers, comenzaba el Gran Saqueo, vigente todavía bajo la forma de *neoliberalismo punitivo*, el cual, pese a los brutales ataques que está desplegando en todos los planos, continúa mostrando, en palabras de William Davies, su “incapacidad para lograr un modelo viable y rentable de capitalismo desde la desaparición del keynesianismo fordista”. Frente a esa incompatibilidad creciente entre este sistema y la necesidad de garantizar la sostenibilidad de la vida en el planeta, persisten sin embargo enormes dificultades para que las clases populares asuman, con convicción y con toda la fuerza necesaria, la tarea de emprender un rumbo alternativo que pueda hacer, en la recurrente metáfora de Walter Benjamin, de *freno de emergencia* ante el colapso civilizatorio que se avecina.

Con todo, el creciente protagonismo que está alcanzando el movimiento feminista a escala global aparece como uno de los principales signos de esperanza y de potencial confluencia con otros movimientos que ayuden también a la renovación, sin desnaturalizarse, de al menos una parte de la izquierda, como está ocurriendo ya, gracias a fenómenos como Momentum, en Gran Bretaña. Mientras tanto, vemos cómo el racismo y la xenofobia prosiguen su ascenso en Europa marcando la agenda política y empujando incluso a una parte de la izquierda a adaptarse a sus discursos, como está ocurriendo en Alemania, en una preocupante deriva que, en lugar de unir a la clase trabajadora, no hace más que fracturarla en función de su origen o del color de su piel.

Por eso recomendamos vivamente este **Plural**, titulado “Raza, clase, género. Descolonizando a la izquierda”, cuya intención, según sus coordinadores, **Gonzalo Donaire** y **Ángeles Ramírez**, es abordar los debates suscitados por los estudios pos y decoloniales “desde la interseccionalidad de las luchas como mirada y horizonte”, y con el propósito de “desoccidentalizar la concepción de la izquierda de lo universal y de la alteridad”. **Montserrat Galceran** recuerda el paradigma eurocéntrico en el que se ha basado la gran mayoría de la intelectualidad europea, incluida la feminista, y la necesidad de desembarazarse de las cargas que acompañan a la tradición occidental dominante. **Santiago Alba** apela a desafiar al universalismo esquizofrénico que ha caracterizado a la modernidad colonial y a elaborar respuestas diferentes tanto de la izquierda que niega la diversidad como de la que defiende la hiperdiversidad. **Daniel Gil-Benumeña** hace un recorrido crítico sobre la relación ambigua e inestable que con lo *moro* ha tenido España —incluida la izquierda hasta nuestros días— a lo largo de su historia. **Omar Slaouti** nos presenta el estado del debate en la vecina Francia, reafirmando en su crítica a la izquierda por su presunto universalismo y alertando contra la etnicización de las cuestiones sociales. Finalmente, **Ángeles Ramírez**, **Pilar García** e **Inés Gutiérrez** resaltan las aportaciones de los feminismos pos y decoloniales y recuerdan su creciente influencia en el movimiento feminista en el Estado español, aludiendo también a polémicas suscitadas a raíz de la huelga general del pasado 8 de marzo por parte de sectores de colectivos racializados.

En la sección **El desorden global** publicamos una contribución de **Michel Husson** en torno a la cuestión del desempleo masivo, diferente de las alternativas del ingreso universal o del salario vital. El autor muestra su desacuerdo con las tesis del fin del trabajo que subyacen a esas propuestas y postula como objetivo fundamental la lucha por la reducción del tiempo de trabajo y la garantía del empleo. Con esta última fórmula, Husson se refiere a la necesidad de “adaptar la organización de la actividad económica a la fuerza de trabajo y no a la inversa”, manifestándose a su vez abiertamente contrario a la *uberización* y al nuevo feudalismo digital que le acompaña.

El legado que ha dejado Domenico Losurdo, fallecido este año, cuenta con aportaciones de enorme interés para la historia de las ideas políticas, pero también con otras muy controvertidas. Entre estas últimas se encuentra un estudio dedicado a la “crítica de una leyenda negra” sobre Stalin. **Ernesto Díaz** procede a un comentario crítico de ese trabajo dentro de la sección **Futuro anterior**, resaltando los deslices teóricos e históricos que habrían impedido a Losurdo reconocer en el estalinismo una ideología funcional a la legitimación del proceso de degeneración burocrática que vivió la URSS.

En la sección **Aquí y ahora**, y con la vista puesta en las próximas elecciones que han de celebrarse en Andalucía, nos parece muy oportuno el artículo de **Rubén Pérez Trujillano**. Después de un balance del periodo vivido desde el primer Estatuto de autonomía hasta el nuevo de 2007, pasa a denunciar las cuatro quiebras del ordenamiento constitucional y del patrimonio andaluz que se han producido hasta llegar al momento crítico actual. Por eso, desde su firme reivindicación de Andalucía como pueblo, propone caminar hacia la construcción de “la Andalucía libre que necesita ayuda para dar a luz su primera Constitución”. **Neus Arnal** nos ofrece un análisis de Ceuta y Melilla como *sociotonos* cuyas “fronteras abióticas, además de engrandecer las arcas monetarias de grandes empresarios españoles, representan, arquitectónica y humanamente, el colapso en el contacto con el otro”. En ese colapso se generan distintas formas de violencia en ambos lados de la frontera contra grandes concentraciones de personas en espacios donde predomina una tensión creciente. Finalmente, **Helena Franco** defiende que es posible una política fiscal alternativa frente al sistema insolidario vigente, apuntando los principales ejes redistributivos que debería tener. Para ello considera necesario apoyarse en un discurso firme y una mejor pedagogía fiscal que faciliten una mayor complicidad entre las fuerzas que apuestan por la transformación social. **J.P.**

El derecho al empleo

Michel Husson

■ Una sociedad racional no debería acomodarse al desempleo de masas. Todo proyecto de transformación social debe tender a hacer efectivo el derecho al empleo. Esta contribución esboza los principales medios para alcanzar ese objetivo, utilizándolos de forma combinada, y trata de mostrar la coherencia de tal proyecto.

Atajos y callejones sin salida

La historia del progreso social es una sucesión de utopías realizadas. Todo proceso de transformación social tiene necesidad de una perspectiva y un horizonte utópico. Eso no es menos cierto en un periodo dominado por la regresión bajo todas sus formas. Pero, en esta coyuntura, hay un gran riesgo de ver florecer proyectos impacientes que presumen de radicalidad pero que en realidad constituyen obstáculos para la construcción de una verdadera alternativa.

Actualmente existen dos proyectos con cierto éxito debido a su reivindicada radicalidad: el ingreso universal y el salario vital de Bernard Friot. Es comprensible el eco que encuentran, puesto que pretenden dibujar una vía de salida al actual *impasse*. Pero estos proyectos se exponen a tres críticas esenciales que nos limitamos a recordar brevemente.

- Se alinean con la tesis del *fin del trabajo*, renunciando al pleno empleo.
- Están formuladas en términos monetarios y obvian completamente la satisfacción de las necesidades sociales bajo una forma desmercantilizada y garantizada por los servicios públicos que, en la fórmula utilizada por Aude Lancelin, son “la única riqueza de los pobres”.
- En fin, no prevén ninguna lógica de transición.

Esta última crítica merece ser explicitada. En el caso del ingreso universal, la transición queda excluida porque la naturaleza misma del ingreso universal depende de su importe. Si se empieza con una módica cantidad, se instala en una lógica neoliberal; la versión radical exige pasar de un día para otro a un importe que se corresponda con un ingreso decente. Lo mismo pasa con el modelo de Bernard Friot, que no puede ser introducido de forma progresiva, más aún cuando este modelo incluye también la expropiación de los capitalistas.

1. EL DESORDEN GLOBAL

Esa posición *revolucionarista* equivale a decir que la única solución es derrocar el capitalismo. El corolario es una denuncia del reformismo keynesiano, subconsumista, laborista, etc., en nombre de una perspectiva auténticamente revolucionaria. Se trata de un viejo debate que opone reforma y revolución, con frecuencia muy estéril cuando borra toda dialéctica entre las aspiraciones a las reformas y una perspectiva anticapitalista.

Reformas de estructura

Esta contribución al debate se inscribe en la lógica desarrollada hace mucho tiempo por Ernest Mandel y André Gorz. En *Estrategia obrera y neocapitalismo*, publicado en 1964 ^{1/}, Gorz muestra que una reforma “no es necesariamente reformista” si se reivindica “en función de las necesidades y las exigencias humanas”. La lucha por estas reformas —que Gorz califica de diversa forma: “no reformistas”, “anticapitalistas” o “revolucionarias”— define una estrategia “que no hace depender la validez y el derecho de ciudadanía de las necesidades de criterios de racionalidad capitalistas. No se determina en función de lo que puede ser, sino de lo que debe ser”. Y Gorz insiste en un punto esencial: “La reforma de estructura, por definición, es una reforma aplicada o controlada por quienes la reclaman. (Ella) comporta

siempre el nacimiento de nuevos centros de poder democráticos”.

Ernest Mandel proponía “la estrategia de las reformas de estructura anticapitalistas”

Aproximadamente en la misma época, Ernest Mandel proponía “la estrategia de las reformas de estructura anticapitalistas”,

que definía de este modo ^{2/}: “La estrategia de las reformas de estructura (...) tiene por función esencial operar la integración entre las aspiraciones inmediatas de las masas y los objetivos de lucha que ponen objetivamente en cuestión el funcionamiento del propio régimen capitalista. De ninguna forma significa que el movimiento obrero abandone las reivindicaciones de aumento de salarios, de reducción del tiempo del trabajo, de lucha contra la carestía de la vida mediante la escala móvil, que son objetivos tradicionales (al menos en lo que concierne a su ala izquierda). Significa que el movimiento no se limita ni a estos objetivos inmediatos, ni a una combinación entre el combate por estos objetivos inmediatos y una propaganda general a favor de la *revolución socialista*, la *socialización de los medios*

de producción, incluso la *dictadura del proletariado*, que mientras no se inscriba en la lucha cotidiana no influye en el desarrollo práctico de la lucha de clases. Significa que el movimiento obrero combina en la lucha cotidiana el combate por ob-

^{1/} André Gorz, *Estrategia obrera y neocapitalismo*, <http://bit.ly/2OXpiOb> (*Stratégie ouvrière et néocapitalisme*, 1964, <http://bit.ly/2HiXxiF>)

^{2/} Ernest Mandel, “La stratégie des réformes de structure”, *Revue internationale du socialisme*, mai-juin 1965 (extraits), <http://bit.ly/2HQ2ht7>

jetivos inmediatos y el combate por objetivos transitorios que, partiendo de las preocupaciones inmediatas de las masas, pongan objetivamente en cuestión el funcionamiento del régimen capitalista”.

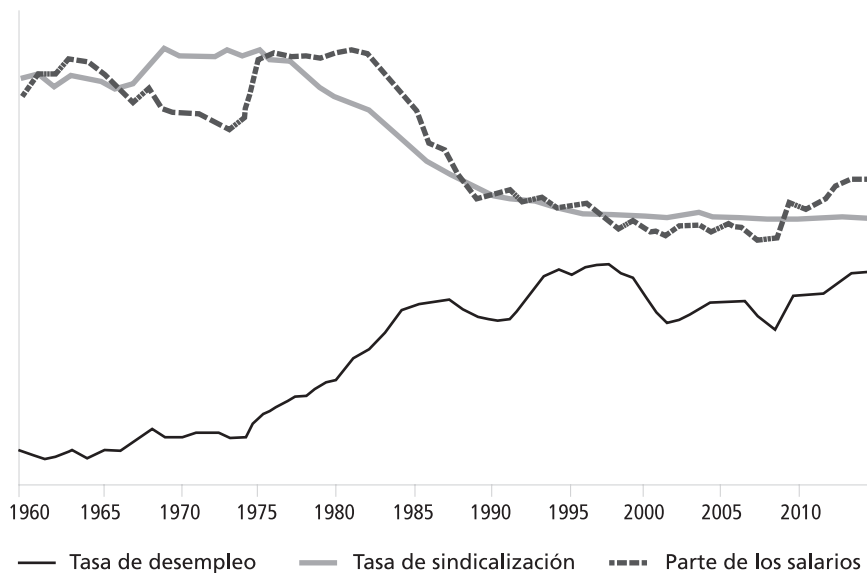
Así pues, la cuestión que se plantea hoy es la de definir un sistema de *reivindicaciones transitorias*. El punto de vista que defendemos aquí es que el objetivo del pleno empleo debe estar en el centro del mismo.

El desempleo, una catástrofe reivindicada

Actualmente, la fuerza esencial del capitalismo se basa en el desempleo y la precariedad. El efecto de estas tendencias no afecta solo a las personas paradas y a las precarias: tienen un efecto corrosivo sobre la mayoría de la clase asalariada, condicionan el futuro de la juventud, degradan las pensiones, principalmente las de las mujeres, y crean un sentimiento de inseguridad social.

El gráfico 1 permite ilustrar la relación entre la parte de los salarios (en la renta nacional) y la tasa de desempleo ^{3/}. El aumento de la tasa de

Gráfico 1
Salarios, sindicalización, desempleo



Fuentes: Insee, OCDE, Comisión Europea.

^{3/} El gráfico no incluye escala ya que las variables no están normalizadas (“centradas reducidas”): figuran por su distancia respecto a la media, dividida por la desviación estándar.

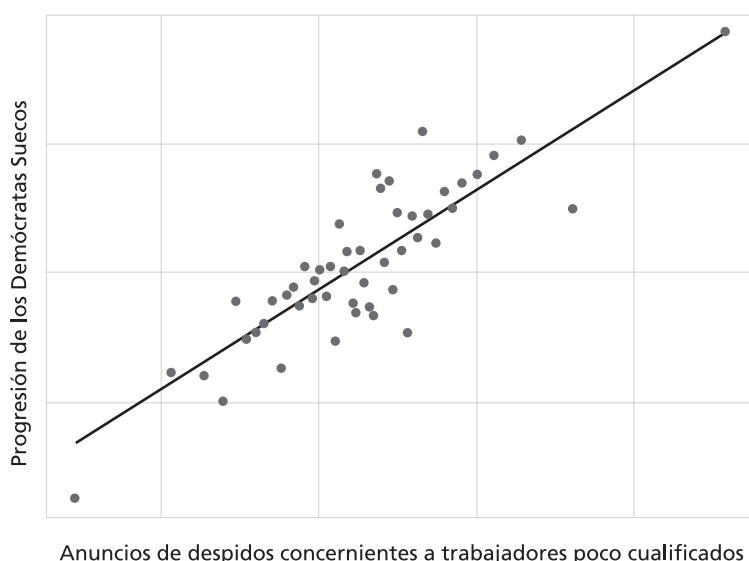
desempleo engendrada por la recesión de 1974/75 permitió, algunos años más tarde, encadenar la caída de la parte salarial. Se observa

1. EL DESORDEN GLOBAL

también cómo la tasa de sindicalización retrocede con el aumento de la tasa de desempleo, contribuyendo así a degradar la relación de fuerzas capital-trabajo, que a su vez viene a pesar sobre los salarios.

Varios estudios establecen una relación entre este clima de inseguridad y de regresión social y el auge de los partidos de extrema derecha, aunque este no se puede atribuir íntegramente a determinaciones socioeconómicas. El gráfico 2 está extraído de uno de ellos y muestra que la progresión electoral del partido de los Demócratas Suecos (ultraderechista) está estrechamente correlacionada con la cantidad de expedientes de despido registrados en cada circunscripción ^{4/}.

Gráfico 2
Progresión de los Demócratas Suecos



La tasa de desempleo es en todo caso un instrumento de pilotaje esencial del capitalismo y los debates actuales entre los economistas dominantes lo muestran muy bien. La teoría dominante del desempleo se basa fundamentalmente en un arbitraje entre inflación y desempleo: existe un nivel de desempleo más allá del cual la inflación aumenta y ese incremento de la inflación tiene efectos recesivos que conducen al nivel de *equilibrio*. Se habla de *Nairu* (*Non-Accelerating Inflation Rate of Unemployment*, tasa de desempleo que no acelera la inflación), de tasa

^{4/} Carl Melin and Ann-Therése Enarsson, *Populismens verkliga orsaker* [*Les vraies causes du populisme*], Futurion (Instituto de investigación de la Confederación Sueca de los Ingenieros, Cuadros y Técnicos),

2018. El estudio está en sueco, pero los gráficos están en inglés. Un resumen en inglés está disponible: "The Labour Market Basis For Populism", *Social Europe*, 16 de abril de 2018, <http://bit.ly/2vrOxCc>

de desempleo estructural, incluso de equilibrio *natural*. Más allá de las sofisticaciones, todo ello reenvía a la misma idea: el funcionamiento fluido del capitalismo necesita de un cierto nivel de desempleo, que es imposible reducir sin efectos nefastos sobre la actividad económica.

A fin de cuentas, esta teorización no hace más que retomar el análisis que hacía Marx del papel del *ejército industrial de reserva* sobre el salario. En efecto, detrás de la inflación están el salario y el beneficio: nunca hay que “olvidar que la inflación aparece cuando la tasa de beneficios de las empresas es inferior al nivel deseado”, como nos recuerda Patrick Artus. El aumento de los precios “resulta de la voluntad de las empresas de enderezar su tasa de beneficio si esta es inferior al nivel que desean” 5/.

El esquema es el siguiente: si la tasa de desempleo baja demasiado, la relación de fuerzas entre capital y trabajo se modifica a favor de la gente asalariada. El aumento de los salarios muerde sobre el beneficio y las empresas responden aumentando sus precios. La tasa de paro que no acelera la inflación se podría bautizar, y ello sería más claro, como “tasa de paro que no hace bajar la tasa de beneficio” 6/.

Se ha visto cómo el auge del desempleo que tuvo lugar entre las dos recepciones de 1974/75 y 1981/82 se utilizó como palanca destinada a restablecer una distribución del valor agregado más favorable al capital. Así pues, subrayar esa función de ajuste atribuida al desempleo no implica caer en una concepción conspirativa. Por otra parte, es llamativo constatar que en la actualidad uno de los temas de debate entre los economistas dominantes gira alrededor de esta cuestión: *la curva de Phillips* parece que ya no funciona; dicho de otra forma, en la mayoría de los países la reducción del desempleo no conduce a un aumento de los salarios o de la inflación. Discuten doctamente para saber a qué nivel se sitúa la tasa de desempleo *estructural* que no se puede sobrepasar. Una de las explicaciones de esta coyuntura es que en lo sucesivo la tasa de desempleo es una medida demasiado estrecha de la degradación del mercado de trabajo, que se acompaña de formas precarias de empleo y del aumento del empleo de las personas mayores obligadas a aceptar empleos infrapagados en espera de la jubilación.

Pero los estropicios sociales del desempleo y de la precariedad van mucho más allá de las estadísticas de empleo. La intensificación del trabajo y las formas de gestión despótica conducen al sufrimiento en el trabajo, y el alejamiento de los *supernumerarios* es una violencia social ejercida contra ellos. Las únicas racionalizaciones posibles de esta situación remiten a un fatalismo tecnológico, o invocan la responsabilidad de quienes se encuentran privados de empleo y son acusados de pereza o de incompetencia.

Por el derecho al empleo

Ya es hora de “poner derecho lo que el liberalismo hace girar al revés”, por retomar la fórmula de la Fundación Copernic. Y de tomar un poco de

5/ Patrick Artus, *Flash Natixis*, 10 de abril de 2018, <http://bit.ly/2HQ9edK>

6/ Esa podría ser la “NCPRU”, *non-cutting profit rate of unemployment*.

1. EL DESORDEN GLOBAL

perspectiva: la opción que, de hecho, consiste en excluir al menos al 10% de los miembros de la sociedad es perfectamente irracional. Eso ya lo decía Keynes en 1929: “La idea según la que existiría una ley natural que impediría a los hombres tener un empleo, que sería *imprudente* emplear a las personas y que sería financieramente *sano* mantener a un décimo de la población en la ociosidad por un tiempo indefinido es increíblemente absurda. Nadie que no tenga la cabeza llena de estupideces durante años puede creerlo” 7/.

Simulemos una *robinsonada*: imaginemos un naufragio que arroja el equipaje y los pasajeros de un barco sobre una isla desierta aislada del mundo. Esa minisociedad se tiene que organizar: ¿se puede imaginar un instante que lo haga decretando que se prohibiría cualquier actividad a algunos de sus miembros y que no tendrían derecho más que a un ingreso de subsistencia (en especie)? Eso sería absurdo: por modesta que sea, la contribución de cada uno representaría una aportación positiva a la actividad colectiva.

Una sociedad racional debería organizarse en base a un principio fundamental: el pleno empleo de sus *recursos humanos*. Todos los argumentos que se invocan para decir que esa solución está fuera de alcance

Desde el punto de vista de la clase dominante, el desempleo es perfectamente *racional*

remiten finalmente a las relaciones sociales capitalistas que hacen de la fuerza de trabajo una mercancía cuyo uso debe ser rentable. Los economistas dominantes no dicen otra cosa cuando hablan

de *inempleabilidad* de las personas cuya *productividad* sería inferior a su coste, o cuando se hacen los propagandistas de un frío fetichismo tecnológico.

Keynes, siempre él, escribía también: “Hay tareas que realizar, hay personas para hacerlas. ¿Por qué no hacer que se correspondan ambas? (...) Sería una locura permanecer sentado fumando una pipa y explicar a los parados que es demasiado arriesgado encontrarles trabajo” y “lo que parece razonable es razonable y lo que parece que es un sinsentido lo es verdaderamente”.

Evidentemente, hay que discutir estas nociones de racionalidad y de absurdidad. Desde el punto de vista de la clase dominante, el desempleo es perfectamente *racional*, ya que es producto de los mecanismos esenciales del capitalismo y no hay nada de *absurdo* en servirse de ese útil para hacer presión sobre la condición asalariada. Keynes tiene el límite evidente de no ver que la absurdidad que denuncia es un elemento esencial del sistema.

7/ Keynes, en *Can Lloyd George Do It?*, un folleto escrito en 1929 con Hubert Henderson, <http://bit.ly/2rzliqL>

Pero sería igualmente absurdo renunciar a esta concepción crítica

y es necesario, al contrario, denunciar la irracionalidad del sistema desde el punto de vista de la mayoría. Señalar que “lo que parece razonable es razonable” permite dar un paso y plantear la cuestión de otra forma, rechazando la falsa razón dominante. La aceptación, sin discusión, del “inevitable *fin del trabajo*” por quienes defienden el salario universal es, en el fondo, un ejemplo de ese pensamiento dominante. No hay otros obstáculos al pleno empleo que los que pone en pie la lógica del beneficio.

Derecho al empleo y estrategia de transición

Si se tiene tiempo que perder y energía, siempre es posible disertar hasta el infinito para saber si esta reivindicación es reformista o anticapitalista; dicho de otra forma, si es asimilable o no por el capitalismo. La cuestión no es esa y no está basada en un buen criterio. Más vale preguntarse si es justa, en el sentido de que responda a las necesidades de la mayoría y corresponda a un modelo de sociedad deseable. Si la respuesta es positiva, como es el caso, entonces es necesario incorporar esta reivindicación a un programa de transformación social.

Hay mucha tarea por delante, ya que la idea misma de pleno empleo ha sido ampliamente abandonada y hay que entender las razones. Durante un tiempo, los economistas del Partido Comunista Francés (PCF) combatieron el término de pleno empleo porque, según ellos, equivalía a una tasa de paro del 5%, demasiado elevada. Pero esa definición es la de los economistas liberales; también podríamos retomar la de Keynes: “Menos

de un 1% de personas paradas”. Pero aunque hayan evolucionado sobre la reducción del tiempo de trabajo, siguen con su proyecto de “seguridad-empleo-formación”, definido así por uno de ellos 8/: “En sentido opuesto, uno de los fundamentos del proyecto del PCF de seguridad de empleo o de formación es el

... dos ejes esenciales: la reducción del tiempo de trabajo y la garantía del empleo

mantenimiento del 100% de los ingresos con la condición de inscribirse efectivamente en un proceso de empleo o de formación escogidos”. Las incorrecciones de esta formulación son reveladoras: el “o” entre empleo y formación es significativo y la fórmula “inscribirse efectivamente en un proceso de empleo” es bastante desconcertante. En su polémica con el *salario vital* de Friot, el autor renuncia de hecho a la afirmación de un verdadero derecho al empleo y se pone en formación a las personas desempleadas, sin garantizarles una salida bajo forma de empleo.

8/ Sylvian Chicotte, en “Salaire à vie : chausse-trappes, conservatisme et illusions”, *Lettre du RAPSE*, n° 148, 29 de marzo de 2018, <http://bit.ly/2rqdhGH>

La realización del derecho al empleo pasa por dos ejes esenciales: la reducción del tiempo de trabajo y la garantía del empleo.

1. EL DESORDEN GLOBAL

El proyecto de una “escala móvil de las horas de trabajo”, por retomar el término de Trotsky en el *Programa de transición*, es perfectamente racional. A los estudios, a menudo falsos, que nos amenazan con una hecatombe de empleos amenazados por la automatización sería fácil responder: “Los robots van a hacer el trabajo en nuestro lugar: ¡mucho mejor! Trabajaremos menos”. En la lógica capitalista, esa solución racional está *a priori* excluida y solo se ha impuesto por las luchas sociales. O bien pasa por formas regresivas de empleos intermitentes o a tiempo parcial **9/**. La perspectiva de una reducción generalizada del tiempo de trabajo es un elemento central de cualquier programa que tienda a hacer efectivo el derecho al empleo.

Pero existe otro instrumento, que empieza a ser llevado a la práctica en Estados Unidos: la garantía del empleo (*Job guarantee*). La idea es de una simplicidad bíblica: el Estado debe convertirse en “empleador en último término” y garantizar un empleo decente a quienes lo pidan **10/**. La expresión no es necesariamente adecuada ya que, más que del Estado, se trata de las colectividades locales, de las asociaciones, etc. También en este tema se trata de un doble cambio radical de perspectiva. La primera consiste en adaptar la organización de la actividad económica a la fuerza de trabajo disponible y no a la inversa. El objetivo es maximizar el bienestar colectivo, utilizando plenamente los recursos humanos disponibles, mientras que la lógica capitalista, guiada únicamente por un criterio de rentabilidad, funciona al revés. Cuando Keynes defendía un programa de grandes trabajos, se preocupaba poco de que su tasa de rentabilidad fuese “del 5%, del 3% o del 1%”. Si se trata de reducir el desempleo, más vale una rentabilidad baja que ninguna.

El segundo cambio concierne a la formación de la mano de obra. En un artículo de 1973 **11/**, Hyman Minsky, uno de los principales teóricos de la garantía del empleo, exponía la estrategia tendente a la creación inmediata de empleos (*on the spot*) y avanzaba este principio: “Tomar a los parados tal como son y adaptar los empleos públicos a sus competencias”. Sin abrir el debate sobre las relaciones entre formación y desempleo, en cualquier caso se puede estar de acuerdo en el hecho de que es un proceso largo. Lo que Minsky y sus discípulos proponen es invertir el calendario: creemos empleos en primer lugar, formemos a los trabajadores a continuación (en el tajo). Este principio racional se reencuentra en la actualidad en la apasionante experimentación de los “Territorios cero parados de larga duración” **12/**.

9/ Michel Husson, “Quand la mauvaise réduction du temps de travail chasse la bonne”, *Alternatives économiques*, 27 de marzo de 2018, <http://bit.ly/2Hv0ITX>

10/ Michel Husson, “Objectif plein-emploi : c’est possible !”, *Alternatives économiques*, 4 de mayo de 2018, <http://bit.ly/2rGrDC1>

11/ Hyman P. Minsky, “The Strategy of

Economic Policy and Income Distribution”, *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 409, 1973, <http://bit.ly/2rxF8UI>

12/ Camille Dorival, “Zéro chômeur de longue durée ? Chiche!”, *Alternatives économiques*, 7 de abril de 2017, <http://bit.ly/2KaVLNG>

Al principal argumento del coste de semejante programa se puede responder centrando la atención en el coste del desempleo. La evaluación más reciente proviene del ATD-Cuarto Mundo **13/**, que se basa solo en las y los desempleados de larga duración que solo reciben prestaciones de la Unedic. El coste de este “desempleo de exclusión” se evalúa en 15.242 euros por persona y año, es decir aproximadamente el 10% más que un Smic neto (salario mínimo interprofesional de crecimiento: salario mínimo en Francia, *ndt*): “Ya pagamos la cuenta” **14/**, como dijo un comentarista en relación a Estados Unidos. Se vuelve a encontrar aquí el mismo absurdo: indemnizar a la gente desempleada en lugar de proporcionarles un empleo.

Este proyecto de garantizar el empleo plantea numerosas cuestiones en cuanto a sus modalidades. La principal concierne al estatuto de los empleos propuestos y esta cuestión clave del estatuto se plantea hoy por la tendencia a la *uberización* de los empleos.

Contra la uberización

El desarrollo de la economía de plataformas ha sido posible por el uso de innovaciones eficaces que permiten poner en contacto, en tiempo real, oferta y demanda de prestaciones. Su efecto sobre las relaciones laborales es la introducción de una brecha en el estatuto de las personas asalariadas en beneficio de formas más o menos informales de autoempresariado. Es un fantástico viaje en el tiempo y en el espacio.

En el tiempo: es una vuelta al *contrato de arrendamiento* (contrato de arrendamiento de servicios, que precedió al contrato de trabajo, *ndt*) y al regateo que le acompañaba frecuentemente, como analizó extensamente Claude Didry **15/**. Ello supone poner en cuestión el estatuto de asalariado; como explica Robert Castel, “la relación de trabajo fue sustrayéndose progresivamente de la relación personalizada de subordinación del contrato de alquiler, y la identidad de los asalariados pasó a depender de la uniformidad de los derechos que se les habían reconocido” **16/**. Ya que, como escribía Alain Supiot, “un contrato de trabajo (autónomo e individual) adquiere un carácter colectivo cuando el mismo se somete a un orden público (heterónimo y colectivo)” **17/**.

Sin atisbo de duda, los procesos de uberización han tenido como efecto soslayar el estatuto de la persona asalariada, volviendo a un contrato individual que ya no queda adosado a un *orden público*. Esto

13/ ATD Quart Monde, *Étude macro-économique sur le coût de la privation durable d'emploi*, 4 de marzo de 2015, <http://bit.ly/2rz091n>

14/ David Dayen, “Whether America Can Afford a Job Guarantee Program Is Not Up for Debate”, *The Intercept*, 30 de abril, 2018, <http://bit.ly/2ryyNix>

15/ Claude Didry, *L'institution du travail*.

Droit et salaire dans l'histoire, La Dispute, 2016.

16/ Robert Castel, *Las metamorfosis de la cuestión social*, Paidós, 2002, <http://bit.ly/2M8utNm> (*Les métamorphoses de la question sociale*, Gallimard, 1995, <http://bit.ly/2whw0ZK>).

17/ Alain Supiot, *Critique du droit du travail*, Paris, PUF, 1994, p. 139, <http://bit.ly/2rt6ECA>

1. EL DESORDEN GLOBAL

es lo que reivindica explícitamente Sthepane Kasriel, el PDG (presidente-director general, *ndt*) de Upwork (una plataforma de microtrabajo que pone en contacto a personas trabajadoras independientes y clientes): “El trabajo ‘9-5’ [de 9 a 17 horas], en el que la gente tiene necesidad de permanecer en una oficina (un contrato rígido y de horas precisas), es una construcción del siglo XIX, introducido por la revolución industrial. Toda la gente tenía que estar en la fábrica al mismo tiempo; de lo contrario, la fábrica no podía funcionar. Sin embargo, si retrocedemos al siglo XVIII, la gente no trabajaba así: trabajaba en la industria artesanal, en la que la economía se basaba mucho más en los productos y la gente iba al domicilio de sus clientes. La economía *free lance* no hace más que volver a lo que existía antes de la instauración de un conjunto de constricciones que han dejado de existir” **18/**.

Sin saberlo, el PDG de Upwork se topa aquí con los análisis de Marx sobre el papel de la gran industria en la formación de la clase

... los avances de la uberización ya engendran luchas de resistencia ante este “feudalismo digital”

obrero. Pero sin volver atrás en el tiempo, la uberización es también, bajo formas modernizadas, un desplazamiento hacia el empleo informal que, dicho sea de paso, concierne a la mitad de la población activa mundial, incluso aunque se excluya a la agricultura **19/**.

De ahí que sobre el Zócalo, la plaza central de México, se encuentran trabajadores por cuenta propia ofreciendo sus servicios. El contacto es directo, algunos dan un número de teléfono, otros, sin duda, han desaparecido y pasan por una aplicación informática: un grado superior en la invisibilidad y el individualismo.

Pero los avances de la uberización ya engendran luchas de resistencia ante este “feudalismo digital” **20/**. Su extensión permitirá plantear de nuevo la cuestión de un nuevo estatuto de la gente trabajadora asalariada que asegure la continuidad del salario y de los derechos, en línea con propuestas como la de la CGT **21/**. La perspectiva puede ser un giro que

18/ Citado en: Recruitment and Employment Confederation, *Gig Economy: The Uberisation of Work*, 2016, <http://bit.ly/2KliiYS>

19/ Organisation internationale du travail, “L’économie informelle emploie plus de 60 pour cent de la population active dans le monde”, 30 de abril de 2018, <http://bit.ly/2rsF5JT>

20/ Sascha D. Meinratht, James W. Losey

& Victor W. Pickard, “Digital Feudalism: Enclosures and Erasures from Digital Rights Management to the Digital Divide”, *Common Law Conspectus: Journal of Communications Law and Technology Policy*, Vol. 19, nº 2, 2011, <http://bit.ly/2KcMLHV>

21/ Ver también: Laurent Garrouste, Michel Husson, Claude Jacquin, Henri Wilno, *Supprimer les licenciements*, Syllepse, 2006, <http://bit.ly/2Ka3MIO>

haga valer que las plataformas puedan ser consideradas como miniservicios públicos, que podrían ser organizados de forma cooperativa. Ello empieza a ser puesto en marcha por algunas municipalidades y es un proyecto desarrollado por Coopcycle, con destino a los porteadores que trabajan para sociedades como Deliveroo **22/**.

Coherencia

No hay una reivindicación única con virtudes intrínsecamente revolucionarias que sirva para todo. Es el conjunto de reivindicaciones transitorias el que debe trazar de forma coherente una vía alternativa. Las pistas esbozadas más arriba se refuerzan mutuamente, a partir de tres mecanismos.

1. La creación *ex nihilo* de empleos socialmente útiles y ecológicamente responsables, a condición de que se trate de empleos decentes desde el punto de vista de su condición y de las remuneraciones, ejerce un efecto doble sobre la condición salarial del sector privado. Por un lado, distiende la presión ejercida por el desempleo y, por otro, constriñe a las y los empresarios del sector privado a alinearse sobre un estatuto decente. De esta forma se expulsan las diferentes formas de precariedad.
2. La reducción del tiempo de trabajo se debe poner en práctica de forma que influya sobre la forma de organización del trabajo: debe hacerse “bajo el control de las y los asalariados cuya tarea sería, además de verificar la realidad de la creación de empleo, diseñar un plan de contrataciones que no sea forzosamente el calco de la estructura inicial de los puestos de trabajo, sino que tenga en cuenta las necesidades efectivas, la penosidad relativa y la necesidad de reabsorber los empleos precarios” **23/**.
3. Aunque nada es automático, la reabsorción del trabajo a tiempo parcial y de la precariedad, la garantía del empleo y la reducción del tiempo de trabajo son las condiciones necesarias para la realización de una igualdad profesional y de una distribución equitativa de las tareas privadas.
4. La transición hacia el pleno empleo va de la mano con la transición ecológica: directamente, mediante la creación de empleos orientados a la misma; e indirectamente, por la reducción del tiempo de trabajo en tanto que condición –necesaria pero no suficiente– para otros modos de consumo. Desde ese punto

22/ CoopCycle, “CoopCycle veut repenser l’économie des communs”, *Mediapart*, 29 de agosto de 2017, <http://bit.ly/2M4bLGx>
23/ Michel Husson et Stéphanie Treillet, “La réduction du temps de travail, un combat central et d’actualité”, *Contre-Temps*, n 20, 2014, <http://bit.ly/2wog73K>

1. EL DESORDEN GLOBAL

de vista, también constituye un medio fundamental para dar otro contenido al crecimiento.

Michel Husson es economista y autor, entre otras publicaciones, de *El capitalismo en 10 lecciones* (La Oveja Roja y **viento sur**, 2013)

ContreTemps, nº 38, julio de 2018
<http://hussonet.free.fr/ctfull18.pdf>

Rompiendo con estereotipos

Juana Heredia Monedero

■ Juana nació en Pedrera (Sevilla), pero siempre ha vivido en Catalunya. Es una de esas historias de idas y venidas, no solo geográficas, sino también artísticas: de estudiar en la escuela Fotoespai de Barcelona a crecer políticamente en el activismo. Fue en la militancia en donde se revelaron algunas contradicciones con la fotografía que le conllevaron tomar una cierta distancia durante algún tiempo: ¿Ir a una manifestación por interés fotográfico o por compromiso político?

Fue así como, de ir perdiendo el *ojo de fotógrafa*, fue encontrando nuevos caminos e intereses. Hace apenas unos meses retomó la idea de hacer fotos contra la islamofobia tratando de explicar, a través de imágenes, actitudes xenófobas por el hiyab que veía en su entorno. Pronto recuperó las ganas viendo en la fotografía no solo una forma de expresión artística y política, sino también de supervivencia. Retratos, fotografía urbana, imágenes cotidianas y familiares, autorretratos, fotos para la escuela en la que trabaja o, simplemente, fotos para acabar carretes guardados en casa son algunos de esos caminos con los que se ha ido topando.

En las fotos que acompañan el texto, se puede ver un hombre caminando por el borde de un río que pasa por Villarcayo en Burgos, dos personas en la ciudad sueca de Malmö mirando desde su ventana el paso de la manifestación antiglobalización del Foro Social Europeo. Una joven en bici y otra mujer mirando un espejo en el que se refleja una manifestación contra la crisis en 2010, camino al Palau de la Música, en donde se denunciaba que *Aquí se roba*. Otra imagen de una pareja en Berlín observando el monumento a las víctimas del holocausto y, finalmente, un grupo de niños en el barrio gitano de Perpignan, en el céntrico barrio de Saint Jacques, en donde viven centenares de gitanos catalanes. Tras posar con esa actitud alegre y risueña que se ve en la foto, Juana les prestó la cámara para que pudieran ver a través del visor y finalmente terminó en el suelo.

Las miradas son nuestras es el nombre que llevará un blog que recientemente se ha decidido a abrir, un blog de fotografía en donde volcará contenidos antirracistas para combatir todo tipo de estereotipos y estigmas.

Mariña Testas











Raza, clase, género. Descolonizando a la izquierda

Gonzalo Donaire y Ángeles Ramírez

■ En los últimos diez años, las universidades del Estado han sido testigos de cómo dos nuevos enfoques, los estudios pos y decoloniales, penetraban en los debates, en las clases, en los textos y se convertían en ineludibles. Estas discusiones locales son apenas emergentes si se comparan, por ejemplo, con el ambiente intelectual francés, pero se puede decir que este marco es claramente hegemónico y su peso va en aumento, saltando progresivamente de la academia a los movimientos. En un mundo cada vez más globalizado, atravesado por dinámicas neocoloniales y en sociedades con presencia creciente de miembros de origen migrante y/o racialmente diversas, surgen y crecen sujetos colectivos y actores en lucha para quienes la racialización juega un papel importante (mujeres feministas gitanas, servicio doméstico, temporeras agrícolas, etc.) y que desde su identidad y/o conflictos interpelan cada vez más a otros actores en (otras) lucha(s). Interpelaciones para las que conviene explorar interlocuciones, articulaciones y sinergias potenciales.

Si el salto de la teoría a la práctica suele acarrear aterrizajes forzosos, la *importación* de polémicas académicas o militantes no está carente de riesgos múltiples. El caso que nos ocupa cuenta con una clara raíz anglosajona en lo que respecta a su génesis y desarrollo académico e intelectual, así como con una fuerte impronta francófona para su vertiente más aplicada y política. Tan importante es evitar transposiciones forzadas como rehuir debates que en sí son interesantes y que en cualquier caso ya están llegando a ciertos ámbitos intelectuales y militantes del Estado español.

Este **Plural**, de hecho, busca ser una modesta herramienta para situar la procedencia del (aquí y ahora) emergente debate colonial, especialmente en el seno de la izquierda. Lo hace desde la interseccionalidad de las luchas como mirada y horizonte, con el objetivo de contribuir a identificar las aristas teóricas del debate, las potencias y riesgos ya presentes de su aplicación política, en una pretensión de más largo aliento, buscando reflexionar sobre algunas categorías que históricamente han sido problemáticas (ambivalentes, cambiantes, contradictorias) para las izquierdas, especialmente las de vocación anticapitalista y que, lejos de constituir únicamente temas de debates eruditos, han tenido y tienen consecuencias fundamentales en arenas de intervención políticas tales como la laicidad, la religión —especialmente el islam—, la migración, la organización y estrategias de las clases subalternas o la gestión de la diferencia cultural en un mundo globalizado.

3. PLURAL

El desafío que se nos abre es introducir en los análisis, prácticas, propuestas y luchas anticapitalistas y feministas una perspectiva antirracista sin con ello generar nuevos pivotes que sustituyan unos ejes centrales de lucha contra las distintas opresiones por otros nuevos. Esto es, lograr que clase, género y raza se articulen de manera realmente interseccional y multiplicadora.

De paso, como ya hicieran y siguen haciendo cotidianamente los feminismos en su labor permanente de despatriarcalización, hay que descolonizar la raíz jacobina de buena parte de la izquierda occidental para, de este modo, desoccidentalizar su concepción de lo universal y de la alteridad, evitando caer en las trampas de la supuesta diversidad, tan de moda en estos días. Habría que hacerlo sin caer en el doble riesgo complementario de, por un lado, pretender que todo lo occidental es malo: Modernidad, Ilustración y demás en bloque, y, por otro lado, evitando la esencialización de lo no-occidental como un cúmulo homogéneo de bondades, cayendo por enésima vez en los mitos del buen salvaje rousseauniano y en el orientalismo romántico escapista. Porque lo cierto es que ambos enfoques están igual de racializados, ya que los dos se basan en categorías antagónicas de un *ellos* y un *nosotros* excluyentes entre sí, determinados por su relación esencialista con una racialidad a la que en cada caso se le otorgan bondades y maldades invertidas.

En términos prácticos, lo anterior se traduce en dos extremos de los que huir, no para combinarlos buscando su punto medio, sino para explorar el vasto espacio de posibilidades que esconden. Por un lado, el de una izquierda insensible a lo racial, a la diversidad, a la persistencia de lo colonial en la configuración de opresiones, sujetos y actores potencialmente en lucha. Por otro, el de sectores de los colectivos racializados que, por antítesis y en choque con esa izquierda miope, por mera convicción o simplemente porque buscan su hueco en el *mercado* académico, intelectual o militante, reproducen posiciones antiizquierdistas, de desprecio a otros actores anticapitalistas y/o feministas a quienes acusan de *privilegiados* o simplemente no exploran las necesarias sinergias entre clase, género y raza.

Las autorías de este Plural exploran, cada una a su manera, el vasto espacio que hay entre los dos extremos arriba mencionados. De ahí que la mirada sea externa a esos polos, sin ojos propiamente decoloniales, sino que miran a lo decolonial desde el exterior. Porque desde adentro no se ven las aristas ni las potencias, los frenos ni las palancas. El Plural se abre con un artículo de **Montserrat Galceran**, autora de uno de los escasos textos en castellano que centra teóricamente lo poscolonial y lo decolonial. En este caso, Galceran se ocupa de la relación de la intelectualidad europea con estas corrientes. Resalta el mérito de los estudios pos y decoloniales en la denuncia del colonialismo a partir de la reconstrucción de la subjetividad de la gente colonizada y se para en la crítica, presente en todos estos análisis, a la unilateralidad del discurso europeo; rescata la

capacidad de esta crítica en las luchas de todas y todos. **Santiago Alba Rico** se sitúa también en la intelectualidad europea, pero desde la Ilustración, para analizar el verdadero problema, que no es ni la Modernidad, ni la Ilustración ni la civilización, sino el colonialismo. ¿Qué significará entonces descolonizar?, se pregunta. ¿Será la universalización de las luchas? Pero universalización no significa aquí etnocentrismo, sino todo lo contrario. Y avisa de dos izquierdas con relaciones complicadas con el universalismo. La primera, la izquierda ciega a las cuestiones identitarias y cuyo universalismo empieza y termina en la *clase proletaria*; la segunda, la que defiende la hiperdiversidad y diluye los sujetos colectivos.

De la izquierda, el colonialismo y la diversidad habla también **Daniel Gil-Benumea**, quien retrata las relaciones de la izquierda en el Estado español con el islam y con lo moro a lo largo de los siglos XIX y XX, época en la que se fragua la maurofilia y la maurofobia en la relación con Marruecos. Frente al esencialismo que se postula, muestra cómo la relación de la izquierda con lo moro ha sido ambigua e inestable, movida por coyunturas diferentes y sin ninguna continuidad. Coincide con Alba Rico en advertir el peligro de que una izquierda reconociente de la diversidad se acabe convirtiendo en la izquierda de la dispersión de las luchas, desvaneciéndose el sujeto de las luchas colectivas. En el artículo de **Omar Slaouti** también está presente la crítica a la izquierda francesa por su racismo *respectable* y laicista, reprochándole las llamadas a la lucha colectiva desde un supuesto universalismo que se define desde un solo lugar. Para el autor, el camino entonces es la lucha autónoma de las víctimas de las opresiones específicas, en un espacio donde la mixidad no es negociable.

Cierra el Plural un artículo sobre los feminismos después de los feminismos poscoloniales y decoloniales, elaborado por **Ángeles Ramírez, Pilar García Navarro e Inés Gutiérrez Cueli**. Se enumeran sus logros académicos y políticos y se hace un análisis de sus dilemas en los espacios militantes feministas, enfatizando la necesidad de seguir construyendo colectivamente el sujeto político de los feminismos y aplicando la idea de la articulación de las diferentes opresiones, que a veces es más fácil ver en los textos académicos que sobre la arena política.

Practicar una sociología crítica de la modernidad sigue siendo hoy una tarea pendiente para la mayoría de la izquierda. Ojalá con este Plural contribuyamos modestamente a saldar esa deuda. A 50 años de Mayo del 68, hay que recordar que, como decía Daniel Bensaïd, el objetivo no es *juntar* las luchas para que unas (entonces los nuevos movimientos sociales y sus reivindicaciones feministas, anticolonialistas o ecologistas; hoy las propuestas decoloniales del movimiento antirracista) queden superadas y se limiten a complementar la lucha de clases central; el fin ha de ser encontrar los puntos de conexión que nos permitan articular unas luchas con otras e identificar las fuentes de opresión, específicas o compartidas, para construir movimientos de resistencias y alternativas

3. PLURAL

comunes, diversas y plurales. El reto reside pues en explorar la potencia de los momentos y espacios de la sincronización, no de fusión, de luchas hasta entonces dispersas e inconexas, como decía Bourdieu. Una búsqueda en permanente estado de reconstrucción de la interseccionalidad de esa pluralidad de luchas que comparten una *igual dignidad* sin jerarquías (aunque con campos de intervención diferentes en su capacidad de incidencia) como herramienta para desplegar su potencia e impedir su dispersión estéril. Un reto y una búsqueda tan universales como de largo aliento, hoy de nuevo de actualidad.



1. RAZA, CLASE, GÉNERO. DESCOLONIZANDO A LA IZQUIERDA

Los estudios poscoloniales y decoloniales y la intelectualidad europea

Montserrat Galceran

■ Los estudios poscoloniales y decoloniales aparecieron en el horizonte intelectual español allá por los años noventa del pasado siglo como una moda importada de los países anglosajones. Iniciaron su entrada en los departamentos de literatura inglesa, formando parte de los estudios de crítica literaria y, desde allí, se extendieron a otros ámbitos relacionados con los estudios culturales y el feminismo decolonial. Entre los últimos en llegar fueron los trabajos de estudiosos latinoamericanos que, por proximidad lingüística, hubieran debido ser los primeros. Pero también en la recepción ha jugado su papel la historia del colonialismo y las y los estudiosos españoles no somos muy receptivos a los trabajos de colegas iberoamericanos. A diferencia de los textos de los poscoloniales como Gayatri Chakravorty Spivak, Homi Bhabha o Edward Said, muchos de los cuales están traducidos y son objeto de estudio, los decoloniales como Aníbal Quijano o Silvia Rivera Cusiquanqui, a los que no hace falta traducir, son mucho menos conocidos y poco referenciados en los estudios académicos.

Este comentario ilustra la presencia continuada del colonialismo en nuestros hábitos académicos. Y va más allá de la moda poscolonial. Nos obliga a plantearnos en qué medida y de modo inconsciente seguimos participando de un paradigma colonial y eurocéntrico en virtud del cual el conocimiento producido en los grandes centros occidentales, universidades y academias, sigue marcando el rumbo en centros dependientes ubicados en el Norte o en el Sur global. La presencia generalizada del pensamiento europeo (occidental) en todos los centros intelectuales del mundo confirma aparentemente su universalismo. Lo reafirma la semejanza de los temas a tratar en muchos congresos internacionales, así como la recurrencia de los grandes autores de referencia. Esa apariencia oculta la enorme desigualdad en el valor del conocimiento según su ubicación, o lo que Boaventura de Sousa Santos denomina “geopolítica de conocimiento”, que privilegia el conocimiento producido en el Norte

3. PLURAL

global frente al producido en el Sur. Como consecuencia, las epistemologías arraigadas en tradiciones culturales de países colonizados son desvirtuadas o negadas, produciéndose una mutilación del conocimiento que reafirma la pretensión de universalidad del europeo/noroccidental. Un espejismo producido por la anulación del *otro*.

Tanto los estudios poscoloniales y decoloniales como los feminismos han insistido desde el principio en la característica construcción del *otro* del pensamiento europeo. Es una construcción por negación y subordinación. En ambos casos *el otro*, ya sea la mujer o el nativo, son vistos como desprovistos de aquellos rasgos de identidad que caracterizan al hablante —el blanco europeo—; son caracterizados con un signo negativo y los rasgos positivos que pudieran atribuírseles son siempre de tipo *inferior*. Por ejemplo, las mujeres somos caracterizadas por ser *más sensibles* que los varones, pero la sensibilidad es colocada por debajo de la racionalidad que les caracteriza a ellos. Por consiguiente, este rasgo positivo sigue siendo negativo. Lo mismo ocurre con personas de grupos racializados; se suele señalar la predisposición de las personas negras para el deporte o la música, pero estas habilidades son consideradas de menor valor que las intelectuales, por lo que también ese rasgo positivo se convierte en negativo.

Por supuesto estamos hablando de estereotipos. Sin embargo, lo significativo de los estereotipos es que encierran las vidas de las personas designadas por ellos en jaulas que les impiden realizar sus potencialidades y les condenan a ocupar posiciones de inferioridad. Pensemos en las vidas dependientes a las que el machismo patriarcal ha condenado a millones de mujeres a lo largo de la historia y en la tragedia de la esclavitud para miles de africanos de la que es consustancial el racismo. Al enorme sufrimiento que todavía hoy padecen multitud de personas por tener un color de piel no blanco o por provenir de antiguas colonias. La intelectualidad blanca no es consciente de la urgencia de estos problemas que en un Norte sacudido por la crisis económica y con poblaciones sin alternativas se está convirtiendo en un auténtico polvorín. Basta pensar en los disturbios en Chemnitz (Alemania) mientras escribo esto, para que salte a la vista la urgencia de estos planteamientos.

Hablamos en general de los males del colonialismo, pero la característica más importante de los estudios coloniales críticos es intentar definir la *diferencia colonial* que los sustenta. A la pregunta por lo constitutivo de tal diferencia responden afirmando que es consecuencia de la clasificación racial que subalterniza a las personas de raza no blanca, a estas poblaciones, su cultura, su historia y sus conocimientos. Es consecuencia de lo que Aníbal Quijano denomina “la colonialidad del poder”, es decir el carácter colonial del poder que se manifiesta en la imposición de un patrón de clasificación racial que impone a las poblaciones colonizadas sometiéndolas y subalternizándolas.

Lo característico del racismo es naturalizar esa operación a la que considera mero resultado de constatar aquellos rasgos biológicos que diferencian a los seres humanos, tales como el color de la piel, el tipo de pelo, las características de los ojos o de la nariz, etc. Tal naturalización pasa por alto que estas diferencias funcionan como signos de un código de clasificación de las poblaciones mundiales en una jerarquía de mando y dominación. Por el contrario, el valor político de estas distinciones se hace explícito cuando se constata que, a pesar de que múltiples estudios afirman que la raza no existe, que es una ficción, puesto que dichos caracteres nada tienen que ver con las posibilidades y habilidades de los seres humanos, las prácticas racistas se mantienen. Luego no se trata de efectos inocuos de diferencias naturales, sino de la codificación político-social y cultural de unas diferencias que marcan la jerarquía social, política, económica y cultural por la que las poblaciones marcadas quedan situadas sistemáticamente en posiciones de inferioridad. Por eso el racismo forma parte indisoluble del poder colonial.

Ahora bien, lo paradójico para la intelectualidad europea es que en el mismo momento en que el pensamiento ilustrado proclama la igualdad de todos los seres humanos, convirtiendo esta afirmación en arma de la re-

**... a pesar de que
múltiples estudios
afirman que la raza
no existe, las prácticas
racistas se mantienen**

volución burguesa en Europa (la revolución francesa), reduce esa igualdad a los varones blancos, y no todos, incapaz de ampliarla a todos los seres humanos. Eso le imposibilita defender la revolución de los esclavos africanos (la revolución haitiana).

Eso no significa que no haya habido voces críticas con el colonialismo entre la propia inte-

lectualidad europea en los pasados siglos, ni que donde la tradición ha puesto un signo positivo ahora pongamos uno negativo. El balance debe ser más crítico. Por un lado sabemos que ha habido críticas al colonialismo ya en la propia época ilustrada. Los textos de Diderot en la *Historia filosófica y política del establecimiento y del comercio de los europeos en las dos Indias*, escrita en los años setenta del siglo XVIII y publicada por el abate Raynal, son clara muestra de ello, con pasajes trepidantes que ponen en boca de los colonizados frases tremebundas. Pero, a pesar de la visceralidad y dureza de estas expresiones, la crítica adopta un carácter moralista; se pone de relieve la brutalidad de los colonizadores, su ambición y su desmedido afán de lucro, pero por el otro lado se presenta a los colonizados como grupos pacíficos, ignorantes y poco menos que perdidos en la inmensidad de sus territorios. Casi una réplica del “buen salvaje” de Rousseau.

3. PLURAL

Hay que decir que también hubo intentos durante el periodo revolucionario de reconocer la revolución en Haití, que invocaba las propias bases teóricas de la revolución en Francia, pero esos intentos de las corrientes revolucionarias más radicales no fueron capaces de imponerse a la hegemonía burguesa, cuyos representantes eran en ocasiones los propios hacendados de las colonias. Su voz logró criminalizar la revolución haitiana e impedir una resolución del conflicto en claves de reconocimiento. Los últimos años de Toussaint l'Ouverture, recluso en una prisión francesa por orden de Napoleón Bonaparte, son clara muestra de ello ^{1/}.

Como toda cuestión teórica importante, esta tiene su correlato político. Especialmente porque el pensamiento eurocéntrico, como nos enseñan las corrientes críticas con él, desconoce la distinción entre quien pronuncia el discurso (el sujeto de enunciación) y quien habla en él (el sujeto del enunciado). Esta distinción que procede de los análisis críticos del lenguaje les sirve a algunos poscoloniales, y en especial a Spivak, para poner de relieve la elisión del sujeto de la enunciación que confirma el aparente realismo y por tanto universalismo del mensaje europeo. Al elidir el sujeto que habla, pareciera que el texto refleja lo real tal como sería percibido por un sujeto cualquiera, con la única condición de que dicho sujeto se aviniera a las reglas generales que marcan cualquier discurso. Pero el resultado de esa operación es obligar al *otro* al silencio, pues o habla en el marco del discurso dominante, cuya marca de dominación ha sido eliminada al presentarlo como discurso universal, o no tiene discurso propio. Su realidad carece de vehículo de expresión significativa.

El sujeto dominado se vuelve inaudible, carente de expresión. Y es muy difícil restituírsela. Por eso algunas autorías decoloniales como Rivera Cusiquanqui profundizan en un análisis deconstructivo de la historia colonial en alguno de cuyos documentos, como en la famosa crónica de Guamán Poma de Ayala de 1615, encontraríamos la mirada del colonizado en las ilustraciones que acompañan el texto (1980). O una autora como Spivak cuando pone de relieve la dificultad de reconstruir la *agencia* de los/as subalternos/as al carecer de medios para conocer el modo como encaran aquellos acontecimientos que los definen. En el caso de Spivak, su crítica se centra en los sacrificios de las viudas que fueron piedra de toque en las medidas de la administración inglesa en la India contra la tradición de sacrificarlas en las piras en que incineraban a sus maridos. ¿Qué sabemos de estas viudas y de cómo se preparaban para este sacrificio?, ¿y de la vida que les esperaba si se negaran a ello? Las viudas son objeto, en este caso, de las medidas de la política colonial, pero en ningún caso son sujeto activo de ellas. La teoría poscolonial nos hace conscientes de ello, pero no nos puede restituir sus voces, que de haber existido se han ido para siempre.

^{1/} El mejor análisis de la revolución haitiana sigue siendo el estudio clásico de C.L.R. James (2003).

El caso de las viudas permite introducir una corriente especial dentro de esos estudios: el femi-

nismo del Sur crítico con el feminismo blanco hegemónico. Uno de los primeros estudios críticos en este sentido fueron los textos de Chandra Talpade Mohanty (2008); en ellos la autora ponía el acento en los prejuicios habituales en el tratamiento de los feminismos del entonces llamado tercer mundo, a cuyas autoras y activistas se consideraba por lo general *atrasadas*, poco emancipadas, necesitadas del apoyo y del asesoramiento de las feministas del primer mundo. Se las presentaba básicamente como víctimas y no como agentes.

De ahí que muchas corrientes feministas en el Sur global nos llamen a descolonizar el feminismo. Para ellas, lo que desde el primer mundo se entiende como una doctrina emancipadora resulta formar parte de las políticas neoliberales y neocoloniales puestas en práctica por las grandes instituciones y agencias internacionales. No recogen las voces de los movimientos de mujeres del Sur, movimientos de mucha fuerza y gran arraigo que, por lo general, desconocen. Las agencias feministas del Norte trasplantan sus políticas sin calibrar suficientemente sus efectos.

Uno de los puntos nodales de la crítica es la total incomprensión de los marcos comunitarios. En la tradición europea el feminismo está ligado

Uno de los puntos nodales de la crítica es la total incomprensión de los marcos comunitarios

a la Ilustración y en especial a la constitución del concepto moderno de *individuo*. No solemos poner en cuestión la idea de la individualidad que, de hecho, es una construcción histórica derivada de la pérdida de los lazos comunitarios al inicio del capitalismo industrial. Esta concepción tiene un tinte de género e, histó-

ricamente, su auge fue acompañado de la inferiorización de las mujeres y del repudio hacia sus ocupaciones. Me refiero a ocupaciones como las ayudas en el parto que realizaban las matronas, cuidados de la salud, ayudas a los ancianos y ancianas, a personas enfermas, etc.; estas prácticas fueron estigmatizadas y sustituidas por ocupaciones masculinas, como en el caso de la medicina y la enfermería, expulsando a las mujeres de su ejercicio. En otros casos pasaron a ser tareas propias de la caridad. Estos movimientos coinciden en el tiempo con las persecuciones contra las brujas que crecieron espectacularmente en el siglo XVII (Federici, 2004).

Resultaba muy difícil encajar a las mujeres en el nuevo concepto de *individuo*, ya que esta categoría recubre la persona independiente que cuenta con medios de sustento propios, ya sea por medio de la propiedad o del trabajo. Las mujeres no solían contar con esos medios y quedaban adscritas a su partner masculino, por lo que no alcanzaban la categoría de seres independientes y autónomos. Carecían de derecho de voto y de derecho de herencia; en caso de que trabajaran como trabajadoras asalariadas, era frecuente que lo hicieran en cuadrillas familiares capi-

3. PLURAL

taneadas por el varón, que era quien solía cobrar su salario. Cargaban además con las tareas de la reproducción, por lo que más que ser consideradas individuos quedaban subsumidas en la familia heterosexual capitaneada por un varón.

En muchos países del Sur, por el contrario, la tenencia de la tierra siguió teniendo durante siglos una forma comunitaria que no excluye a las mujeres o, al menos, estas han luchado con fuerza para no ser excluidas, de tal modo que el rasgo individualizador del feminismo europeo les resulta poco útil cuando no contraproducente. También en el feminismo hay que introducir la diferencia colonial. Los feminismos poscoloniales y decoloniales no colocan como su objetivo el conseguir la independencia de las mujeres, sino una *buena vida* para todas ellas, que no tiene por qué girar en torno a la independencia y la construcción de una individualidad emancipada. Se trata más bien de construir lazos igualitarios y solidarios.

Para la intelectualidad europea estas teorías suponen un reto, pues nos enfrentan al silenciamiento de la subjetividad de las personas colonizadas. Sabemos muy poco de cómo dichas poblaciones vivieron la colonización. Durante todo el periodo colonial el único testimonio que tenemos es el de los colonizadores con su carga de temor frente a cualquier sublevación o revuelta y, en algunos casos, una mezcla de sugestión e incompreensión ante las poblaciones colonizadas, su cultura y sus tradiciones. Otro autor que podemos calificar de poscolonial, Achille Mbembe (2000), señala la enorme violencia que acompaña al colonialismo, una violencia que se trasluce en esta ambivalencia tanto por parte del colonizador, que teme siempre un estallido de violencia, como por parte del colonizado, que en cualquier momento puede temer por su vida en el contexto colonial.

El recurso a la misión civilizadora de Occidente encubre esa violencia y la carga contra sus víctimas dado su endémico espíritu de revuelta y su renuencia a aceptar los nuevos moldes civilizados. Esta teoría, ligada a la teoría del progreso, legitima la violencia empleada como medio para garantizar el susodicho progreso civilizatorio. Por eso son importantes relatos como los del nigeriano Chinua Achebe en *Todo se desmorona* (2010), que muestran la destrucción social y cultural que acompañó todo el proceso.

Curiosamente, algo de eso encontramos en los textos sobre la India de Karl Marx cuando, a pesar de toda su empatía con la sublevación en la India de 1856 y su incierto deseo de que le den una buena paliza al ejército colonial británico, le cuesta colocar la agencia de los colonizados indios a la altura de los revolucionarios europeos. Los considera demasiado atrapados por sus creencias religiosas y sus culturas atávicas para poder disputar con éxito el dominio colonial. También ahí autores poscoloniales han puesto de relieve las limitaciones de las fuentes de Marx y un conocimiento sesgado de las condiciones económicas y sociales de las estructuras tradicionales. Por eso no es de extrañar que encontremos en estos estudios una crítica a algunos supuestos de la obra de Marx y del propio marxismo, al que acusan de eurocentrismo y de no poner

en cuestión la teoría del progreso. Lo que no obsta para que a la vez se reconozca la deuda de muchos de estos autores con una lectura de Marx en otras claves, como encontramos en los afroamericanos W.E.B. DuBois y C.L.R. James o en latinoamericanos como Enrique Dussel o Álvaro García Linera; inclusive en historiadores de la subalternidad como R. Guha o D. Chakrabarty.

Los estudios pos y decoloniales, al colocarse en la perspectiva del colonizado intentan reconstruir esta subjetividad, con sus matices y sus ambivalencias, especialmente en lo que respecta a la denuncia del colonialismo, pues existe una diferencia apreciable entre los escritores anticolonialistas, que fueron líderes de las luchas por la independencia y en algunos casos posteriores líderes políticos en sus respectivos países, como Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire o Amílcar Cabral, y los intelectuales poscoloniales, nacidos ya después de la liberación y críticos con el neoimperialismo, aunque sean escépticos sobre el resultado de aquellas luchas, como es el caso de Homi Bhabha. Pero todos ellos invierten el punto de mira y ponen de relieve la unilateralidad del discurso europeo. Muestran también la dimensión cultural del colonialismo que define sistemas de significación y modos de vida en cuyo marco las personas construyen su subjetividad e incardinan su conducta.

El reto es hacernos conscientes de las cargas que acompañan a la tradición occidental dominante

Esta dimensión es importante. Sabemos que las culturas son conjuntos de prácticas vivas que interactúan unas con otras constituyendo espacios hibridados, lejos del relativismo cultural. Su carácter vivo explica también la evolución de las culturas

subalternizadas y sus dinámicas transnacionales y diaspóricas, dado que el mundo de los colonizados se caracteriza por una extrema movilidad. La presencia de minorías racializadas en las metrópolis desde el inicio del colonialismo y la constancia de los viajes y migraciones son uno de los elementos claves por los que dichos estudios no pueden limitarse a un horizonte nacional-estatal, sino que precisan de ámbitos más amplios como los océanos y su travesía, tal como muestra la magnífica investigación de Paul Gilroy (2014). En su libro, el *viaje intermedio*, es decir el viaje entre las costas africanas y los puertos españoles en América Central y del Sur donde desembarcaban los esclavos, configura un espacio de acción política y de intercambios culturales que determina la cultura de la diáspora africana (ciudadanos afroamericanos, afrobritánicos, caribeños, etc.) más allá o más acá de cualquier identidad prefijada.

Pero, como decía antes, la consecuencia de sumergirse en la ya abundante bibliografía poscolonial y decolonial no puede ser una mera inversión de la mirada que valore positivamente lo antes considerado negativo.

3. PLURAL

El objetivo de estos estudios no es, simplemente, revalorizar lo anteriormente negado o al menos, aunque este sea uno de sus efectos, no es lo más importante. El reto es profundizar en los mecanismos de la dominación; hacernos conscientes de las cargas que acompañan a la tradición occidental dominante, de sus silencios, de sus límites, de su construcción sesgada del *otro*, del espejismo del universalismo, de la necesidad de *escucha* de las otras tradiciones y culturas, de la importancia de dismantelar esta tradición para poder construir una sociedad democrática en la que no tengan cabida comportamientos sexistas y racistas.

Homi Bhabha nos recuerda que la dicotomía limpia entre colonizadores y colonizados raramente ha funcionado. En todas las sociedades coloniales observamos comportamientos híbridos en los que, junto a la violencia permanente de la que hablaba Achille Mbembe, se producen prácticas de imitación y de simulacro. De ahí que tampoco podamos retrotraernos a modelos puros, por más que la occidentalización haya dejado de tener el brillo del progreso y de la modernización que tenía todavía en los años setenta del siglo pasado. La ambivalencia de la pérdida, del desvanecimiento de un pasado precolonial ya desdibujado y el abandono de la esperanza en un futuro emancipado, que nunca se consiguió, tiñen estos estudios de una desesperanza que pone en cuestión las promesas de la colonización y su teoría del progreso.

Eso no impide que movimientos sociales de poblaciones autóctonas, como los movimientos indígenas en América Latina, encuentren en estos antecedentes raíces fuertes para su resistencia, antaño contra la colonización española y ahora contra el neoliberalismo. Ese entronque es importante para dar continuidad a estas luchas y construir su historia. También la nuestra.

Montserrat Galceran es filósofa. Es autora de *La bárbara Europa* (Traficantes de Sueños, 2016)

Referencias

- Achebe, Ch. (2010) *Todo se desmorona*. Madrid: Ed. De Bolsillo.
- Federici, S. (2004) *Calibán y la bruja*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Gilroy, P. (2014) *Atlántico negro*. Madrid: Akal.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe ([1615]1980) *Nueva crónica y buen gobierno*. John V. Murra y Rolena Adorno, eds.; traducciones del quechua por Jorge L. Urioste. 3 tomos. México DF: Siglo XXI.
- James, C.L.R. (2000) *Los jacobinos negros*. Madrid: Turner.
- Mbembe, A. (2000) *De la Postcolonie*. París: Karthala.
- Talpade Mohanti, Ch. (2008) “Bajo los ojos de Occidente”, Sandro Mezzadra et al. en *Estudios Poscoloniales*, Madrid, Traficantes de Sueños.



2. RAZA, CLASE, GÉNERO. DESCOLONIZANDO A LA IZQUIERDA

Universalismo esquizofrénico y modernidad

Santiago Alba Rico

1. El origen de los derechos humanos

Entre 1898 y 1907, dos de los más grandes juristas europeos de la época mantuvieron una polémica cuya pasión misma ilumina ya los límites paradójicos de su objeto: el origen de la declaración de derechos humanos (DDHH). El alemán Georg Jellinek, profesor de Derecho Público en Viena y Heidelberg y mentor del conocido positivista Hans Kelsen, defendía su origen anglosajón; Émile Boutmy, profesor en París, reivindicaba por su parte su linaje francés. La tesis de Jellinek es más histórica que nacional y relaciona la declaración francesa de agosto de 1789 con la trabajosa construcción de las colonias inglesas en América; a su juicio, los DDHH no habrían sido el resultado del descubrimiento revolucionario de una universalidad caída del cielo, sino el efecto colateral de los acuerdos religiosos —entre diferentes grupos *sectarios*— que desembocaron en los *Bill of rights* de los Estados de la Unión: los fugitivos europeos que huían de las persecuciones en el siglo XVII, enfrentados también entre sí por razones religiosas, estaban obligados a separar el gobierno de la religión en aras de la convivencia. De esa componenda pacificadora se desprendió un *contrato social* en el que se positivizaron por primera vez los derechos naturales del ser humano; derechos que, según el razonamiento de Jellinek, son precisamente la consecuencia de ese contrato social o armisticio constituyente.

La respuesta airada de Boutmy insistía, en cambio, en atribuir la formulación de los DDHH a los trabajos filosóficos del Siglo de las Luces y de manera particular a Rousseau, cuyas doctrinas sociales cristalizaron en la revolución francesa de 1789. Para Boutmy, en consecuencia, la declaración se debía enteramente al genio francés, era y es un producto francés; la *humanidad universal* se forjó enteramente en Francia y está orgánicamente asociada a su destino nacional. Siguiendo su argumentación se podría deducir que todo el que pretenda que la universalidad no es una particularidad francesa está de algún modo despojando a Francia de sus recursos naturales y de su identidad más íntima.

3. PLURAL

Si existe la universalidad –como yo creo– es evidente que hay que llegar a ella; y que este *llegar-a* es lo que llamamos historia; la construcción o conocimiento de la humanidad común, con sus derechos inalienables, será por tanto un proceso histórico, aunque de ninguna manera fatal y necesario: si se produce, se producirá obviamente en un lugar concreto y en circunstancias concretas. El problema no reside en admitir la historicidad de lo común, sino en explorar sus modos de engranaje; en dilucidar si la idea de humanidad universal puede surgir en distintos lugares y por distintos motivos, si está necesariamente asociada a un proyecto tribal violento y si, una vez descubierta, su extensión se vuelve siempre –en cualquier otro mundo posible– la paradójica maldición de sus beneficiarios. En su famosa polémica, Jellinek y Boutmy están de acuerdo en que la idea de una humanidad universal es un descubrimiento europeo y esta verdad –lo veremos– determina la propia historia de Europa en el exterior. Ahora bien, mientras que Jellinek inscribe la declaración de DDHH en una historia de luchas sin victoria –una negociación liberadora–, Boutmy la reivindica como una proeza nacional. Si aceptamos la tesis del alemán, los DDHH son tan universales como lo son las luchas históricas y pueden ser *descubiertos* en cualquier lugar del mundo y por cualquier pueblo combativo y cansado. Para el orgulloso nacionalismo del francés, en cambio, hacía falta esperar a los franceses para que la humanidad, gracias a su genio y enseguida a su iniciativa liberadora, pusiese fin a sus luchas fratricidas y ciñese, frente a la selva hobbiana, un marco de entendimiento y un verdadero contrato social. La conclusión de Boutmy es la de que, precisamente porque es una idea francesa y no el resultado de una lucha universal, la humanidad está forzada a afrancesarse si quiere realmente humanizarse. Esto es lo que en antropología se conoce con el nombre de *etnocentrismo*.

2. Continuidad y esquizofrenia

Esta convicción –que fue también, por ejemplo, la del nacionalismo alemán fichteano– es la que ilumina el fatal engranaje histórico entre las ideas y las luchas: a los ojos de los pueblos no europeos, en efecto, la idea de universalidad es inseparable de una empresa tribal concreta: el colonialismo. “De nosotros los civilizados –decía Anatole France–, los bárbaros solo conocen nuestros crímenes”. Esto es un *hecho*, pero obliga enseguida a una pregunta: estos crímenes, ¿quién los comete? ¿La idea de Europa? ¿La idea de universalidad? ¿Es la modernidad una expresión –y solo eso– de etnocentrismo expansivo? No lo creo. Con el término *modernidad* designamos al mismo tiempo unos procesos de conquista (el colonialismo europeo), un sistema económico (el capitalismo) y una concepción del mundo (la Ilustración, que incluye a autores tan diferentes como Hegel, Kant y Marx). El carácter global –globalmente invasivo– del colonialismo ha determinado no solo que se confundan sobre el terreno estas distintas fuerzas en concurso, sino que tanto la barbarie como el

salvajismo –por citar la diferencia de Schiller entre la razón sin juicio y la sensibilidad sin juicio– queden absorbidas, sin afuera posible, en la modernidad misma. Todo es ya *moderno*, incluidas las prácticas y discursos que deconstruyen o combaten la modernidad. En su extraordinario *Atlántico negro*, el investigador Paul Gilroy repasa la compleja, tensa, enrevesada historia de la “tradición radical negra” y sus relaciones con “Europa”: “Estas prácticas –dice Gilroy refiriéndose a las tareas cognitivas y performativas que permiten la reinención y conservación de la identidad negra– han constituido el Atlántico negro como una tradición no tradicional, un conjunto cultural irreductiblemente *moderno*, excéntrico, inestable y asimétrico que no puede ser percibido por medio de la lógica maniquea de la codificación binaria”. Es decir, ni por medio de la oposición capital/trabajo ni por medio de la oposición *blanco/negro*. Ni a través, claro, de la oposición civilizados/bárbaros.

Detengámonos un momento aquí. Si aceptamos que la modernidad es la matriz etnocéntrica del capitalismo y el colonialismo (y por lo tanto del racismo, el orientalismo, la islamofobia, etc.), la lucha contra el capitalismo, el colonialismo y sus expresiones antropológicas será equivalente a la lucha contra la modernidad, y ello de tal manera que juzgaremos igualmente liberador, por ejemplo, el pensamiento decolonial, el carlismo tra-

dicionalista y el islamismo yihadista. Si consideramos, en cambio, que es un *hecho histórico* el que ha reunido bajo el rubro *modernidad* vectores nacidos al mismo tiempo, pero por separado, y que tienen por eso mismo su propia historia alternativa –un etnocentrismo expansi-

**... ese hecho histórico
brutalmente integrador se
llama colonialismo;
el discurso, civilización**

vo, un modo de producción virtualmente global, una universalidad local–, nos moveremos mejor, a la hora de conocer y de intervenir, en ese *medio excéntrico, inestable y asimétrico* que constituye nuestro mundo irremediablemente *moderno*. Hay que llamar la atención, pues, sobre ese *hecho histórico* brutalmente integrador y sobre el discurso que lo legitima. El hecho se llama *colonialismo*; el discurso, *civilización*.

¿Por qué el republicanismo ilustrado defendido por Robespierre se toma menos en serio en París que en Haití? ¿Por qué, según nos cuenta C.L.R. James, son los “jacobinos negros”, y no los revolucionarios franceses, los verdaderos herederos de 1789? La respuesta es tan sencilla como perturbadora: porque la revolución francesa, cuyos efectos no se pueden desdeñar, no rompió realmente con el *ancien régime*; al inscribirse en un contexto colonial, apenas cuestionado al principio y apenas de manera balbuciente, la revolución no solo no hizo realidad la universalidad en Europa, sino que impidió su realización en las colonias que se alzaron

3. PLURAL

en su nombre; por eso mismo, en realidad, fracasó en Europa. El resultado es esa *esquizofrenia* que denuncian Frantz Fanon y Toni Morrison: universalidad y esclavitud, universalidad y racismo, universalidad y antisemitismo, universalidad e islamofobia (y también, esta vez en la izquierda: universalidad y gulag, universalidad y machismo). Esa *esquizofrenia* –resultado de la incompatibilidad radical entre ilustración y colonialismo– es la causa de las disonancias y espejismos que han acabado por identificar, en los medios militantes decoloniales, también contra la izquierda clásica, la *diversidad* –en sus formas a veces más atómicas y reaccionarias– con la resistencia y la emancipación.

3. Condorcet, Fernando VII, Napoleón

La cuestión es, por tanto, la continuidad del *hecho histórico*. ¿Qué cambia? Cambia, si se quiere, el pretexto; o el texto mismo. Para Hesiodo, los “bárbaros” se oponen a los “griegos”; para Santo Tomás a los “cristianos”; para Condorcet a los “civilizados”. En su obra *El remedio en el mal*, el filósofo Jean Starobinski se ocupa largamente del proceso en virtud del cual el término *civilización*, usado hasta mediados del siglo XVII en el ámbito jurídico, sustituye en el discurso colonial al de *evangelización*, motor ideológico, por ejemplo, de la conquista de América. Ya no se trata de apoderarse de tierras en nombre de una superstición fanática, sino de llevar a los huérfanos del exterior las ventajas de la civilización: “la pesada carga del hombre blanco”, según la conocida expresión de Kipling. De esta manera, el *hecho* del colonialismo convierte el concepto de *civilización* –reivindicable en otros sentidos y en otros espacios– en un concepto teológico, y a sus mejores defensores, los mejor intencionados, los más honestos, los más materialistas, en teólogos mistificadores. Es el caso del gran Nicolas de Condorcet, enciclopedista ilustrado, feminista, revolucionario, al que debemos la primera reforma educativa plebeya de Francia y, de alguna manera, el concepto de educación laica y universal. Pues bien Condorcet, tajante anticlerical preocupado sinceramente por el destino de los hombres y mujeres de las colonias a las que –al mismo tiempo– no está dispuesto a renunciar, defiende la empresa colonial francesa denunciando el papel de la iglesia y exaltando, frente a ella, “el dulce comercio” y “el celo por la verdad universal”. En su hermoso *Esbozo para un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, de 1793 (año decisivo en la revolución francesa), Condorcet escribe enfervorizado: “Se verá cómo a esos monjes, que no llevaban a esos pueblos sino afrentosas supersticiones y les hacían revolverse al amenazarles con una nueva dominación, les suceden hombres ocupados en difundir en esas naciones las verdades útiles para su bienestar, en iluminarles así acerca de sus intereses como de sus derechos. El celo de la verdad es también una pasión, y debe llevar sus esfuerzos a las lejanas comarcas cuando no vea ya a su alrededor más prejuicios groseros que combatir ni vergonzosos errores que disipar. Esos vastos países le ofrecerán, aquí,

pueblos numerosos que no parecen aguardar para civilizarse, sino recibir de nosotros los medios y hallar en los europeos hermanos para volverse amigos y discípulos suyos”.

De la continuidad y transversalidad de esta idea da buena cuenta, apenas 25 años después, en la Europa de la Santa Alianza, la frase con la que el muy católico Fernando VII justifica su renuncia a la trata de esclavos. España solo abolió la esclavitud definitivamente en 1880, pero el 19 de diciembre de 1817 Fernando VII, a remolque de los acuerdos del Congreso de Viena, prohibió el tráfico, que continuó de manera clandestina en las décadas sucesivas. Hasta esa fecha, y durante tres siglos, los europeos habían obligado a viajar a 14 millones de negros africanos contra su voluntad para ponerlos a trabajar como esclavos en las colonias de América. Si por cada negro que llegaba vivo a su destino morían al menos tres durante la captura, el confinamiento en barracones a la espera del traslado y la travesía en pequeños Auschwitz flotantes, solo un escalofrío es capaz de calcular las dimensiones de este genocidio. En su decreto de 1817, el rey español comenzaba por elogiar “la providencia de sus augustos antepasados”, cuyo generoso interés humanitario había ideado la esclavitud “para salvar de la muerte a los negros”, los cuales, transportados a América, recibían “no solo el incomparable beneficio de ser instruidos en el conocimiento del Dios verdadero”, sino también “todas las ventajas que trae consigo la civilización”. Entonces, ¿por qué suspender tan caritativa iniciativa en favor de los africanos? ¿Por qué interrumpir la trata que tantos beneficios reportaba a sus víctimas? Fernando VII hace gala de un refinamiento retórico tan ignominioso que parece más propio del siglo XXI que del XIX; si se podía poner fin al tráfico de esclavos era porque —dice el decreto— “el bien que resultaba a los habitantes de África de ser transportados a países cultos no es ya tan urgente y exclusivo desde que las naciones ilustradas han tomado sobre sí la gloriosa empresa de civilizarlos en su propio suelo”.

Como vemos, la *lógica* argumental del revolucionario Condorcet y la del muy católico Fernando VII es la misma. Estamos hablando, si se quiere, del *espíritu* del siglo XIX, centuria en la que Europa, a través del reparto colonial, pasa de poseer el 30% de los territorios del planeta a controlar el 85%; en el que, por eso mismo, se construye ese funcional objeto de saber que Edward Said llama *orientalismo*; en el que la población europea naturaliza el antisemitismo como una verdad *laica* y en el que se confiere rango de ciencia a la craneología, la fisiognómica y la eugenesia. Y en el que, por tanto, se prepara la gran explosión esquizofrénica del siglo XX: el cortocircuito íntimo —la fricción catastrófica— entre la universalidad y la alofobia que devorará Europa y con ella el resto del mundo entre 1914 y 1945.

En el mundo musulmán esa *lógica* colonial, transversal a las clases e ideologías europeas, se impondrá a finales del siglo XVIII a través del gran Napoleón —“la razón a caballo”, según Hegel—, síntesis contradictoria

3. PLURAL

de las ambiciones imperiales absolutistas y del progresismo ilustrado: hijo, por así decirlo, de Condorcet y de Fernando VII. Hasta entonces el mundo musulmán, de la mano del imperio otomano, había opuesto con bastante éxito a Europa su propio “imaginario de conquista”. Pero cuando Napoleón, aún cónsul revolucionario, conquista Egipto, su debilidad es manifiesta. Así que en junio de 1798 el futuro emperador puede *conectar* sin resistencia Europa con Egipto, utilizando a ese propósito 37.000 soldados, 1.000 cañones y 167 científicos. Juan Cole, profesor en la Universidad de Michigan y especialista en Oriente Próximo, abordó esta famosa y decisiva expedición en un libro de 2015, *Bonaparte y la revolución francesa de Egipto*, en el que subraya esta “continuidad” epocal, cuyos ejes propagandísticos eran y son la misión civilizadora y la tolerancia religiosa: “El eco poderoso de las proclamaciones de Bonaparte resuena en los discursos de los neoconservadores de la administración Bush que intentaron justificar su catastrófica aventura en Iraq (en 2003)”. A partir de esa fecha –nos recordará Edward Said–, entre 1815 y 1918, las potencias europeas se adueñan de toda la superficie de la tierra, y ello en paralelo a un aumento del *poder discursivo*, lo que en opinión del escritor palestino respondería a la pregunta de “por qué Marx, Carlyle, Disraeli, Flaubert, Nerval, Renan, Quinet, Schlegel, Hugo, Rückert, Cuvier y Bopp emplean todos ellos la palabra *oriental* con el fin de designar esencialmente el mismo fenómeno colectivo, a pesar de las enormes diferencias ideológicas y políticas entre ellos”. La continuidad de la que tiene que ocuparse cualquiera que aborde con preocupación y compromiso la cuestión de la islamofobia es de entrada el colonialismo, que el propio Marx a veces (solo a veces y más concretamente en la década de los 50, en sus artículos para el *New York Tribune*) interpretó también como una necesaria *conexión esencial* con Europa. El orientalismo y su vertiente islamofóbica, en efecto, “no pueden disociarse del colonialismo europeo (blanco y masculino)”, resume Said, y por eso “su moderna progenie soporta ese feo pasado sobre sus espaldas y su trabajo: toman al oriental por un ser humano esencialmente atrasado, primitivo, que requiere del control civilizador”.

4. Colonialismo interior e islamofobia

Así que el *hecho* que funde todas las modernidades sueltas y genera este gran deseo de particularidad –frente a la universalidad esquizofrénica– se llama *colonialismo*, cuya sombra se prolonga hoy en las metrópolis europeas, a donde se ha trasladado –mientras se sigue bombardeando el exterior– la *misión civilizadora*. Siguiendo el hipócrita itinerario propuesto por Fernando VII podríamos describir esta continuidad a través de un triple movimiento: en un primer momento –decía nuestro monarca absoluto–, la civilización arrancó de sus tierras a los colonizados para *civilizarlos* en las colonias europeas de América; en un segundo momento, la *civilización* cargó sobre sus hombros la pesada tarea de *civilizarlos*

en sus propios territorios. Ahora, en un tercer momento, en el mundo devastado por la descolonización fallida y la globalización cumplida, son los colonizados los que van por su propio pie a *civilizarse* a las metrópolis europeas. La *relación colonial* se ha interiorizado y la esquizofrenia –universalidad/alofobia– estalla intramuros de esas fronteras lamidas una y otra vez –y a veces traspasadas– por los bárbaros, fundamentalmente musulmanes. La *locura* europea de la que hablan Fanon y Morrison se traduce hoy en este esfuerzo íntimo, neciamente heroico y finalmente trágico, de justificar en nombre de la universalidad el cierre de las fronteras, el rechazo de los refugiados y la criminalización de los inmigrantes. Nada tiene de extraño –tras el rápido trayecto de estas páginas– que esta universalidad esquizofrénica cristalice en una islamofobia europea que comparten por igual la derecha y la izquierda.

Lo he escrito otras veces: me irrita la *defensa de la diversidad* –o el discurso antioccidental sumario– que acaba irresponsabilizando a los sujetos colonizados de sus propias decisiones políticas, pero me preocupa aún más ese sector de la izquierda que invoca los dos grandes logros objetivos de la universalidad republicana ilustrada para construir un *enemigo interno*, en este caso musulmán, al que estaría justificado combatir por cualquier medio.

¿Cómo justifica un sector de la izquierda su islamofobia? Como defensores progresistas del laicismo y el feminismo. Digamos dos palabras

... las víctimas preferidas de la islamofobia europea son las mujeres musulmanas

al respecto. Si comenzamos por el laicismo, se trata de una peligrosa confusión. El laicismo no es una cuestión social ni una doctrina ni una identidad; es un simple presupuesto jurídico de los Estados democráticos mo-

dernos. Consiste básicamente en establecer y defender dos garantías indisociables: la garantía de que todos los ciudadanos van a poder desarrollar libremente su culto religioso, cualquiera que este sea, y la garantía de que ninguna comunidad (ningún credo religioso, pero tampoco ningún *lobby* económico) va a controlar el Estado. En este sentido, y a la espera de establecer también el laicismo económico, no está de más insistir en la necesidad de defender la libertad de los creyentes y, al mismo tiempo, la libertad del Estado frente a los creyentes, y recordar, como lo hizo el padre del liberalismo francés Benjamin Constant (muerto en 1830), que lo que es *religioso* es la persecución, tanto si se trata de la persecución de un credo por parte de otro como si se trata de la persecución de los credos religiosos por parte del *laicismo*. Cuando se utiliza el laicismo para perseguir y criminalizar un determinado credo, en este caso el islam, el laicismo deja de ser laico y pasa a ser tan *religioso* como el wahabismo en Arabia Saudí o el chiismo duodecimano en Irán.

3. PLURAL

En cuanto al feminismo, hay que recordar de entrada que las víctimas preferidas de la islamofobia europea son las mujeres musulmanas. Según el último informe de la *European Network Against Racism*, el 90% de las agresiones islamofóbicas en los Países Bajos, el 81% en Francia y hasta el 54% en Inglaterra van dirigidos contra mujeres musulmanas, en general por razones de indumentaria. Mientras la izquierda feminista discute sobre el velo, las mujeres veladas, también europeas o en cualquier caso humanas, abandonadas a su suerte y hasta señaladas por el feminismo continental, sufren discriminación, rechazo y violencia. Al mismo tiempo conviene llamar la atención de nuevo sobre la voluntad criminalizadora subyacente a la arbitraria relación islam/vestimenta, que deja poco margen a las prácticas resementizadoras, y sobre la necesidad de defender, como valor laico y de izquierdas, la libertad indumentaria. Y recordar asimismo las luchas feministas que, dentro del islam mismo, tratan de combatir el patriarcado mediante desplazamientos de la hegemonía cultural interna, luchas autóctonas que evitan el riesgo de confundir la liberación feminista con la prolongación del yugo colonial.

5. Conclusión

Resumiendo la cuestión diría que la modernidad no es el problema; el problema es el colonialismo. Modernos son Robespierre y Napoleón, Marx y Disraeli, Mohamed Talbi y Said Qutb, Bokassa y Thomas Sankara, los sindicatos, el Burger King y el Estado Islámico, el jazz, Wall Street

**... solo podremos frenar
la poshumanidad capitalista
o mafiosa apostando
por una u otra modernidad**

y Gadafi. No hay ningún pasaje posible a la premodernidad, salvo la catástrofe nuclear, y solo podremos frenar la poshumanidad capitalista o mafiosa apostando por una u otra modernidad. La

modernidad es tan antigua que tiene ya su propia tradición; se trata de explorar, espigar y movilizar una de sus tradiciones.

El problema tampoco es la civilización; el problema es el colonialismo. Civilización es quedarse en casa; civilización es no bombardear; civilización es domesticar el falo, el ego, la injusticia, la violencia de unos seres humanos sobre otros. Civilización es también, al contrario, no dejarse domesticar; es decir, politizarse, y en consecuencia rebelarse contra las fuerzas –políticas o económicas– que quieren confinarnos en el ámbito doméstico.

Tampoco la Ilustración es el problema; el problema es el colonialismo. Como escribe el citado Gilroy, solemos olvidar que el problema de la Ilustración es que “la universalidad y la racionalidad de la Europa y los Estados Unidos ilustrados se utilizaron para sostener y resituar,

y no para erradicar, un orden de diferencia racial heredado de la época premoderna". El problema de la universalidad no es que lo sea, sino que pretenda serlo al mismo tiempo que la destruye —la universalidad— mediante tanques, invasiones y desprecios racistas. En todo caso, si la "universalidad ilustrada" no llega a ser universal no es porque falle en integrar a los negros —indígenas, musulmanes, etc.— que el colonialismo mata y desprecia, sino porque no ha integrado aún la historia de sus resistencias, el conjunto de tradiciones radicales —tanto razonables como sensibles, tanto cognoscitivas como culturales— gracias a las cuales los *negros* han podido sobrevivir, resistir y hasta doblegar a veces el colonialismo. Por el mismo motivo que los principios ilustrados arriba citados contradicen la empresa colonial (por mucho que Condorcet la apoyara), la lucha contra el colonialismo forma parte de la universalidad ilustrada todavía en construcción. Mientras la izquierda no integre esa otra mitad de la historia, la izquierda, española, argentina o tunecina, seguirá siendo tribalmente europea y, por lo tanto, antiilustrada, islamófoba y racista.

Si el problema es el colonialismo, *descolonizar* debe querer decir esto: universalizar por fin las luchas de las que se desprenden los lugares comunes habitables. En la polémica entre Jellinek y Boutmy, Jellinek tenía razón, pero esas luchas —y sus negociaciones— se ceñían a los europeos, y a los europeos del sexo masculino, de manera que el universal resultante se mantenía fraudulentamente incompleto. La importancia de la descolonización —y del feminismo— consiste precisamente en la posibilidad que brinda esta moderna *ampliación del campo de batalla* a la hora de *completar el género humano*. La declaración de DDHH que salga de esta lucha inclusiva —porque compromete a todos los otros hasta ahora subalternos o ignorados— no se limitará a nombrar el universal —y a negarlo— porque ahora el universal se nombrará a sí mismo.

Por eso, no menos preocupante que esa izquierda que sigue blandiendo su universalismo esquizofrénico para alimentar la hegemonía destropopulista me parece la otra izquierda, la relativista y decolonial, que considera que el peligro es hoy el *universalismo ilustrado*, en harapos y totalmente derrotado, y no precisamente su derrota. Si el único universalismo que sabemos defender es el depositado en la *clase proletaria* y en los viejos aparatos de partido, será difícil reprochar a nadie la tentación de la *diversidad*. En sentido contrario, si la reivindicación de la diversidad se traduce en multiplicación arbitraria de los sujetos de derecho, disolución solipsista de los sujetos políticos colectivos y afirmación reaccionaria de cualquier diferencia, será difícil evitar del otro lado el retorno de falsos universalismos autoritarios. En todo caso Europa —o una de sus tradiciones modernas, la que llamamos *izquierda*— debe repensar su papel. Hace poco el provocativo y a veces irritante Slavoj Žižek recordaba con bastante perspicacia aquello que caracteriza en la actualidad el nuevo orden geopolítico colonial y capitalista: la proliferación y legitimación de los *modos de vida* en su formato identitario-nacional. Frente a ese

3. PLURAL

“respeto islamófobo del islam” –fuera de nuestras fronteras–, Žizek se permitía esta tajante conclusión: “Nuestro deber no es humillarnos a nosotros mismos como los principales culpables de la explotación colonialista, sino luchar por *la parte* de nuestro legado que es importante para la supervivencia de la humanidad”. Habrá que construir la civilización y completar el “género humano”; no apropiárselo para aniquilar las diferencias; tampoco pulverizarlo para lanzarlo y dispersarlo en el viento.

Santiago Alba es escritor y miembro del Consejo Asesor de **viento sur**

Referencias

- Cole, J. (2014) *Bonaparte et la République française d’Egypte*. Paris: La Découverte.
- Condorcet (2004) *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain*, http://classiques.uqac.ca/classiques/condorcet/esquisse_tableau_progres_hum/esquisse_tableau_hist.pdf
- Constant, B. *Principios de política aplicables a todos los gobiernos representativos*, <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=1330>
- Fanon, F. (1986) *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gilroy, P. (2014) *Atlántico negro*. Madrid: Akal.
- Jellinek-Boutmy (1984) *Orígenes de la declaración de derechos del hombre y del ciudadano* (Edición preparada por el profesor de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense Jesús González Amuchástegui). Madrid: Editora Nacional.
- Said, E. (1990) *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.
- (1996) *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- (2004) *El mundo, el texto y el crítico*. Barcelona: Debate.
- Starobinski, J. (2000) *El remedio en el mal*. Madrid: La Balsa de la Medusa.



3. RAZA, CLASE, GÉNERO. DESCOLONIZANDO A LA IZQUIERDA

España y lo *moro*: ambigüedades coloniales y políticas

Daniel Gil-Benumea

■ “Capturamos hoy a un moro herido. Era tan oscuro como yo. Muchacho, le dije, ¿qué haces aquí combatiendo contra la libertad?” El activista afroamericano Langston Hughes, que visitó Madrid en 1937, expresaba así algo que resultaba paradójico para muchos de los simpatizantes de la República: cómo los marroquíes colonizados tomaban partido por los militares colonizadores, mientras que la propaganda republicana exhibía el racismo más inmisericorde, explotando en su favor todos los mitos nacionalcatólicos contra la *segunda invasión* de España por los *moros*. Escribía Hughes:

“La mayoría de los voluntarios afroamericanos que atendieron al llamamiento de la Internacional Comunista en 1936 y acudieron a combatir contra las fuerzas fascistas de Franco en la guerra civil española fueron inspirados no solo por ideales socialistas y antiimperialistas, sino también por una conciencia panafricanista que estimaba la España islámica como una época gloriosa en la que la civilización africana se había extendido a Europa. Inspirados en el pasado árabe, estos combatientes negros albergaban la esperanza de rescatar una España tolerante y pluralista de las llamas del fascismo europeo. Muchos se quedaron estupefactos por el empleo que hacía Franco de tropas moras en su cruzada anticomunista, por el furibundo racismo antimusulmán de las fuerzas republicanas y, más en general, por cómo el moro y las relaciones históricas de España con el mundo islámico parecían ser tan centrales en una guerra civil que se libraba claramente por razones domésticas” (cit. en Aidi, 2006, p. 67).

Edward Said señalaba la dificultad de aplicar el análisis desarrollado en *Orientalismo* a España, donde el islam, decía, no es totalmente un *otro* distante con el que se establece una relación imperial, sino también una parte sustancial de la cultura española. Said reconocía lo precario de sus conocimientos sobre Al-Ándalus y lo limitado de sus fuentes (Américo

3. PLURAL

Castro y Juan Goytisolo), que le llevaban a afirmaciones algo extremas como que “el islam y la cultura española se habitan mutuamente en lugar de confrontarse con beligerancia” (Said, 2008, pp. 9-10). Es innegable que lo árabe, lo islámico, lo *oriental* o lo *moro* 1/ poseen en el caso ibérico unos rasgos de familiaridad y vecindad (aunque no siempre bien avenida) inexistentes en los contextos coloniales estudiados por Said. En España siempre es discutible hasta qué punto el *otro* (magrebí, musulmán, etc.) no es una cierta versión de uno mismo; de ahí que la historiografía de Al-Ándalus sea más conflictiva que la de cualquier otro periodo de la historia peninsular y esté tan lastrada por posicionamientos políticos del presente. Sin embargo, esa familiaridad no solo es perfectamente compatible con una relación imperial, sino que de hecho, en algunos momentos, ha sido utilizada para legitimarla. Barbara Fuchs (2011) o el propio Goytisolo (1981) han mostrado cómo, desde que los Reyes Católicos y los Austrias emprendieron la liquidación de la herencia andalusí, maurofobia y maurofilia han convivido en una relación de complementariedad, dándose el relevo según las conveniencias del contexto. La imagen del *moro* violento, depravado y fanático coexiste con otra, a menudo formada con clichés complementarios –valiente, sensual, idealista–, que puede usarse para justificar la hostilidad hacia el primero. Estos dos arquetipos se combinan, además, con la dimensión espacial del *aquí* y el *allí*, puesto que, en definitiva, históricamente el moro pertenece a las dos orillas del Estrecho. Lo usual es que el moro bueno –el buen abencerraje 2/, siguiendo el modelo literario– corresponda a *nuestra* orilla y el malo a la de enfrente, pero no siempre se ha resuelto de este modo.

Obviamente, no es posible desgranar aquí las múltiples coyunturas a las que esto da lugar y cómo evolucionan históricamente. Remito para ello a obras como las de Eloy Martín Corrales (2004) o Josep-Lluís Mateo Dieste (2017). Lo que sí voy a intentar es mostrar algunas de las implicaciones que han tenido estas ambivalencias en la historia colonial y poscolonial española y cómo se articulan, a veces de manera sorprendente –como en la anécdota que abre este artículo–, tanto con los posicionamientos políticos como con la geometría variable de las líneas abismales que fundamentan la colonialidad.

La *guerra de África* de 1859-1860, que inauguró la penetración colonial española en Marruecos, reactivó una dialéctica de lucha contra el *moro* que estaba adormecida. El imperio español y el marroquí se habían tratado durante largo tiempo de tú a tú, pero a mediados del siglo XIX las diferencias militares y económicas favorecían al primero, o lo que

1/ Aunque en la actualidad suele tener connotaciones despectivas, utilizo a lo largo del texto este término histórico que engloba de manera difusa lo islámico, lo andalusí, lo árabe y lo norteafricano, y que creo que sigue vigente en el imaginario social.

2/ El abencerraje es un personaje literario del siglo XVI que encarna a un *caballero moro* ideal, con virtudes asimilables a las de la nobleza castellana y que, por tanto, subraya a la vez la no asimilabilidad de la masa de *moros* realmente existentes, los moriscos.

quedaba de él. La guerra fue una oportunidad para que el incipiente Estado liberal español se identificara con la libertad, la civilización y el progreso, y recuperara al tradicional antagonista *moro*, ahora reconstruido de acuerdo con las lógicas ilustradas, evolucionistas y racialistas: atrasado, bárbaro, irracional, déspota. La colonización de Marruecos se convirtió en un elemento central de la política española al final del siglo, cuando la independencia de las últimas colonias hizo que la burguesía española buscara desesperadamente tener un lugar en el reparto de África y especialmente en Marruecos. Los discursos coloniales combinaban o alternaban la maurofobia y la maurofilia en función de lo que requiriera el contexto. Si los *indígenas* (categoría racial inferiorizante que englobaba, salvo excepciones, a todos los no europeos) se resistían a ser *pacificados*, como ocurrió entre 1909 y 1927, emergía todo el catálogo de estigmas que denotaban crueldad, fanatismo y lascivia, y desde luego la más absoluta alteridad. Los conservadores podían invocar entonces el testamento de Isabel la Católica, que exhortaba a continuar en África la lucha contra el infiel. Por el contrario, cuando se quería justificar de un modo más amable la legitimidad de la colonización, los liberales sacaban a relucir la historia de Al-Ándalus, las similitudes culturales y geográficas y los lazos históricos y se apelaba a la *comunidad de raza* entre españoles y marroquíes, de acuerdo con la cual los primeros serían una especie de hermanos mayores, pero hermanos al fin y al cabo, de los segundos. Hay que señalar que el colonialismo español hizo un uso particular de la noción de raza, que por lo demás tampoco tenía un significado unívoco en todos los contextos coloniales.

La idea de que, como heredera de Al-Ándalus, España no podía sentirse extranjera en Marruecos es tanto más curiosa teniendo en cuenta que la construcción del Estado-nación español se basa justamente en la negación de las raíces islámicas y judías y que la ideología nacionalcatólica, forjada con esfuerzo desde el siglo XVI, fue hegemónica, por no decir oficial, durante todo el periodo colonial, incluido el republicano. Como lo sigue siendo hoy. No obstante, el discurso colonial consiguió hacer compatibles ambas cosas bajo la noción de *España musulmana*, que funcionó hasta extremos insólitos hoy en día: existieron por ejemplo proyectos para des-cristianizar la Mezquita de Córdoba y convertirla en lugar de memoria o incluso permitir en la misma el culto islámico. Así lo propusieron desde los primeros andalucistas, liberales, que trataban de atraerse el favor del nacionalismo árabe y panislámico, hasta sectores del propio régimen de Franco en pleno fervor de *amistad hispano-árabe* tras la guerra civil. Pasando por sendas propuestas presentadas en las Cortes de la República (por el PSOE e Izquierda Republicana, respectivamente). También sirvió para que proliferaran las instituciones y programas dedicados al estudio de Al-Ándalus y a la cooperación con el mundo árabe. Más aún, la lógica colonial permitió más tarde que los *indígenas* marroquíes, saharauis o guineanos tuvieran procuradores en Cortes o que un marroquí llegara

3. PLURAL

a formar parte de la cúpula del régimen como capitán general de Galicia y Canarias **3/**.

La reivindicación del pasado también ayudaba a las taxonomías coloniales. Los judíos, en Marruecos, fueron elevados por encima de la categoría de *indígenas* por su origen sefardí (aunque Francia hizo otro tanto en sus colonias). En cuanto a los *moros*, sobre todo después de la enconada resistencia que había presentado el Rif, los descendientes reales o supuestos de andalusíes y moriscos y los *árabes* eran tenidos por más civilizados y cercanos que los campesinos *bereberes*, a los que se presentaba como bárbaros y sanguinarios (en Argelia, Francia elaboró el relato opuesto). Estas taxonomías ayudaban a la justificación de la violencia colonial, en la que se empleaba a las propias tropas *indígenas*, cuyos excesos inducidos (pillaje, violaciones, crueldad) podían justificarse por el primitivismo tanto de los victimarios como de sus víctimas.

Sin embargo, la lógica de la violencia colonial también se extrapoló a la península durante la revolución de Asturias y la guerra civil: la violencia desbocada de las tropas de Marruecos (legionarios y regulares) contra una parte de los propios habitantes de la metrópoli representó una inversión momentánea de las jerarquías coloniales y puso a prueba los posicionamientos anticolonialistas y antirracistas. Debe tenerse en cuenta que

... la lógica de la violencia colonial también se extrapoló a la península durante la revolución de Asturias y la guerra civil

las lógicas racialistas eran también de consumo interno: la frenología, por ejemplo, servía para estudiar a los pueblos primitivos, pero también se aplicaba a las clases peligrosas locales, incluidas determinadas

categorías políticas (recuérdense las *investigaciones* de Vallejo-Nájera sobre la degeneración de la raza española con los presos políticos de posguerra). La propia noción de lo *moro* como versión deforme de lo español era de uso corriente tanto en la cultura popular, donde designaba lo extraño, lo atrasado, lo atávico, etc. —compárese con el actual *Españistán*—, como en el lenguaje político. Onésimo Redondo, cofundador de las JONS, identificaba el comunismo con el islam y el anticomunismo

con la Reconquista: “No le falta, para acreditar la semejanza, ni el concurso fanático de hordas mesiánicas aficionadas a la guerra tumultuosa, sedientas de placeres y de victorias vengativas, gustosa de la violencia sanguinaria”. Así, no era extraño que fueran particular-

3/ El teniente general Mohamed Mizzián, rifeño, es un ejemplo de las ambivalencias coloniales. Además de figura destacada de la guerra civil y amigo personal de Franco, participó dos veces en la pacificación a sangre y fuego del Rif: una como oficial del ejército colonial español y otra como mariscal de campo en el Marruecos independiente.

mente proclives a la conflictividad social “las provincias del sur, donde la sangre mora perdura en el subsuelo de la raza” (Redondo, 1939: 58-59). Análisis similares se venían haciendo desde el siglo anterior con el bandolerismo o el anarquismo. Con estos parámetros, era perfectamente posible *indigenizar* la disidencia política de la metrópoli y *pacificarla* con una violencia similar a la empleada contra los indígenas. De hecho, existió en las filas republicanas esta idea de que el fracaso de la República había convertido a España en un Estado fallido, como Marruecos, y la guerra no era otra cosa que el inicio de la conquista y del reparto colonial que espera a todas las “*naciones muertas*” (Reparaz, 1937).

Con la llegada de tropas marroquíes para reprimir la revolución de 1934 en Asturias resurgieron todos los estigmas que se habían utilizado durante la guerra del Rif, con dos añadidos. Por un lado, se mezclaron con la retórica de la Reconquista y la exaltación de los mitos del nacionalismo español, debido al poder simbólico que tenía la presencia —el *regreso*— de los *moros* a las tierras de don Pelayo. Por otro, esos estigmas y esos mitos fueron profusamente utilizados por la propaganda de izquierdas, prefigurando lo que ocurriría durante la guerra civil. Una década antes, las organizaciones del movimiento obrero, y sobre todo los anarquistas, habían explotado políticamente el rechazo popular a la guerra en Marruecos. El anticolonialismo de la izquierda constituía ante todo un recurso para la confrontación política y las secciones o agrupaciones de los partidos y sindicatos en Marruecos funcionaban básicamente como una prolongación de la política nacional. La llegada de la República defraudó las expectativas anticoloniales marroquíes: el nuevo régimen no solo fue continuista, sino que en muchos aspectos amplificó la penetración colonial (ocupación del Sahara occidental y de Ifni) y la represión contra el nacionalismo local (la manifestación del 14 de abril en Tetuán fue reprimida a tiros por las tropas indígenas). Es cierto que la República tuvo gobiernos de diverso signo, pero también es verdad que, en general, la inestabilidad que caracterizó toda la etapa fue un acicate para que las organizaciones de izquierdas, que se habían mostrado críticas con la política colonial desde la oposición, fueran ahora más cautas. Dos factores pesaron especialmente en estas nuevas posiciones: el temor a contrariar al ejército y el cuidado en no hacer nada que chocara con la política del Protectorado francés, ya que Francia era una de las grandes aliadas de la República. Ni siquiera en plena guerra civil las autoridades republicanas fueron capaces de secundar los diversos planes de sublevación en Marruecos, que habrían podido destruir la retaguardia franquista, por temor a cuestionar el *statu quo* colonial. Mijaíl Koltsov, que se cuidaba mucho de criticar a la República en las crónicas que mandaba a *Pravda*, escribía sin embargo:

“Los propios republicanos son también culpables en mucho. A los combatientes nada dicen del estado de ánimo de los

3. PLURAL

rifeños movilizados. Los milicianos ven en los moros enemigos irreconciliables. En los círculos madrileños –incluso en círculos sumamente destacados– aún se mantienen actitudes colonialistas. ¿Por qué el gobierno del Frente Popular no ha proclamado la autonomía de la provincia africana, por lo menos en la misma medida en que son autónomas otras regiones nacionales de España?” (Koltsov, 2009: 121-122).

Durante la República, el poder en Marruecos siguió en manos de los militares africanistas y sus redes clientelares. Fue el propio Franco quien, como en un ensayo de la guerra civil, dirigió, entre bastidores, la represión en Asturias. Dos años escasos después, la participación de decenas de miles de soldados marroquíes en el golpe de Estado provocó un reparto de los elementos del discurso colonial entre ambos bandos. La propaganda republicana explotó, con pocas excepciones, toda la batería de clichés que asimilaban al *moro* con la barbarie y la anti-España. En las filas del fascismo y el tradicionalismo, por el contrario, se exaltaban la hermandad y la historia común de España y Marruecos, llegando incluso a afirmar una comunidad de fe entre católicos y musulmanes frente al ateísmo rojo. En la *cruzada* franquista, los *moros* se convertían en cruzados, y los rojos tomaban su lugar como *moros*.

La imagen del *moro* fue central en la propaganda republicana por el rédito que de ella podía extraerse como elemento útil a la construcción del *nosotros* republicano frente al *otro* fascista. En una guerra civil resulta siempre más compleja la demonización del enemigo, imprescindible para justificar su eliminación simbólica y física. Por eso ambos bandos se afanaban en presentar al otro como extranjero –marioneta de la masonería y el comunismo internacionales en un caso; marioneta de Alemania e Italia en otro– y en ese punto la figura del *moro*, encarnación histórica de la alteridad en el discurso nacionalista español, prestó un gran servicio a la propaganda republicana. Hoy resulta insólito, pero la República reivindicó personajes y motivos fuertemente asociados al pensamiento reaccionario y católico como los de la reina Isabel y el cardenal Cisneros, el Cid (al que se exaltaba en el propio *Himno de Riego*), don Rodrigo, don Pelayo y hasta la Virgen de Covadonga. El mito de que los fascistas habían prometido a sus tropas una nueva conquista de Al-Ándalus, que tanto se parece al repertorio islamófobo actual, también era habitual en la propaganda republicana. La línea del frente se convertía así en una auténtica frontera civilizacional. Escribía Luis Pérez Infante en su elegía a Durruti (cit. en Caudet, 1978: 85):

¡Quién dijera, Manzanares,
pequeño río sin agua,
que tu cauce habría de ser
nuestro límite con África!

África, por supuesto, encarnaba todos los clichés mauróforos ampliamente difundidos. En su romance a Lina Ódena, dirigente de las JSU caída en el frente de Granada, el poeta del PCE Pascual Pla y Beltrán decía (cit. en Caudet, 1978: 80):

Lina Ódena está cercada,
cercada por los pinares.
Veinte moros la persiguen,
armados de veinte alfanjes.
Llevan la muerte en los ojos.
Llevan la peste en la sangre.
Pretenden viva cogerla,
para placeres salvajes.

La incomodidad que estos discursos podían generar en un sector de la izquierda –anarquistas, catalanistas y el POUM fueron más reticentes

... la maurofobia de una parte de las antiguas generaciones de la izquierda española sobrevivió a la guerra civil

a explotar repertorios españoles y racistas– pesaba menos que el rédito que se extraía de ellos. Merece la pena acercarse a la historia de Nayati Sidqi, agente palestino del Komintern que creó una *Agrupación Antifascista Hispanomarroquí*, y sus amargos desencuentros con

los dirigentes del PCE y la Junta de Defensa de Madrid 4/.

La naturaleza selectiva de la memoria histórica ha borrado todo esto, pero la maurofobia de una parte de las antiguas generaciones de la izquierda española sobrevivió a la guerra civil. Gregorio Morán (2017, p. 995) cuenta cómo Dolores Ibárruri, candidata por Asturias en las elecciones del 77, “un buen día se sintió humillada porque, reunida con los parlamentarios asturianos, no le perdonaron sus canas y se chotearon de sus referencias a don Pelayo y a Covadonga”. También el historiador tunecino Abdelatif Ben Salem (2003) cuenta cómo en una de sus primeras charlas sobre la participación de voluntarios árabes en las filas de la República hubo de hacer frente a un indignado excombatiente republicano que consideraba que reivindicar a los *moros*, por muy antifascistas que fuesen, estaba fuera de lugar.

En el bando fascista ocurrió lo contrario. La importancia de las tropas

marroquíes se tradujo en un giro de la política colonial, con concesiones inéditas como la legalización de dos partidos políticos nacionalistas mientras en la *España nacional* se

4/ Puede leerse la traducción de un fragmento de las memorias de Nayati Sidqi en Paradela, 2004 (accesible en internet). Para un relato más amplio y contextualizado, puede verse Ben Salem, 2011.

3. PLURAL

ilegalizaban todos. La insistencia en los vínculos históricos, culturales y espirituales de españoles y marroquíes se acompañaba de gestos hacia los soldados *indígenas* en territorio español que hoy encenderían los ánimos conservadores y laicistas: construcción de mezquitas y cementerios, facilidades para la celebración de festividades religiosas y otras prácticas culturales, respeto por las prescripciones alimentarias y prohibición del proselitismo católico. Incluso se fletó un barco para peregrinar a la Meca en enero de 1937, que fue bombardeado por la aviación republicana. Ese mismo año, en una suerte de prefiguración nacionalcatólica del mito de las tres culturas, Franco (1941: 33) exaltaba un glorioso pasado medieval en el que, según él, “veíanse bajo la tutela tolerante del Estado católico las mezquitas y las sinagogas acogidas al espíritu comprensivo de la España católica”. Incluso se hicieron desaparecer las imágenes caricaturescas de los marroquíes que habían circulado en los años anteriores (y seguían haciéndolo en territorio republicano) y hasta las efigies de Santiago Matamoros aplastando bajo su caballo a unos desventurados sarracenos. Ello no impidió que la cultura popular siguiera cultivando esos clichés. La política de los primeros veinte años del franquismo siguió en esa tónica. Primero, porque confiaba en ampliar su zona de influencia en África a costa de una victoria del Eje, y más tarde, porque buscó en los países árabes emergentes un apoyo frente al ostracismo al que fue sometido el régimen en las Naciones Unidas. La orientación arabófila del franquismo —a la que se dio contenido con la creación de una serie de instituciones y programas de intercambio cultural más ambiciosos que los que existen hoy, a pesar de todo— se presentó como defensora del islam contra el colonialismo europeo (!), contra el comunismo y contra el sionismo, apoyado entonces por la URSS y sus adláteres. El franquismo situaba a España como puente entre Europa y el mundo islámico, pretendiendo que su expansión exterior, al contrario de la de las grandes potencias, ni siquiera podía calificarse de colonial en la medida en que España estaba “desprovista de prejuicios raciales de ninguna clase” —decía Franco— y los españoles no podían sentirse superiores a ningún otro pueblo (Nerín y Abad, 1997, p. 12).

Con la independencia de Marruecos en 1956 y, poco después, la guerra de Ifni llegó el cambio. Se acabó la amistad *hispanomarroquí* y se regresó al estereotipo negativo del *moro* traidor (por la *desagradecida* independencia y las nacionalizaciones de bienes europeos), déspota (por la centralización del poder en torno al rey, con toda su parafernalia arcaizante) y amenazador (por los desencuentros en torno a los enclaves españoles y el Sahara, o los conflictos pesqueros). Los rasgos positivos de la *hermandad* se desplazaron entonces hacia los saharauis, inicialmente porque seguían bajo administración española, y después precisamente por ser víctimas de la ocupación marroquí. Aquí se produjo cierta unanimidad política: la izquierda había sido refractaria al discurso arabófilo del franquismo y la deriva autoritaria y expansionista del Marruecos

independiente intensificó su desconfianza hacia ese país. En cambio, se intensificó la solidaridad con el pueblo saharauí en el exilio (al menos, desde la oposición). Sería interesante pensar en qué medida la imagen positiva de los saharauis –y a veces los imazighen o *bereberes*– se construye todavía hoy en contraposición a la de los marroquíes (o marroquíes árabes), que llevan la carga de los viejos estereotipos.

Con el final del franquismo amainaron también los debates sobre el *ser* de España y su relación con el pasado andalusí que se habían dado en las décadas anteriores tanto en el interior del país como en el exilio. El nacional-catolicismo se fundamentaba en la idea de la Reconquista y no aceptaba por tanto como español nada que tuviera resonancias islámicas o judías. La solución para los propagandistas de la *hermandad hispanomarroquí* fue la idea de la *España musulmana*, es decir, considerar Al-Ándalus como un producto de la *raza* o del *espíritu* hispánico, solo superficialmente arabizado e islamizado y, por supuesto, claramente diferenciable y superior al resto del mundo del islam. Eso permitía sostener la existencia de una identidad común de marroquíes y españoles y, a la vez, la dominación colonial de los segundos sobre los primeros. En la diáspora es conocido el debate entre Claudio Sánchez Albornoz, representante del nacional-

catolicismo, que había ocupado varios cargos en el gobierno de la República y siguió haciéndolo en el exilio, y Américo Castro, liberal y antimarxista, defensor de la idea de las *tres culturas* (tres castas, decía él) que luego popularizaría Juan Goytisolo. Estos debates perdieron fuelle durante un tiempo, pero reaparecieron,

La inmigración marroquí reactivó desde sus inicios todos los lugares comunes sobre la *invasión* y sus peligros

renovados, con el cambio de siglo y la islamofobia. El famoso discurso de Aznar en Georgetown tras el 11M estableciendo un vínculo entre Al-Qaeda y Al-Ándalus, la lucha antiterrorista y la Reconquista, inauguró el nacionalcatolicismo del siglo XXI, expurgado de su retórica antijudía (por las alianzas liberales y neoconservadoras con el sionismo) y por tanto fundamentalmente islamófobo. La retórica de la *Alianza de Civilizaciones* de Zapatero, por su parte, recuerda poderosamente la de la *amistad hispanoárabe*, aunque se sitúa en el marco conceptual huntingtoniano de las *civilizaciones* (Occidente y el *mundo islámico*) como entidades coherentes y diferenciadas. En cuanto a la *España musulmana*, se ha reencarnado en una tesis emergente que defiende la autogénesis de Al-Ándalus y niega la realidad histórica de la propia conquista islámica del año 711. Tiene predicamento en cierto andalucismo islamófilo que parece querer marcar distancias con la orilla sur del Mediterráneo y sus habitantes.

La inmigración marroquí reactivó desde sus inicios todos los lugares comunes sobre la *invasión* y sus peligros, y no solo en los imaginarios so-

3. PLURAL

ciales, sino también en las instituciones, que son el soporte indispensable del racismo. La primera Ley de Extranjería (1985, con el PSOE) excluía a los musulmanes (marroquíes, saharauis, incluso ceutíes y melillenses, que en aquel momento vivían como apátridas...) de los colectivos preferentes para la concesión de la nacionalidad por su relación histórica con España. Aquella islamofobia incipiente sorteaba las definiciones comunes de racismo y ponía el acento en la diferencia cultural, es decir, en la dificultad que podían tener personas de determinadas *culturas* para *integrarse*. La lógica del discurso, aunque más escorada hacia la derecha, no era en absoluto ajena a los ámbitos progres, especialmente cuando se revestía de una preocupación respetable, como ocurrió con el aplaudido libro *La sociedad multiétnica*, de Giovanni Sartori. La prueba de que en todas partes se cocían habas la daba Manuel Monereo en el documental *Musulmanes y de izquierdas* (2014) ^{5/}, recordando que si bien Izquierda Unida en Ceuta y Melilla había sido favorable a la nacionalización de sus convecinos musulmanes, después mostró muchas reticencias a la afiliación de los mismos.

También fue el PSOE el que firmó en 1992 los acuerdos de cooperación con las confesiones religiosas de *notorio arraigo* para compensar y a la vez justificar los privilegios de la Iglesia católica. El islam fue declarado de notorio arraigo cinco años después que la religión judía y la evangélica. En aquellos entonces, la inmensa mayoría de los musulmanes de España eran o bien habitantes de Ceuta y Melilla o bien inmigrantes. Pero el islam fue representado en las negociaciones con el gobierno principalmente por una pequeña comunidad de españoles conversos procedentes del PCE y otros sectores del antifranquismo. El tema de los conversos levantó cierta polvareda. Sánchez-Albornoz clamaba contra esos *cristianos* que se degradaban a sí mismos queriendo ser *moros*, mientras que, al contrario, algunos de aquellos nuevos musulmanes decían estar bajo colonización cristiana. Quizás el ejemplo más original fuera el de experiencias como Liberación Andaluza, organización *anticolonial* que reivindicaba el islam como fundamento de la identidad del pueblo andaluz. Liberación Andaluza fue acusada de ser una quinta columna de Irán y Libia y desapareció tras un largo acoso policial y mediático en 1989.

El paso de *moros* a *musulmanes* se empezó a verificar con el cambio de milenio y responde a la lógica culturalista de la islamofobia, aunque ya en la época colonial la adscripción religiosa era un elemento central de clasificación de las poblaciones colonizadas. En realidad es como si las lógicas comunitarias premodernas, basadas en la fe, hubieran atravesado la Modernidad para reaparecer plenamente en nuestra época, con la idea de *integración* ocupando el antiguo lugar del bautismo. Al fin y al cabo, la expansión de la fe católica seguía una lógica universalista

tan evidente para sus valedores como la de la ilustración o la civilización.

^{5/} Emitido en Hispan TV. Puede encontrarse en Youtube.

En conclusión, el inconsciente colectivo sobre el *moro* es multisecular, pero eso no significa que sea unívoco, ni en sus contenidos (es decir, se dan continuidades, discontinuidades y reelaboraciones según los distintos contextos de producción), ni en las asociaciones que establece, ni en los intereses políticos que subyacen en cada caso. Existen ambigüedades y paradojas como las que hemos visto, y otras más de nuestro tiempo. Entre estas últimas, por ejemplo, el riesgo de que la lucha contra la islamofobia y otros antirracismos contribuyan a reproducir las mismas lógicas culturalistas que critican (obviando a menudo los conceptos antirracistas de heterarquía e interseccionalidad, que apuntan a la multiplicidad de resortes de alterización e inferiorización). O también el riesgo de fragmentación de las resistencias en comunidades y liderazgos susceptibles de traer a la memoria las taxonomías coloniales y sus *notables*. Es esencial también tener en cuenta que los estereotipos racistas siguen siendo transversales al espectro político y, por tanto, constituyen un activo susceptible de ser capitalizado por cualquiera, también por algunos de los experimentos más reaccionarios de reconfiguración de la izquierda.

Daniel Gil-Benumea es activista social y profesor de Estudios Árabes e Islámicos en la Universidad Complutense de Madrid

Referencias

- Aidi, H. (2006) "The Interference of Al-Andalus: Spain, Islam and the West", en *Social Text*, vol. 24, n.º 2 87, pp. 67-88.
- Ben Salem, A. (2003) "La participación de los voluntarios árabes en las Brigadas Internacionales: una memoria rescatada", en González Alcantud, J.A. y otros (eds.), *Marroquíes en la guerra civil española: campos equívocos*. Barcelona: Anthropos/Diputación Provincial de Granada/Fundación Euroárabe, pp. 111-131.
- Ben Salem, A. (2011) "Nayati Sidqi, un internacional palestino en el Madrid de la guerra", en Gil Flores, D. (ed.), *De Mayrit a Madrid: Madrid y los árabes, del siglo IX al siglo XXI*. Barcelona/Madrid: Lunwerg/Casa Árabe, pp. 136-145.
- Caudet, F. (comp.) (1978) *Romancero de la Guerra Civil*. Madrid: Ediciones de la Torre.
- Franco Bahamonde, F. (1941) *Habla el Caudillo*. Gijón: Luz.
- Fuchs, B. (2011) *Una nación exótica: maurofilia y construcción de España en la temprana Edad Moderna*. Madrid: Polifemo.
- Goytisolo, J. (1981) "Cara y cruz del moro en nuestra literatura", en *Leviatán: Revista de Pensamiento Socialista*, n.º 4, pp. 87-96.
- Koltsov, M. (2009) *Diario de la guerra de España*. Barcelona: Backlist.
- Martín Corrales, E. (2002) *La imagen del magrebí en España: una perspectiva histórica siglos XVI-XX*. Barcelona: Bellaterra.

3. PLURAL

- Mateo Dieste, J.L. (2017) *“Moros vienen”*. Historia y política de un estereotipo. Melilla, Instituto de las Culturas.
- Morán, G. (2017) *Miseria, grandeza y agonía del PCE, 1939-1985*. 2.^a ed. Madrid: Akal.
- Nerín, G. y Abad, G. (1997) “Mito franquista y realidad de la colonización de la Guinea española”, en *Estudios de Asia y África*, vol. 32, n.º 1 (102), pp. 9-30.
- Paradela, N. (2004) “Nayati Sidqi: recuerdos de un comunista palestino en la guerra de España”, en *Nación Árabe*, n.º 51, pp. 137-152. <http://www.nodo50.org/csca/na/na52/na52-cultura.pdf>.
- Redondo, O. (1939) “El regreso de la barbarie”, en Aparicio, J. (comp.), *JONS*. Madrid: Editora Nacional.
- Reparaz, G. (1937) “Situación militar y diplomática de nuestra revolución”, en *Solidaridad Obrera*, n.º 1483, p. 2.
- Said, E.W. (2008) *Orientalismo*. 2.^a ed. Barcelona: Random House Mondadori.



4. RAZA, CLASE, GÉNERO. DESCOLONIZANDO A LA IZQUIERDA

Sus brújulas, nuestros naufragios

Omar Slaouti

■ El Viejo Continente convoca las horas tenebrosas de un pasado que nunca se fue. Modernidad occidental obliga, condenando al limbo de nuestra memoria colectiva el hecho de que la prehistoria del racismo nació en esta tierra europea.

Cinco siglos; son muchos estos cinco siglos. Pero cinco siglos de esclavismo y colonialismo legitimados por esa invención de las razas y de su jerarquización, son la humanidad partida en dos, por la mitad, para la eternidad. Rechazados a los arrabales de Occidente, más allá de las fronteras del Ser, los hombres y mujeres que, sin embargo, huyen de los

desórdenes creados por este mundo de valores civilizatorios santuariados, resisten con su plena humanidad. El *Aquarius* no es un barco dominado por el principio de Arquímedes, al que un empuje ascendente mantendría en nuestra línea del horizonte. No es más que la gravedad de una dignidad afirmada que aplasta con todo el peso de hombres, mujeres y niños la mirada condescendiente de los poderes del dinero, de la política, de los saberes. Ellos y ellas resisten a otro principio, en este caso político, que impone mediante un empuje racional descendente un destino trágicamente mortífero.

En 2018, una persona refugiada de 18 años se ahogó en el Mediterráneo. Son las manos de los jefes de Estado europeos las que empujan para que cada uno de esos cuerpos permanezca bajo la superficie. Dos veces y media más que el año precedente. En parte debido al menor número de salvamentos en el mar por el hecho de que los puertos rechazan a los barcos de las ONG. Cinco siglos de barbarie y cinco días de concertación intergubernamental para repartirse las 141 personas del *Aquarius*. Esto no deja de recordar el destino de los judíos que huían del nazismo en Alemania y Austria. En la conferencia intergubernamental convocada en Evian en 1938, que reunió, entre otros, a dirigentes europeos, los argumentos racistas que se formularon para no acogerlos resuenan hoy con la misma intensidad. Aquel areópago de dirigentes pretendía que la población de sus respectivos países no estaba dispuesta a acogerlos, reconociendo de hecho que la ola antisemita también los había arrastrado a ellos, que por lo demás no contaban con las infraestructuras necesarias, y finalmente que ellos no eran responsables de su migración. He ahí la famosa modernidad occidental que, según se dice, se caracteriza por un proceso de racionalización.

Pero en realidad el número de refugiados importa poco, parece que es la aspiración de aire la que hay que evitar. Qué importa que millones se ahoguen por culpa de las políticas dictadas por el FMI, el Banco Mundial, los consejos de administración de las multinacionales y sus séquitos de guerras imperiosamente civilizadoras. Al mismo tiempo, los más *realistas* de nuestros políticos, porque es así como se llaman los *realistas*, se compadecen con el mundo que brama de dolor y hablan. Hablan con una voz que choca con cada palabra: “Por supuesto, hay que ser humanista, pero no podemos acoger toda la miseria del mundo”. Lo dicen con una mano en el corazón. Con la otra mano hacen todo lo que pueden para infligir toda la miseria a este mundo, el del Sur global.

En cuanto al resto del mundo, el del Norte, no hacen más que explotarlo según las reglas *aceptables* de la decencia necesaria para renovar los mandatos políticos. Hasta el punto de que en Francia una de cada cinco personas sufre desnutrición y la situación es todavía más grave en numerosos países europeos. Y si su *gente*, por retomar el vocablo de quienes renuncian a ver al pueblo, refunfuña y se resiste a pagar la crisis, no dudan en infundir miedo. Construyen y señalan con el dedo a

3. PLURAL

los *enemigos interiores*. Llamam a cazarlos a ellos y a los sin papeles, a los migrantes, a los morenos y a los musulmanes de pañuelo y barba, y de este modo cosechan confianza y votos, no solo ni prioritariamente de los más pobres, de los menos instruidos, sino también de las llamadas clases medias y altas. Los responsables políticos de nuestras sociedades modernas siguen siendo cazadores-recolectores.

La barbarie civilizadora: de la captación de tierras a la captación de cuerpos

Una modernidad neoliberal, capitalista e imperialista que hoy no se carga de moral más que ayer. No es inmoral, es simplemente amoral. Si la modernidad según Max Weber es la racionalización, entonces hay que admitir que la racionalización es el desengaño del mundo. Y qué importa que Billie Holiday llore los frutos extraños que siguen colgando de los árboles de su modernidad. Qué importa que las crisis económicas, ecológicas y sociales que segrega esta modernidad afecten a los más indigentes, en primer lugar a los del Sur global, después a los del sur del

Los responsables políticos de nuestras sociedades modernas siguen siendo cazadores-recolectores

Norte y finalmente a todos los pueblos. Qué importa si para mantener e incrementar todavía más las desigualdades hace falta reducir a mujeres y hombres, culturas y civilizaciones a un cemento social para soldar a los demás pueblos de Occidente a los que habrán enseñado el

miedo. Qué importa que al final sea el odio a nuestros cuerpos de negros, de árabes, de gitanos, que sea el odio al islam y a las personas que se prosternan cinco veces al día, el que tenga sentido para quienes a la vuelta de todas esas crisis pasan por una crisis de sentido.

Así es como el racismo se estructura y se vuelve sistémico en estas sociedades tan modernas. Los textos de las leyes racistas y los llamamientos al asesinato se corresponden con los platos demasiado vacíos de los pueblos expoliados. Hoy, una ola proteiforme de corrientes de extrema derecha llega al poder en este viejo continente. La asilvestración de Europa está aquí. Sí, Fanon tenía razón. Suecia, ejemplo de modelo social donde en realidad estallan las desigualdades, acaba de pintar de color pardo los debates políticos a derecha y a izquierda, con una extrema derecha fuerte. En Italia, la extrema derecha participa en un gobierno de coalición con la derecha extrema. También es el caso de Austria, de Bulgaria, de Finlandia. En Francia, la extrema derecha estuvo presente en la segunda vuelta de las elecciones presidenciales. En Alemania, la AfD ocupa cada vez más escaños en el *Bundestag*. Y al otro lado del océano, Trump ya aspira a un segundo mandato.

Y con un cinismo que no conoce límites, he aquí que parlamentarios europeos al servicio de instituciones liberales que orquestan las igualdades

sociales, raciales y de género, y los editócratas, hasta ahora inspirados por la tinta parda, hacen ver que se inquietan a la vista de los resultados electorales de esos partidos. No porque sean abiertamente neofascistas, sino porque amenazan con desestabilizar esas mismas instituciones que los han puesto en el mundo. Pero pueden estar tranquilos: en todo Occidente, y a pesar de su discurso antisistema artificial, esos partidos son profundamente neoliberales.

Esta es por cierto la razón de que todas las organizaciones de derechas e incluso socialdemócratas europeas, que han llevado a cabo su conversión inmundada en adeptos del capitalismo sin trabas, vean en esa extrema derecha su propio futuro. Si para asegurar el mercado y el poder político hay que convocar los relentes nauseabundos del colonialismo con su escala de graduación de la humanidad, entonces actúan. En la Hungría de Viktor Orbán es imposible diferenciar la derecha de su extremo; también es el caso de Polonia e incluso de Bélgica, donde la Alianza Neoflamenca (NVA), que ha abrazado a su derecha a los *pueros* del Vlaams Belang, se ha unido en el Parlamento al grupo de los Conservadores y Reformistas Europeos (CRE).

Entonces, ¿cómo hacer frente a este *tsunami* programado? En el seno de la izquierda antiliberal, nada es más incierto. En Eslovaquia, la gobernanza está bien asegurada por una coalición entre un partido de izquierda, el SMER –afiliado al Partido Socialista Europeo, pero que hizo su campaña abiertamente con una orientación antiliberal–, con los fascistas del SNS y los nacionalistas del HZDS. Los primeros proponen concentrar a todos los gitanos en un único campamento y los segundos son conocidos por sus privatizaciones opacas.

Si por lo visto es la hora de los populismos, ya sean de derechas o de izquierdas, sería absurdo meterlos en el mismo saco, no en vano las realidades históricas los oponen frontalmente. Aun así, ciertos discursos, como el de Sarah Wagenknecht, presidenta del grupo parlamentario alemán de la izquierda radical *Die Linke*, producen escalofríos: “La migración de mano de obra se traduce en una mayor competencia en torno a los puestos de trabajo, particularmente en el sector de los bajos salarios. Es comprensible que las personas afectadas tengan miedo. Tampoco hay un número ilimitado de viviendas, sobre todo cuando quedan pocas que sean asequibles” (revista *Focus*, 19 de febrero de 2018). Acaba de lanzar, el 4 de septiembre de 2018, el movimiento *Aufstehen* (En pie) para poner fin a “la buena conciencia de izquierda sobre la cultura de la acogida” y “esos responsables que viven lejos de las familias modestas que luchan entre ellas por su parte del pastel”.

El pensamiento perezoso podría verse tentado de poner un signo de igualdad entre este movimiento de izquierda radical y la extrema derecha desde el punto de vista de la relación con la alteridad. Esto sería sin duda un error, ya que divergen fundamentalmente sobre el concepto de raza. Sin embargo, habrá que comprender lo que subraya

3. PLURAL

el filósofo Hourya Bentouhami-Molino: también existe un racismo sin raza, un racismo diferencialista. Es decir, un racismo que legitima las desigualdades de derechos en virtud de las diferencias, pasando así del derecho a la diferencia que reivindicamos a la diferencia de derechos que condenamos. Todo el mundo comprende la lógica que se deriva de ello, a saber, esta exhortación a lo que se llamaba asimilación y que se llama integración desde la descolonización. Nos dicen: “Si queréis los mismos derechos, tendréis que renunciar a vuestras diferencias”.

La declinación concreta de esta lógica es la ley de 2004 [en Francia] que estigmatiza y con ello inferioriza legalmente a las mujeres que llevan un pañuelo en la cabeza. Pierre Tévanian, profesor de filosofía, resume muy correctamente este racismo cultural o diferencialista: “El racismo es en el plano conceptual la incapacidad de pensar juntos la igualdad y la diferencia”. Si este pensamiento perezoso toma atajos

... esta etnicización de las cuestiones sociales está en el orden del día y amenaza a la izquierda en su conjunto

queriendo pulir todos los resortes del racismo, hay que entender que al final se trata de racismo en todos los casos y por tanto condenable sin apelación.

El pensamiento amnésico no nos resulta más útil, en particular para com-

prender el racismo en los partidos de izquierda. Basta contemplar la historia de los socialistas en Francia: mayoritariamente opuestos a la condena de Dreyfus en la cámara de diputados, favorables a la guerra y, prácticamente todos, asociados a la Unión Sagrada en 1914, petainistas con 170 diputados socialistas que casi todos votaron a favor de otorgar plenos poderes a Pétain en 1940 y colonialistas en todo momento; por ejemplo con Guy Mollet, secretario de la SFIO (Sección Francesa de la Internacional Obrera) y jefe del gobierno que a partir de 1956 intensificó la represión en Argelia, incluido el recurso a la tortura. Entre ayer y hoy, de Jules Guesde, Marcel Sembat, Paul Faure, Guy Mollet a Manuel Valls, existe una continuidad sin fisuras. Este último podría haber sido contrario a la condena de Dreyfus en su época, como es abiertamente islamófobo en la actualidad. No cabe duda de que es el hijo legítimo de esta historia de la izquierda. En cuanto a la Primavera Republicana que creó, asume sin problemas la idea de que el peligro principal en estos momentos no radica en la explosión de las desigualdades sociales, el desastre ecológico o el peligro pardo, sino claramente en la civilización arabo-musulmana. Un enfoque culturalista que divide, esencializando y jerarquizando las civilizaciones. Es sin duda esta etnicización de las cuestiones sociales la que está en el orden del día y que amenaza a la izquierda en su conjunto.

El racismo respetable de la izquierda

Y ni siquiera la propia izquierda radical está a salvo de tales posturas, hasta tal punto su modo operativo está infectado por lo que Saïd Bouamama llama “el racismo respetable de la izquierda”. Este sociólogo y militante debía intervenir, por cierto, en la Universidad de Verano de la Francia Insumisa, aunque la insumisión tiene sus límites: lo quitaron del programa a la vista de sus posiciones decoloniales y de su exigencia innegociable de plena autonomía del campo del antirracismo político, eso que algunos, por comodidad de espíritu, llaman *comunitarismo*, con todos los estigmas que arrastra este vocablo. No obstante, habrá que escuchar a nuestras voces disonantes. No tanto para descolonizar a la izquierda, porque arriesgarse a ello sería reconocer que la izquierda sigue siendo un molde perfecto para forjar nuestras conciencias y bregar por construir una sociedad igualitaria a pesar de algunos infortunios en el ámbito de la relación con la alteridad.

Para ser sinceros, la ambición que podría ser la del campo del antirracismo político, como tal vez de determinadas corrientes del feminismo, consistiría en romper todos esos moldes de la emancipación humana en que una mayoría aplastante de la humanidad ha sido ignorada y lo sigue siendo. La paradoja estriba en que demasiadas personas que se reclaman del anticapitalismo olvidan demasiado a menudo que el ascenso y el desarrollo del capitalismo en Europa están estrechamente ligados a la deportación histórica de 12 millones de personas esclavizadas, al colonialismo subsiguiente y después al neocolonialismo.

Frantz Fanon nos dijo que no hay colonialismo sin racismo, y nosotros añadimos con él que no hay capitalismo sin racismo. Por tanto, toda organización anticapitalista ha de ser una organización que asuma el antirracismo político y no simplemente un antirracismo moral de fachada. Por cierto que es hora de acabar con ese antirracismo moral, para el que el racismo no es más que el miedo al otro en nombre de un enfoque trivialmente antropológico. Sería por tanto meramente un problema de relaciones sociales entre individuos y bastaría por tanto con mejorar el conocimiento del otro. Esta concepción del racismo es absurda y de hecho es incluso una concepción racista del racismo. El racismo no es un problema de relaciones sociales, sino un problema de la relación social de dominación. Esta relación viene estructurada por las instituciones y sistematizada en todos los ámbitos sociales.

Y a la inversa, toda organización antirracista, en el sentido político del término, tiene que asumir el anticapitalismo. No debemos reducir ni relegar a un segundo plano ninguna de las formas de opresión, ya sea el racismo, el machismo o la explotación capitalista. La postura obrerista que todavía impera en determinadas formaciones de izquierda radical llega hasta afirmar que una vez derruido el capitalismo, todas las formas de opresión desaparecerán al instante.

3. PLURAL

Pero sin duda el escollo más compartido dentro de nuestro campo social de la transformación radical sigue siendo el de la construcción totalmente etérea de un pueblo homogéneo, negando de hecho los estratos que lo componen y sobre todo las contradicciones que se derivan de los mismos en su seno. Que las mujeres y las personas racializadas de abajo estén siendo sobreexplotadas, cuando los demás están siendo explotados, que algunas y algunos no solo se vean obligados a luchar en esta relación de clase social, sino también a resistir contra las opresiones producidas por las instituciones del sistema dentro del sistema, y por tanto dentro de su medio social, esto no debe contar, porque según nos dicen: “No debemos dividir nuestras fuerzas”. Los mismos acaban voceando: “¡Mismo patrón, mismo combate!”, mientras estallan las desigualdades en el seno mismo de nuestro campo. Encima, en vez de denunciar en una lucha que nos una a todos y todas, este racismo de Estado y del capital, que otorga carta de naturaleza al trato diferenciado en función del color de la piel, hay responsables políticos, como Jean-Luc Mélenchon, que señalan con el dedo a los migrantes como la amenaza que hace descender los salarios y las conquistas sociales, tras la estela de Sarah Wagenknecht en Alemania. Parece que vienen a decir que hay que defender *primero a los nuestros*, con un lóbrego espíritu nacionalista, bien lejos de las estrofas de la *Internacional*. Para nosotros, los *nuestros* son los pueblos en lucha contra los poderes establecidos que les hacen competir en beneficio del beneficio.

Sus mitos, nuestras resistencias

Pero he aquí que los y las migrantes, sujetos políticos en movimiento, igual que nosotros y nosotras, habitantes racializados y pobres de los barrios populares, que por cierto han contribuido en buena medida a la victoria electoral de numerosos diputados de Francia Insumisa, no vivimos al borde del mundo. No somos el margen de nadie. Nuestras historias también pueden mantenerse en pie con H mayúscula, especialmente aquellas que tienen que ver con nuestras independencias. El hecho es que nuestras historias, de todas y todos, están íntimamente entrelazadas, y que, por ejemplo, el nivel de vida duramente conquistado por las luchas de los pueblos del Norte también tiene que ver con el hecho de que el capitalismo en su modo imperialista rebaja el coste del trabajo en el Sur global. Así, el internacionalismo que nos anima condena toda forma de culpabilización de unos u otros, y exige, como dice Sadi Boumama, unir a todas las personas que tienen todas las razones para estar unidas. Unidas contra todas esas políticas de Estado y del capital que nos explotan y que jerarquizan la sociedad en función del género, de la raza socialmente construida por ellas, unidos mediante la articulación de las luchas entre ellas sin invisibilizar ninguna.

No somos el margen. Un margen en el que históricamente nos han confinado tanto la izquierda como la derecha, incluso para construir mejor su propia identidad quimérica. Habrá que entender que rechazamos el lugar

que se nos asigna en esas novelas nacionales que no son más que construcciones ideológicas producidas y retomadas desde la extrema derecha hasta la izquierda radical. Es hora de deconstruir esos mitos que, aunque definidos por Roland Barthes como palabras despolitizadas, desempeñan una función perfectamente política. La Ilustración, la Revolución Francesa, los derechos humanos, las repúblicas agrupadas bajo el genérico de La República, el laicismo, el universalismo son otras tantas leyendas, muy alejadas de los procesos que constituyen. Procesos alejados de un enfoque fijo en el tiempo y en el espacio, alejados de toda forma de esencialización. Al contrario, son el producto movedizo de luchas, de contradicciones.

Sin embargo, incluso la izquierda transformadora los absolutiza. Hasta hace de los derechos humanos un valor occidental, por no decir francés. Invoca la omnipotencia de la República igualitaria, a falta de poder convocarla, faltaría más, para legitimar el genio francés, la altura civilizatoria francesa. Ayer, en nombre de esta grandeza de espíritu se esclavizaban seres *sin alma* y en nombre del universalismo se colonizaba. Hoy sigue siendo esa modernidad civilizatoria la que justifica las guerras imperialistas, el neocolonialismo de *Franciáfrica* y lo que llaman territorios de ultramar, el colonialismo en Palestina, las guerras contra los habitantes de los barrios populares, con su cortejo de muertos a manos de la policía, las órdenes de integrar a estas poblaciones de negros, árabes y gitanos, la destrucción de las identidades regionales...

Es el laicismo mitificado y descarriado que se utiliza para lanzar una cruzada contra el pañuelo y las mujeres que lo llevan. Los mismos invocan la Ilustración a pesar de sus zonas de sombra, sus presupuestos androcéntricos y racistas. Como subraya Louis Sala-Molins: “Donde leemos ‘hombre’, ‘humanidad’, ‘ciudadanía’, es de la humanidad blanca y europea de la que nos habla la Ilustración” (2009).

Al final, esta izquierda tan benevolente hacia nosotros y nosotras nos quita la ropa de sujetos políticos para a continuación podernos duchar con su paternalismo y su maternalismo. Sabe mejor lo que es bueno para nosotros y nosotras. Saben porque, para retomar la expresión de Réjane Sénac en su libro *Les non-frères au pays de l'égalité*, ellos son hermanos entre hombres y entre hombres blancos, saben qué es político y quién es político. Todos saben que porque no somos hermanos dentro de su universalismo chovinista, para retomar la expresión de Abdelmayek Sayad, no somos iguales. Henos aquí, los no hermanos y hermanas esencializadas, asignadas a diferencias particularmente sexuadas y racializadas; porque la sociedad atribuye, como escribe Joan W. Scott, un “estatuto minoritario a determinados rasgos que son propios de los no hermanos, como si estos últimos fueran la razón y no la racionalización de un trato desigual” (2002).

Finalmente, pasa que esos turiferarios del jacobinismo, que no quieren ver las diferencias si no es para justificar un trato de inferiorización, deciden en sus días más lúcidos ver en ellas una complementariedad. Incluso así, recaen de nuevo en el rechazo de las mujeres, de los negros, de los ára-

3. PLURAL

bes, de los musulmanes, de los gitanos en los márgenes de su centralidad. ¿Pueden entender que no queremos ser complementarios, y menos aún sus complementarios, sino que exigimos la Igualdad? Nada es menos cierto.

Entonces nosotros y nosotras, víctimas de opresiones específicas, decidimos organizarnos, planificar y desarrollar nuestras estrategias, entre ellas las que se basan en la autonomía de nuestras luchas. No hacemos de esta autonomía un fin en sí mismo, sino un medio para luchar con altura de miras, por nuestra emancipación y junto con otros, contra todas las demás formas de opresión y de explotación. Pero hete aquí que esto ya es demasiado para muchos de nuestros aliados. Reunirnos por nuestra cuenta, para las personas que no viven determinadas formas de opresión específica, es excluirlas. Incluso en este punto de su argumentación todavía hablan de ellos mismos, y con la arrogancia propia de su condición se presentan como víctimas. Entonces les pedimos que echen la vista atrás y vean por fin que en todas las luchas de emancipación, de los negros en EE UU, de las mujeres, de los homosexuales, la autonomía es un paso necesario cuando así lo desean los primeros o las primeras interesadas.

No obstante, si aspiramos también a la convergencia de las luchas y si esta debe materializarse concretamente, lo hará también con nues-

La izquierda radical tiene que desempeñar un papel importante si acepta deconstruir en su seno los mecanismos racistas

tros cuerpos y nuestras heridas. Incluidas aquellas que son negadas y de las que, sin embargo, sacan provecho politicastros portadores de nalgas bien blancas. A decir verdad, muchos y muchas de nosotros y nosotras se sienten apesadumbradas por lo que Enzo Traverso denomina el

ascenso de los neofascismos. Los ataques a seres humanos en Chemnitz, en otros lugares de Alemania, se reproducen por doquier en Polonia, en Italia, en Hungría e incluso en nuestra República Francesa; basta ver lo sucedido en Beaune ^{1/}, esa pequeña ciudad apacible. Somos conscientes de que el racismo estructural no es únicamente un problema de quienes son sus víctimas, sino de toda la sociedad. La izquierda radical tiene que desempeñar un papel importante si acepta deconstruir en su seno los mecanismos racistas. Pero como también somos conscientes de que únicamente las relaciones de fuerza desplazan las líneas, puede contar con nosotros para rechazar toda asignación a puestos de sujetos políticos subalternos, e imponernos

imponiendo nuestras luchas.

En recuerdo de Rosa Parks, quien el 1 de diciembre de 1955 se

^{1/} La noche del 29 al 30 de julio de 2018 dos hombres a bordo de un mercedes tirotearon con un fusil de caza a 7 jóvenes gritando: “sucios negratos”.

negó a ceder su asiento a un blanco y a sentarse en la parte trasera del autobús, lanzaremos en Francia una gran y hermosa iniciativa el 1 de diciembre, en que ocuparemos también el centro de varias grandes ciudades. Y el 30 de noviembre, porque rechazamos este sistema neoliberal y el racismo sistémico que lo gangrena, desapareceremos de las escuelas, de los institutos, de las universidades, del mundo del trabajo, de las redes sociales. Ese día, nuestras sombras serán nuestras luces. Este Nosotros/as, aquí, es un Nosotros/as político que reúne a todos y todas aquellas que condenan el racismo y el neoliberalismo.

Omar Slaouti es militante antirracista decolonial

Traducción: **viento sur**

Referencias

Sala-Molins, L.: “Le Code Noir, Les Lumières et Nous”, en Valérie Lange-Eyre (dir), *Mémoire et droits humains : Enjeux et perspectives pour les peuples d’Afrique*, Éditions d’En Bas, Lausanne, 2009, p. 38.

Scott, J. W.: “L’énigme de l’égalité”, *Cahiers du genre*, 33, 2002, p 17-41.



5. RAZA, CLASE, GÉNERO. DESCOLONIZANDO A LA IZQUIERDA

Repensando lo decolonial desde la acción feminista en el Estado español

Ángeles Ramírez Fernández, Pilar García Navarro e Inés Gutiérrez Cueli

■ Este artículo trata de discutir algunos dilemas a los que se enfrentan los feminismos, como reflexión y como activismo, en relación con las perspectivas decoloniales, para finalmente aplicarlo a la situación en el

3. PLURAL

Estado español. El objetivo no es hacer una elaboración sobre lo decolonial, que hay muchos materiales y bien interesantes, sino proponer algunas claves para construir un estado de la cuestión de los feminismos después de las críticas feministas decoloniales. Se valoran las aportaciones de la teoría feminista poscolonial y del feminismo decolonial, que han sido fundamentales en la renovación del pensamiento feminista. Se indaga en algunas cuestiones conceptuales, en su consistencia y consecuencias políticas. Finalmente se plantean algunos interrogantes que surgen a la hora de proyectar el marco teórico decolonial a la acción política feminista.

1. Las aportaciones de los feminismos poscoloniales

La teoría feminista poscolonial se reconoce como parte de los estudios poscoloniales, que aspiran a llevar a cabo una revisión crítica del conocimiento generado en Occidente sobre los lugares y las gentes no occidentales. Las feministas poscoloniales construyeron, desde universidades anglosajonas fundamentalmente, marcos que se enfrentaban al feminismo liberal, hegemónico, desvelando la posición estructural de poder desde la que este imponía

sus modelos sobre cómo debía entenderse la igualdad (Hernández y Suárez Navaz, 2008). Visibilizó el impacto que este modelo tiene en las agendas de los organismos internacionales que, a partir del paradigma del desarrollo, impulsa prácticas y discursos que reproducen una matriz colonial. Por tanto, el enfoque poscolonial no hace re-

El feminismo poscolonial supera los análisis de las representaciones orientalistas

ferencia solo al periodo inmediatamente después de la colonización, sino a una epistemología que busca una *descolonización* del conocimiento generado desde Occidente, que ha producido lo *no occidental* sobre este modelo.

El feminismo poscolonial se despliega dentro de la academia anglosajona con un doble objetivo: introducir las cuestiones feministas en las conceptualizaciones sobre el colonialismo y el poscolonialismo, así como racializar la teoría feminista hegemónica (Lewis y Mills, 2003); es decir, considerar la raza y los procesos de racialización como un elemento central en la teorización feminista. Por ejemplo, el texto *Orientalismo*, de Said, es central para entender cómo el conocimiento intelectual europeo sobre los pueblos orientales (él se centra en árabes y musulmanes/as) formó y forma parte del imperialismo europeo. Pero el texto fue fuertemente criticado por el feminismo poscolonial (Yegenoglu, 1998) por el modo en cómo invisibilizaba a las mujeres, al menos en dos sentidos: despojándolas de agencia e ignorando toda la producción femenina sobre *Oriente*. El feminismo poscolonial supera los análisis de las representaciones orientalistas, analizando las consecuencias reales de dicha orientalización sobre un sujeto político: *las mujeres del tercer mundo o no blancas*, en una denominación

posterior. Recupera y reivindica sus prácticas, consideradas como símbolo de subordinación, dependencia o sumisión por la teoría académica feminista dominante, como el sati en la India o el pañuelo entre las musulmanas, interesándose también por las relaciones entre las mujeres.

Entre los trabajos que han tenido un largo recorrido en el Estado español destaca el de Chandra Talpade Mohanty. La autora demostró cómo el feminismo académico, del que ella misma formaba parte, construía conceptualmente desde los presupuestos coloniales. Señaló cómo una parte importante de la literatura en ciencias sociales excluía y denigraba otras formas de vida de las mujeres, al considerarlas primitivas, sumisas y dependientes. Al mismo tiempo criticó los enfoques metodológicos que suponían la existencia de un sujeto *mujer del tercer mundo* oprimida y a la que era necesario rescatar a partir de programas de desarrollo. Caracterizó estas representaciones como *colonialismo discursivo*. Como explica Hernández (2014), el texto de Talpade expresó en lenguaje académico las preocupaciones y desencuentros que las mujeres pobres, indígenas o campesinas venían planteando en los movimientos políticos en América Latina: aquellas *feministas salvadoras*, que venían de la ciudad, no comprendían sus vidas y, por tanto, sus preocupaciones no tenían ninguna relevancia a la hora de elaborar las agendas políticas ^{1/}.

Estos planteamientos rescataron prácticas y modos de vida de mujeres que habían sido marginalizados desde la lectura hegemónica de la libertad y las luchas feministas. Detrás de lo que una parte importante de la investigación había nombrado como subordinación o falsa conciencia, había prácticas y modos de vida que bregaban con el poder de diferentes modos y, en ocasiones, lo confrontaban estructuralmente. Este concepto se nombró como *agencia* y autoras como Lila Abu-Lughod (1990) y Saba Mahmood (2008) debatieron sobre lo que suponía considerar resistencia a la agencia, en una discusión conceptual muy interesante y para la que no tenemos espacio en este artículo. La emergencia de esta discusión pretende darle la vuelta a la construcción de las mujeres como totalmente sometidas al poder, sin ninguna capacidad de respuesta. Evitando caer en una idealización romantizadora, Abu-Lughod advierte del peligro de adjudicar erróneamente una conciencia feminista a toda agencia y que no toda agencia es sinónimo de resistencia, mientras Mahmood sugiere no considerar la agencia como resistencia, sino como “una capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas” (p. 168, *op. cit.*). Por último, la antropóloga Aida Hernández (*op. cit.*) también pone de manifiesto la cuestión de la romantización, en este caso, de la vida indígena (o campesina o de las mujeres de los sectores populares), que parte de las propias intelectuales indígenas o de otras que no lo son, pero que comparten luchas, y que termina invisibilizando la dominación al interior de las comunidades al entronizar lo indígena, lo

campesino o lo popular como la base de un feminismo auténtico, válido para todas las mujeres.

^{1/} Ver el texto de Adlbi (2016), para el caso de los programas de desarrollo en el norte de Marruecos.

3. PLURAL

2. Los feminismos decoloniales

Los feminismos decoloniales se diferencian de los poscoloniales en que su principal objetivo es el desmantelamiento de las bases coloniales de la modernidad capitalista. Siguiendo el análisis de Aníbal Quijano de esta en términos de *colonialidad del poder*, María Lugones (2008, 2011) propone el concepto de *colonialidad de género* para señalar las limitaciones de dicho análisis respecto al sexo y género al no haber contemplado la interseccionalidad de raza/clase/sexualidad/género. La autora plantea que el sistema de género es una imposición colonial, cuya relación con la colonialidad del poder es de mutua constitución. Lugones se apoya en otras autoras (Oyewumi, 1997) para subrayar las connotaciones eurocéntricas de la categoría de género y cuestionar su uso como principio de organización social.

Aunque no todas las feministas decoloniales coinciden plenamente con los planteamientos de María Lugones sobre la invalidez de ciertas categorías para explicar la subordinación de las mujeres, sí parecen coincidir en que su uso debe hacerse de una manera inestable, contextualizada e interdependiente de otras categorías (Curiel, 2007; Espinosa, 2014).

En los últimos años, desde la producción académica los feminismos decoloniales se conjugan con otras terminologías (feminismos periféricos, disidentes, contrahegemónicos, etc.) para referirse a un abanico de

propuestas muy variadas entre sí —desde los feminismos islámicos hasta los indígenas y comunitarios— que tienen en común la impugnación del universalismo y eurocentrismo de ciertos proyectos científicos y políticos feministas, la recuperación del legado

... la novedad de los feminismos decoloniales es la incorporación de la cuestión del racismo en el centro de los debates

de las mujeres invisibilizadas por estos y la insistencia en la relación estructural entre los diversos sistemas de opresión.

En su análisis sobre el eurocentrismo existente en la producción feminista plantean como necesaria la superación de la explicación de la opresión de las mujeres atendiendo solo al género, siendo imprescindible una perspectiva relacional que evidencie la consustancialidad y la articulación entre diversos sistemas de dominación. No es que esto fuera exactamente una novedad, porque las antropólogas feministas marxistas, como Sacks o Leacock, lo plantearon a partir de los años setenta, pero la novedad de los feminismos decoloniales es la incorporación de la cuestión del racismo en el centro de los debates del movimiento feminista. Algunas feministas decoloniales como Ochy Curiel (2007) insisten en la relevancia de no entender esta perspectiva —acuñada como “interseccionalidad” (Crenshaw, 1989) y

muy popular en los círculos académicos durante los últimos años— como un sumatorio de identidades en la subordinación de las mujeres, sino como una herramienta para comprender la funcionalidad de las categorías para reforzar las desigualdades y los sistemas de dominación, así como para visibilizar los lugares de privilegio entre mujeres. Aunque las poscoloniales ya usan el concepto de interseccionalidad, son las decoloniales las que hacen bascular su crítica feminista sobre este concepto.

También cuestionan la homogeneización de los proyectos de emancipación de las mujeres. Para ello recuperan el legado de epistemologías, saberes y experiencias de mujeres subalternas —no necesariamente (auto) nombradas feministas— que han sido invisibilizadas por la *colonialidad del saber*. Estas construyen otras temporalidades y genealogías históricas que desbordan los usos metafóricos de *olas* feministas, que colocaban la historia de los feminismos en un continuum evolucionista, progresivo, encabezado por el feminismo europeo liberal.

En definitiva, los feminismos decoloniales hacen aportes muy importantes, entre los que se encuentra el reconocimiento como resistencia de muchas prácticas sociales de mujeres pobres, campesinas o indígenas, que habían sido relegadas o invisibilizadas por no corresponder con el modelo emancipatorio del feminismo liberal, recuperando las genealogías de las mujeres en el tiempo largo. Desvelan también —y la rompen en su propuesta— la triple alianza entre colonialismo, patriarcado y capitalismo, presentando un frente activista que existe en la teoría feminista poscolonial, mucho más academicista y con mucha menos proyección política. Sin embargo, también el feminismo decolonial tiene una fuerte impronta académica. Aunque cuestiona el colonialismo discursivo, su producción se realiza desde los espacios académicos a los que se adscriben las activistas. En la práctica, la universidad es considerada como una norma de prestigio, diferenciándose de lo que han sido los movimientos feministas en otros momentos históricos, donde la separación entre la academia y los movimientos feministas era más explícita.

En el Estado español, una de las activistas decoloniales más influyente es la francesa de origen argelino Houria Bouteldja. Aunque, como explicamos más abajo, no se nombra como feminista, es obligatorio mencionarla por su predicamento entre activistas que sí se reconocen como tales. Bouteldja participa en la elaboración de un manifiesto en 2005 en el que identifica un sujeto político, el *indigène*, el o la inmigrante procedente de las antiguas colonias, cuya situación social, económica y simbólica precaria señala la continuidad de las políticas coloniales y racistas en Francia. La población indígena —en un momento del manifiesto se añade el término indigenizado (*indigénisé*), con objeto de incluir la población pobre que habita *les quartiers* o los barrios periféricos de las grandes ciudades— es llamada a una manifestación que interpele al Estado y a la sociedad francesa, desde la unión de todos los oprimidos y marginados, en un discurso con claras reminiscencias de las luchas anticoloniales de los años cincuenta

3. PLURAL

a setenta. “Reprocharnos —a las mujeres *indígenas*— no ser feministas es como si a un pobre se le reprocha que no come caviar” (p. 83), dice Bouteldja, resumiendo el lugar que le da a las cuestiones feministas en el activismo. Con un discurso que resulta errático en ocasiones, Bouteldja mantiene una actitud ambigua con el feminismo, al que nombra en singular bajo la etiqueta de *feminismo blanco*. Aunque en algún momento en su discurso acusatorio admite que hay diferentes tipos de feminismo y que ella se está refiriendo al dominante, esta caracterización no ocupa un lugar central en sus textos. Declara su insatisfacción con el término feminismo decolonial, pero lo acepta en tanto que arreglo entre el feminismo y sus formas occidentalocéntricas, su penetración en el espacio no-blanco y su reapropiación por una parte de *nosotras* 2/ (las indígenas). Insiste en que aborda “la cuestión específica de las mujeres” desde su pertenencia a una “organización política decolonial que lucha contra el racismo estructural y el imperialismo”. Es decir, Bouteldja no se reconoce como feminista —ni siquiera como feminista decolonial— y, de hecho, el colectivo en el que milita, el Collectif féministe del Mouvement des Indigènes de la République (MIR), subordina la cuestión feminista a la lucha antirracista (García, 2012). Su enfoque postula que la raza es la categoría central para entender la discriminación y para luchar contra ella; por tanto, el género y la clase pasan a un lugar secundario. Para Bouteldja es el propio patriarcado colonial blanco lo que produce las relaciones de género en las comunidades indígenas. La violencia colonial la que provoca la violencia sexista en los hombres no blancos, que justamente son estigmatizados por ello (2016). Por tanto, la prioridad del feminismo decolonial sería luchar contra el racismo que sufren los hombres indígenas. Su propuesta anima a una alianza prioritaria entre los no blancos, hombres y mujeres; las luchas entonces se plantean de modo segmentado entre los indígenas y los que no lo son. Pero no es solo una segmentación, sino que las blancas son opresoras (oprimen a los hombres indígenas).

La aportación del MIR y, por tanto, de Bouteldja fue señalar a toda la diversidad de personas y grupos objeto del racismo en Francia, unificándolos y resignificando el nombre que les dio la metrópolis, *les indigènes*, postulándolos como sujeto político. Sin embargo, establece una jerarquización entre los factores de dominación; en su propuesta, la interseccionalidad desaparece y la opresión racial se convierte en eje principal, subordinando las luchas feministas a la antirracista. Sobre esta jerarquización de la raza por encima de los demás factores de dominación volveremos más adelante.

3. La recepción académica y la militante

Hasta aquí se ha reflexionado sobre la teoría feminista poscolonial y el feminismo decolonial a partir de la producción de algunas de sus autoras y temá-

ticas más relevantes, reforzando los feminismos con cuestiones que habían sido invisibilizadas o a las que no se les había prestado la suficiente atención.

2/ Es difícil saber si Bouteldja hace aquí un *nosotras* o un *nosotros*, puesto que solo hay un pronombre en francés para el masculino y el femenino.

Parece claro que el feminismo académico, ligado a la creación de los institutos de estudios de la mujer o de género, que se abren en las universidades a partir de los años noventa del pasado siglo, ha estado identificado en su mayor parte con un feminismo de la igualdad; este enfoque supone una aceptación acrítica de los valores de la modernidad, priorizando la incorporación plena de las mujeres a esta, por medio de las herramientas jurídicas para obtener la igualdad de derechos. Este planteamiento no pone en cuestión el capitalismo ni denuncia el racismo, al menos no de modo sustancial. Esta realidad se está modificando tímidamente en los últimos años, sobre todo en algunos lugares. En los debates universitarios, en general, los feminismos poscoloniales y luego los decoloniales han proporcionado un instrumento que recupera y rehabilita a las mujeres cuyas vidas y prácticas habían permanecido fuera de la reflexión feminista en buena parte de la academia. Esta interseccionalidad, que aún no tenía este nombre, como cuenta Stolcke (2017), no estaba entonces entre las prioridades de la investigación académica feminista en España, que trabajaba con marcos que situaban la subordinación de las mujeres en la división privado/público o en la maternidad.

En la penetración de los marcos decoloniales en el Estado español es importante el trabajo de difusión llevado a cabo por los académicos decoloniales, como Ramón Grosfogel, de la Universidad de Berkeley, o Boaventura de Sousa Santos, de la Universidad de Coimbra. Estos, junto con otros autores y autoras, han contribuido a la generación de un espacio de debate académico en torno a lo decolonial. Curiosamente su introducción tiene que ver con el enorme peso de las universidades anglosajonas como centros hegemónicos de producción de conocimiento, así como sus revistas, todas en inglés, que imponen temáticas y enfoques ineludibles si se quiere formar parte de ese grupo privilegiado que puede publicar. Precisamente por su implantación en las universidades de Estados Unidos, los enfoques pos y decoloniales han pasado de ser cuestiones marginales a ocupar un espacio de prestigio en este ámbito.

Paralelamente, la emergencia de una juventud universitaria de origen inmigrante, que reclama un lugar político y que es muy activa en las redes, completa un panorama que potencia esta perspectiva y señala la posibilidad de sujetos colectivos diversos o plurales.

Fuera del plano académico existen desde hace algunos años procesos de organización feministas que toman la denuncia del racismo como uno de los pilares fundamentales de su activismo. Entre ellos destacan colectivos feministas de mujeres gitanas que denuncian las desigualdades y el racismo que sufren cotidianamente, y reivindican su capacidad para hablar por sí mismas. También las trabajadoras de servicio doméstico y de hostelería, muchas de ellas de origen inmigrante, que están organizándose en sindicatos o asociaciones para demandar una mejora de sus condiciones laborales y visibilizar la importancia del trabajo de cuidados.

Esta convicción de que el feminismo solo puede ser antirracista está

3. PLURAL

presente en la actividad del feminismo crítico del Estado español al menos desde los años noventa. En este punto es imprescindible reconocer y valorar la existencia de los feminismos diversos en el Estado español: junto a un feminismo de la igualdad o liberal, con una fuerte impronta institucional, hay otro de carácter crítico (tanto el vinculado con movimientos de izquierda radical, a partir de los años setenta, integrado en la Coordinadora Feminista, como otro de signo autónomo y transfeminista surgido a partir de los noventa).

La cuestión de la diversidad de las mujeres y la alteridad cultural se abría paso en las Jornadas Feministas de Madrid de 1993, organizadas por la Coordinadora Feminista, donde la Asociación de Mujeres Gitanas Romi planteó una mesa específica sobre la problemática de las mujeres gitanas. En las jornadas de Córdoba del año 2000 se trató como tema monográfico de tres mesas tanto la cuestión feminista en otras culturas, la interculturalidad y la situación de las mujeres inmigradas. Finalmente, en las jornadas de Granada en 2009, se dedicó una mesa monográfica al tema, una parte de las ponencias inaugurales y 9 de las 93 comunicaciones y/o ponencias de las jornadas. Puesto que no se trata de una cuestión de números, sino de enfoques, hay que resaltar la presencia de una perspectiva interseccional y antirracista en el espacio de aquellas jornadas. Conviene rescatar la histórica línea internacionalista del movimiento feminista, que le lleva a participar por ejemplo en el foro de Puerto Real, organizado contra la celebración de los quinientos años de la invasión de América en 1992. El movimiento “500 años de agresión, 500 años de resistencia por la emancipación de los pueblos” celebró un foro popular en ese año en el que tuvo una importante presencia el movimiento feminista.

Coincidimos con la activista francesa Sihame Assbague en que ha habido y hay una izquierda colonial que debe descolonizarse y también que existió y existe un feminismo colonial. Pero, paralelamente, es fundamental no olvidar la genealogía de un movimiento feminista involucrado en luchas antirracistas, menos mediáticas e institucionales, pero que son la marca del feminismo anticapitalista en los diferentes territorios del Estado español.

4. Dilemas en torno a lo decolonial para la acción feminista

Lo dicho hasta ahora trata de describir y contextualizar las aportaciones de los feminismos decoloniales como una parte importante del análisis crítico feminista y como impulso para la reubicación del antirracismo en las luchas feministas. La pregunta ahora es: ¿qué ocurre cuando todas estas construcciones teóricas se llevan al activismo en los diferentes contextos?, ¿cómo se resuelve la relación del feminismo decolonial con los otros feminismos, especialmente los no hegemónicos –los feminismos no liberales– en el espacio activista? El siguiente epígrafe, que cierra el artículo, trata de discutir estas cuestiones.

Desde hace algunos años, el movimiento feminista en el Estado español está viviendo un periodo de debate, cambio y rearticulación en torno a la cuestión del antirracismo. Como propuesta de diagnóstico y de lucha, los feminismos decoloniales están participando en diferentes espacios políticos. Se han creado nuevos grupos de feministas racializadas, se reavivan debates en torno a su inclusión/exclusión en los espacios políticos y se cuestionan algunos activismos feministas por considerarlos privilegiados. Tal vez el momento de mayor discusión lo constituyó la huelga feminista de 2018, por tratarse de un acontecimiento que tuvo gran impacto en la esfera social y mediática, y por supuesto también en el seno del movimiento feminista. Al calor de este proceso de movilización surgieron con fuerza debates que ya se estaban dando en algunos espacios académicos y activistas sobre la construcción de alianzas entre grupos feministas, el *privilegio blanco*, la desigualdad en términos de identidad racial en el feminismo, quién puede tomar la palabra respecto a estas cuestiones, etc. Precisamente porque nos encontramos en un momento de discusión intensa –siempre necesaria–, nos parece fundamental plantear algunos elementos a tener en cuenta con el objetivo de contribuir al debate generado.

Como punto de partida es importante subrayar, aunque sea obvio, que debatir con el feminismo decolonial no implica desconocer que el racismo es una parte fundamental del orden capitalista, junto con el patriarcado. Tampoco discutiremos aquí el concepto de *racializada y racialización*, que asumimos en la línea de Verena Stolcke (1993). Existe un racismo sin razas, donde las diferencias culturales –ha sucedido antes con las sociales– son naturalizadas y consideradas como si fueran diferencias biológicas, que son inseparables de la persona que las porta. Ciertos grupos de personas son racializados y considerados una amenaza para la democracia y los valores de igualdad que se construyen como constitutivos de Europa. Así se genera un sentimiento de incertidumbre, acompañado de un *pánico moral*, con la idea de que esas personas contaminarán los valores democráticos y de igualdad, en una suerte de retorno de la teoría de las clases peligrosas, reforzando las bases argumentativas neoliberales. Compartimos también con el feminismo decolonial la consideración del orden racial –y patriarcal– como base del capitalismo.

Sin embargo, más dudosa es la forma en que este planteamiento está siendo llevado a la discusión en algunos espacios políticos en el Estado español. Aunque el concepto racialización hace referencia a esta biologización de la cultura e incluye cuestiones de género, de clase o de religión, lo cierto es que la apariencia física –el color de la piel, la forma de vestir, el color o tipo de pelo o su relación con la procedencia nacional–, la cuestión racial se acaba esencializando y acaba siendo priorizada como forma de lucha cuando llega a la arena política, despojada de la sofisticada construcción que tiene en los escritos decoloniales. El sujeto político no surge de la articulación, de la interseccionalidad de las esferas de dominación, sino que es

3. PLURAL

finalmente identificado de manera esencialista con esos cuerpos racializados, como receptores y también como creadores de acción, independientemente de sus planteamientos políticos de clase o de género. Como consecuencia de ello, en el espacio político la crítica se desliza desde el término *feminismo hegemónico* hasta un genérico *feministas blancas*. Así, el discurso militante decolonial en el Estado español señala que el lugar de enunciación de las personas blancas/europeas/norteamericanas les impide ver sus propios privilegios (*privilegio blanco*) y, por tanto, por definición no pueden llevar a cabo ese necesario *desenganche epistemológico*. Como no puede hacerlo, su conocimiento, su discurso y su militancia están sometidos al colonialismo discursivo que preconizaba Talpade. A partir de ese diagnóstico surgen varias cuestiones: ¿cómo se construye el sujeto legítimo para hablar en el feminismo?, ¿el ser racializadas nos ubica en un lugar político?, ¿el no serlo nos impide poder hablar o determina los temas de los que podemos hablar?, ¿no nos lleva esto a la esencialización de las posiciones?, ¿dónde se fijan los límites o características del sujeto feminista que puede tomar la palabra?, ¿deberíamos pedir ahora a algunas mujeres

... en el espacio político la crítica se desliza desde el término *feminismo hegemónico* hasta un genérico *feministas blancas*

feministas que no tomaran más la palabra?, ¿por qué en lugar de entender el campo de la representación y la discusión pública como un espacio finito en el que solamente tienen cabida un número limitado de voces, no luchamos por ampliarlo y diversificarlo al máximo?

De esta manera, estamos debatiendo políticamente con dos planteamientos: primero, que *ser* racializada sea el único lugar desde el que se pueda llevar a cabo una lucha feminista antirracista y anticapitalista; segundo, que no serlo suponga una incapacitación política y la imposibilidad de participar en ella. Porque si esto fuera así, la cuestión del feminismo decolonial ya no tiene que ver con un planteamiento político, sino con la idea, bien antigua, de que solo por *ser* se tiene un lugar en la producción de conocimiento y un espacio legítimo —y único— en la lucha política. Pero este sujeto racializado no puede pretender ser universal o totalizante, pues se fractura al confrontarse con realidades diversas, como la de las mujeres racializadas que consideran que su lucha pasa por otros tipos de organización: en torno al trabajo precario que realizan, a su condición de inmigrante o a su condición de feminista. Ser racializada no determina de forma unívoca ni una forma de lucha ni un colectivo con el que compartirla. ¿Qué pasa entonces con estas otras mujeres que son sujeto político de lo decolonial y que actúan desde otros campos/espacios políticos?, ¿se han de resignar a ser etiquetadas como aliadas de un supuesto *feminismo hegemónico*?, ¿qué ocurre con todos los sujetos que se quedan fuera y qué hacer con las desigualdades que importan menos?

La evitación del debate no resuelve los problemas políticos, sino que conduce a la inacción. Además, los feminismos se han caracterizado históricamente por su capacidad de autocrítica y de debate continuo. En este sentido, focalizar los esfuerzos políticos en una especie de hipervigilancia de las acciones y discursos de otras mujeres organizadas en el movimiento feminista o de otros movimientos sociales en lugar de fomentar la discusión colectiva pone en riesgo la riqueza del debate.

Por otra parte, al construir las alianzas y el activismo político únicamente en torno a la identidad racial –y en contraposición a otras feministas–, se puede perder de vista otros factores de desigualdad que nos atraviesan, como la clase social; pretendiendo visibilizar un eje de discriminación, se puede terminar invisibilizando otros. Se corre el peligro de que aquello que empezó siendo, bajo la conceptualización del feminismo decolonial, un movimiento por la inclusión de ciertos sujetos que se habían quedado fuera del discurso y el activismo feminista, se termine convirtiendo en una resegmentación de los espacios feministas, pudiendo dejar fuera, por ejemplo, a las mujeres racializadas y también blancas con menos recursos y vidas más precarias. Además, el énfasis en la raza –muchas veces identificada únicamente con el color de la piel, el pelo o la adscripción religiosa visible corporalmente, es decir, despojada de la perspectiva interseccional que el feminismo decolonial teórico intenta darle– relega a un segundo plano las políticas neoliberales, racistas y patriarcales que fijan y (re)producen la misma desigualdad social que se pretende combatir a partir de una especie de feminismo culturalista. Una cosa es que distintos grupos de mujeres decidan autoorganizarse autónomamente (por ejemplo, en tanto que racializadas) y otra muy diferente es construir desde ahí una segmentación que dinamite las alianzas necesarias para construir procesos colectivos ^{3/}.

Por ejemplo, desde posiciones decoloniales se cuestionó la huelga feminista de 2018 por considerarla una *huelga de privilegiadas*. Se argumentaba que solamente el hecho de contar con la posibilidad de hacer huelga ese día ponía de relieve una relación de poder, un privilegio del *feminismo blanco*, de las *blancas*, puesto que el grueso de las mujeres racializadas no estaba en condiciones de unirse a la huelga y tomar la palabra. Pero sin preguntarse por las causas por las que no estábamos todas en la huelga: por un sistema laboral que nos explota, nos precariza y nos imposibilita movilizarnos, por unas tareas de cuidados privatizadas en las familias que recaen sobre las espaldas de las mujeres, por la falta de regulación y reconocimiento que existe en algunos trabajos como el trabajo doméstico, por un régimen de extranjería que condena a la ilegalidad a las mujeres migrantes, por la poca difusión que tienen determinadas movilizaciones entre los sectores

^{3/} Como, por ejemplo, la lucha colectiva entre racializadas y no racializadas por la ratificación del Convenio 189 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) para mejorar las condiciones laborales de las empleadas de hogar.

con menos recursos de la sociedad, etc. Nada de esto aparecía en la crítica; solamente el *privilegio blanco* era motivo de denuncia. En lugar de centrar la atención en las mujeres

3. PLURAL

que acudieron a la huelga —cuando esto puede mostrar, en realidad, un acto de compromiso político y solidaridad, y no sola y puramente una muestra de privilegio—, se podía haber aprovechado para hacer un análisis de las condiciones estructurales que imposibilitaron a muchas mujeres sumarse a la huelga. Es decir, preguntarse cómo hacer para que el derecho a la huelga feminista fuese un derecho que pudiesen ejercer todas aquellas personas que se considerasen mujeres.

De esta manera se ha ido generando un clima de incomodidades y dudas en el movimiento feminista anticapitalista y antirracista sobre cómo abordar el debate de estas temáticas. Por el hecho de compartir algunos planteamientos del feminismo decolonial y no tener claro cómo ubicarse como no racializadas en los espacios políticos, por el miedo a ofender o a reproducir discursos racistas ^{4/}, por hacerse cargo de las relaciones de poder entre mujeres, por considerar que no se está teniendo en cuenta de la misma manera otros ejes de dominación, por desvalorizar alianzas feministas ya existentes entre racializadas y no racializadas, por sentir ignorada la trayectoria de luchas antirracistas del feminismo anticapitalista, etc. Aunque es compartida la idea de que hay un debate pendiente y necesario, nos encontramos en un momento de confusión y postergación de la discusión.

Nos preocupa además que, en paralelo a esta postergación, los análisis que están difundiéndose en los medios de comunicación y en la esfera pública son aquellos que intentan abordar esta cuestión desde una ética exclusivamente individual. Por ejemplo, la idea de que la militancia antirracista consiste básicamente en *trabajarse el privilegio blanco* como un acto personal que tiene que llevar a cabo un sujeto de manera individual y aislada, recordándonos al modelo de sujeto neoliberal y a las estrategias de fragmentación del neoliberalismo.

Por eso, ahora más que nunca, consideramos fundamental poner en valor lo colectivo y lo común, y abrir un proceso amplio, diverso y polifónico sobre las alianzas entre patriarcado, colonialismo, racismo y capitalismo.

Ángeles Ramírez es antropóloga y miembro del Consejo Asesor de **viento sur**. Pilar García e Inés Gutiérrez son antropólogas y activistas feministas

Referencias

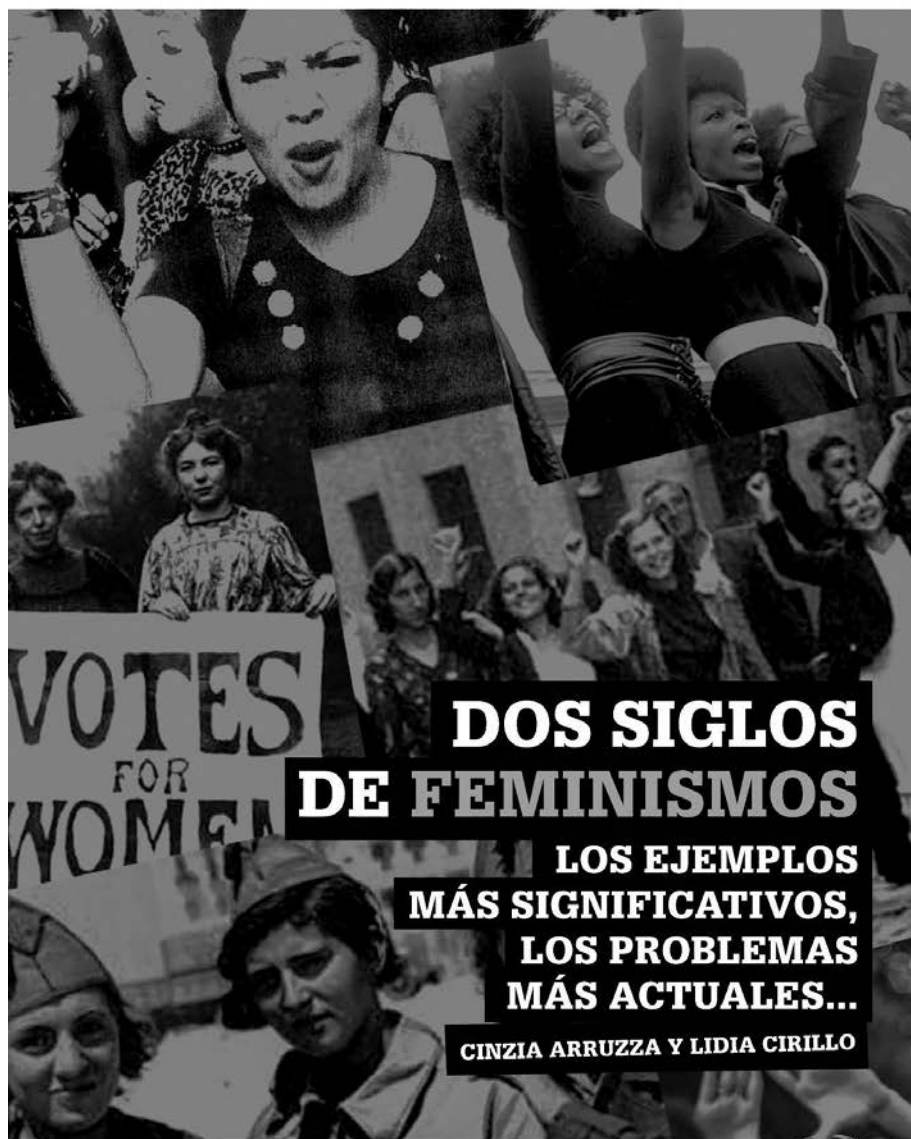
- Abu-Lughod, L. (1990) “The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women”, en *American Ethnologist*, Vol. 17, No. 1 (Feb., 1990), pp. 41-55.
- Adlbi Sbail, S. (2016) *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Madrid: Akal.
- Bouteldja, H. (2016) *Les Blancs, les*
- ^{4/} En el contexto anglosajón, esto se ha llamado la *culpa blanca* —*White Guilt*—, que básicamente consiste en que la población blanca, en este caso las mujeres, experimenta un fuerte sentimiento de culpabilidad y empatiza con las mujeres negras que sufren el racismo.

- Juifs et nous. Vers une politique de l'amour révolutionnaire*. París: La Fabrique.
- (2014) “¿Feministas o no? Pensar la posibilidad de un “feminismo decolonial” con James Baldwin y Audre Lorde”, en *Tabula Rasa*, nº 21, 77-89.
- Curiel, O. (2007) “La crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”, en *Nómadas*, 26, 92-101.
- Crenshaw, K. (1989) “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, en *University of Chicago Legal Forum*, 140, 139-167.
- Espinosa, Y. (2014) “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”, en *El Cotidiano*, 184, 7-12.
- García, Marie-Carmen (2012) “Des féminismes aux prises avec l’intersectionnalité”: le mouvement Ni putes ni soumises et le Collectif Féministe du mouvement des indigènes de la République”, en *Cahiers du Genre*, 145-165.
- Hernández, R.A. (2014) “Hacia la construcción de un feminismo decolonial”, en Jaramillo, N., *Feminismo decolonial* (http://conlaa.com/wp-content/uploads/2014/09/24_feminismo_decolonial.pdf)
- Lewis, R. y Mills, S. (2003) *Feminist Poscolonial Theory. A Reader*. Nueva York: Routledge.
- Lugones, M. (2011) “Hacia un feminismo descolonial”, en *La Manzana de la Discordia*, 6 (2), 105-117.
- (2008) “Colonialidad y género”, en *Tabula Rasa*, 9, 73-101.
- Mahmood, S. (2008) “Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto”, en Suárez Navaz, S. y Hernández, A. (eds) (2008), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, pp: 165-241.
- Oyewumi, O. (1997). *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Stolcke, V. [1989] (2017) *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial. Intersecciones*. Barcelona: Bellaterra.
- Stolcke, V. y Dueñas, M. (1993) “El “problema” de la inmigración en Europa: el fundamentalismo cultural como nueva retórica de exclusión”, en *Mientras Tanto*, nº 55 (septiembre-octubre), pp. 73-90.
- Suárez Navaz, S. y Hernández, A. (eds) (2008) *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.
- Talpade Mohanty, C. (1984) “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses” *Boundary 2*. Vol. 12/13, Vol. 12, no. 3 - Vol. 13, no. 1 (Spring - Autumn, 1984), pp. 333-358 (hay edición en español en Suárez Navaz y Hernández).
- Yegenoglu, M. (1998) *Colonial Fantasies. Towards a Feminist Reader of Orientalism*. Ankara: Middle East Technical University.

colección



crítica &
alternativa



DOS SIGLOS DE FEMINISMOS

**LOS EJEMPLOS
MÁS SIGNIFICATIVOS,
LOS PROBLEMAS
MÁS ACTUALES...**

CINZIA ARRUZZA Y LIDIA CIRILLO

El estalinismo de alta intensidad de Domenico Losurdo

Ernesto Díaz

■ Domenico Losurdo (1941-2018) ha sido, a todas luces, un intelectual contradictorio. A pesar de haber escrito obras reivindicables desde la izquierda antiburocrática y antiestalinista, como la destacable *Contrahistoria del liberalismo* (2005), Losurdo nos deja un legado histórico plagado también de obras cuestionables desde posiciones revolucionarias y democráticas. Entre estas últimas podemos encontrar su *Stalin. Historia y crítica de una leyenda negra* (2008), una obra inscribible dentro de las neonostalgias a favor del estalinismo y de la figura de Stalin en particular.

Reivindicando a Stalin..., ¿a destiempo?

Intelectuales estalinistas, representantes públicos de importantes partidos comunistas e incluso militantes de base se vieron obligados, tras la caída del Muro y la disolución de la URSS, a reducir enormemente su identificación política con la figura y proyectos de Stalin.

Desde entonces y hasta ahora, las referencias a Stalin y su proyecto se hacían con la boca chica. Por eso, la obra de Losurdo constituye a todas luces una huida hacia adelante de la intelectualidad que se reclama del campo estalinista. Sin embargo, Losurdo no escribe un panfleto fácilmente desmontable. Nuestro autor nos plantea un verdadero reto. Un trabajo de trescientas noventa y nueve páginas, repletas de citas y datos para reescribir la leyenda dorada de Stalin, hace de esta obra ^{1/} algo enrevesado y mucho más difícil de rebatir. Pero en la mayoría de puntos que reivindica la figura de Stalin siempre deja espacios oscuros. En efecto, bajo la acumulación sin fin de datos y cifras, que tienen por meta plantear un estudio objetivo de su figura, encontramos una adhesión a la persona de Stalin casi enfermiza. Pero para entrar en ello, primero tendremos que rebatir una parte importante de las pruebas que Losurdo nos plantea. De lo contrario encararíamos la crítica a Losurdo de forma poco rigurosa y desde un punto de partida dogmático.

¿Estalinistas antiestalinistas?

El primer hecho de dudosa rigurosidad lo tenemos con el tratamiento que hace del XX Congreso del PCUS. Para Losurdo son el *Informe secreto* y el XX Congreso del PCUS los hitos que hacen cambiar el relato sobre

^{1/} Hablamos a partir de ahora de la obra que hemos expuesto arriba: *Stalin. Historia y crítica de una leyenda negra* (2008).

Stalin y el estalinismo. Coloca a Jrushchov como principal figura de una campaña antiestalinista. El

4. FUTURO ANTERIOR

objetivo según él era permitir al “nuevo grupo dirigente que gobernaba la URSS el presentarse como depositario único de la legitimidad revolucionaria en el ámbito del país, del campo socialista y del movimiento comunista internacional” (20).

¿Encaja esto con la realidad? Lo primero que habría que decir es bastante obvio: no hay un nuevo grupo dirigente a la cabeza. Su mayor representante, Jrushchov, fue por muchos años la persona de mayor confianza de Stalin. Su poder se encuentra muy asentado tras años siendo figura central del aparato, excepto en el periodo inmediato después de la muerte de Stalin.

Por otra parte, a la hora de situar el inicio del cambio de relato sobre Stalin obvia dos cosas importantes. La primera, el importantísimo *testamento de Lenin*, donde este ya comienza a hablar en tono durísimo sobre la necesidad de apartar a Stalin de la dirección, escrito veintidós años antes que se realizara el XX Congreso. La segunda es más grave: obvia todo un periodo de la vida de la URSS y de la vida interna del PCUS donde se multiplican las voces disidentes contra Stalin y el estalinismo. Hablamos de los años 20 y de todo el periodo de existencia de un sector

importante de miles y miles de *comunistas contra Stalin*. Por no decir que los autores que usa como referencias que reconocen cosas positivas en Stalin previo cambio de discurso son voces netamente extranjeras: Arendt, Croce, Thomas Mann, Laski (16-18)...

Losurdo pone en juego una definición errónea de qué es el estalinismo y qué es el antiestalinismo

En esta primera parte queda claro algo más. Losurdo pone en juego una definición errónea de qué es el estalinismo y qué es el antiestalinismo, usando como eje vertebrador quien está a favor o en contra de la figura de Stalin. Este constructo, no muy novedoso en el campo estalinista, es lo que le permite situar a Jrushchov en el campo antiestalinista (38), obviando análisis más estructurales sobre el estalinismo.

Y es que para Losurdo no hay nada más allá del apoyo a la línea del líder. Jrushchov puede formar durante décadas parte de la burocracia que estabiliza el poder y reparte la renta nacional en su propio beneficio. Lo puede hacer codo a codo con Stalin y en un momento dado, por la redacción del *Informe secreto*, pasa a engrosar directamente el campo de los antiestalinistas. ¿Está Jrushchov fuera de la capa social que supone la burocracia soviética? ¿Se opone a que esta se sirva del Estado para perpetuar sus intereses? Es evidente que no. Y este es el elemento central que usamos para colocarlo o no dentro del campo antiestalinista. Jrushchov puede crucificar a Stalin, pero forma parte del edificio estructural que llamamos estalinismo, y que no dejó de existir con la muerte física de Stalin.

Por estas causas nombradas, el primer capítulo de Losurdo pierde completamente la razón. Pero no el sentido. Lo que nuestro autor pretende revivir en última instancia es una antigua leyenda estalinista, según la cual la crisis que llevó a la caída de la URSS en los años 90 fue la negación que Jrushchov y los suyos hicieron del estalinismo en el XX Congreso. El título del capítulo “Cómo arrojar un dios al infierno” no deja margen para saber en qué campo se sitúa. Y así seguirá mostrándolo a lo largo de su obra.

Stalin, un nuevo genio bélico y liberal cosmopolita descubierto

Losurdo pretende reflejar de igual manera datos y hechos que reflejen la preparación de Stalin ante la guerra mundial que se avecinaba. Lo hace intentando contrapesar el evidente hecho que supuso la pérdida de mucho terreno en la operación *Barbarroja*, que habitualmente había sido caracterizado como un fracaso soviético por muchos historiadores.

Este retroceso de terreno no sería ya una derrota de Stalin por haber estado paralizado en el inicio del conflicto bélico, sino que Losurdo lo retrata como una brillante estratagema de guerra. Todo el espacio perdido estaría planificado con anterioridad por Stalin (38-39). Y, sin embargo, Losurdo muestra como prueba de ello las largas horas de reuniones nada más iniciarse la operación (29). ¿Esas largas horas no muestran, más que una detallada planificación, el intento de un grupo dirigente por reubicarse en una tesitura no calculada? Stalin no fue inútil en la planificación bélica. Pero Losurdo nos plantea a lo largo del libro una inversión de 180 grados de cada interpretación, dejando a Stalin siempre en buen lugar.

¿En qué datos se basa? Aquí entra uno de los vacíos más grandes de Losurdo. ¿Por qué da más fiabilidad a los registros que reflejan las horas de reunión de Stalin que a los papeles de Jrushchov? Ambos son documentos con respaldo institucional soviético. Detrás de tanta acumulación de datos vemos reflejado no un análisis de Stalin que pretenda ser objetivo, sino un apego personal de Losurdo a las fuentes estalinistas que roza lo enfermizo.

La misma inversión de los hechos nos la encontramos en relación a las diferentes nacionalidades que componían la URSS. Losurdo retrata a Stalin como un teórico del tema, así como un estadista inteligente a la hora de gestionar las diferencias culturales (43-44). Pero elude nombrar dos casos realmente alarmantes de nulo respeto por el tema. El primero es el famoso caso del abofeteo de Ordzonikidze a un miembro del Comité Central de Georgia cuando había allí una fuerte exigencia por el derecho a la autodeterminación, hecho que Stalin respaldó sin reservas. El segundo, mucho más grave que el primero, es el hecho consumado de que años después de la constitución de la URSS, en la práctica no existe el derecho a la autodeterminación conquistado tras la revolución, hecho achacable al líder que dirigió la burocracia soviética entre los años 20 y

4. FUTURO ANTERIOR

50. El retrato de un Stalin coherente con sus escritos de juventud sobre la cuestión nacional es una lectura cuanto menos superflua.

Invirtiendo la historia sobre la política económica y el culto a la personalidad

Son interesantes las reflexiones de nuestro autor cuando comienza a indagar sobre los factores de la degeneración de la URSS, cosa que él no elude, pero que explica de forma muy contradictoria. Para él hubo dos tipos de dificultades. Las primeras van relacionadas con el acoso permanente a la revolución por las guerras; las segundas por la oposición interna de una parte de los bolcheviques (157). En relación a las segundas, Losurdo prepara todo un rescate de leyendas antitrotskistas, propias de los PC francés o italiano en los años 30.

Una de las más sutiles tiene relación con un capítulo dedicado a la economía monetaria y a las supervivencias de elementos capitalistas. En efecto, en la URSS debían aumentar las fuerzas productivas para mejorar las condiciones de vida y de defensa. Pero Losurdo presenta en su libro a Stalin como el impulsor de la planificación económica, que permitiría el desarrollo industrial, y a Trotsky como el defensor de un comunismo primitivo. Lo dice explícitamente cuando afirma que “para Stalin era necesario intensificar los esfuerzos con el fin de acrecentar decididamente la riqueza social (...). Diferente y contrapuesta es la orientación de Trotsky: al restablecer grados y condecoraciones liquidando así la igualdad socialista, la burocracia prepara el terreno para cambios también en el terreno de la propiedad” (70).

Lo que no dice Losurdo es que la idea original de pasar de la NEP a la planificación económica era idea original de Trotsky y Preobrazhensky. No dice que Stalin estiró parte de la crisis de las tijeras haciendo caso omiso de las propuestas de ambos y que solo después tuvo que apropiárselas cuando la NEP era ya insostenible. Tampoco dice que tomó de ambos las cuestiones centrales de la planificación, pero que Stalin llevó a cabo cambios sustanciales en cuanto a los ritmos y formas de la planificación, haciendo insoportables las cargas de la industrialización y la socialización del campo.

En este mismo capítulo, Losurdo respalda explícitamente la política estalinista de máxima industrialización y máxima *socialización*, que tantas desigualdades crearon dentro de la clase trabajadora soviética. Citando a Stalin, Losurdo mantiene que “la nivelación en el ámbito de las necesidades y de la vida personal es un sinsentido reaccionario y pequeño-burgués (...) es necesario que en nuestro país la productividad del trabajo supere a la productividad del trabajo de los países capitalistas más avanzados” (68-69). Losurdo respalda igualmente la leyenda de que el movimiento estajanovista “ha comenzado espontáneamente, casi por sí mismo, desde abajo, sin ninguna presión de ningún tipo” (194), cuando está bien claro que fue un teatro preparado por el PCUS como forma de aumentar el nivel productivo del trabajo que tanto ansiaba la burocracia del PCUS.

Igualmente, ni menciona los apuntes de Trotsky y Preobrazhensky sobre cómo podrían conjugarse el aumento de la productividad, la planificación y la mejora del nivel de vida de los trabajadores. Prefiere enroscarse en la justificación estalinista de considerar la mejora del nivel de vida como “un valor pequeño-burgués”. Ni tampoco a quién favorecería entonces el aumento de la productividad bajo un régimen no democrático, elemento central en el análisis de Trotsky.

Otra gran leyenda estalinista resucitada por Losurdo es achacar todos los problemas de sabotaje y conflicto social de los primeros años de la planificación a agentes trotskistas infiltrados en el aparato productivo y estatal. Citando de nuevo a Stalin, afirma que “es bien sabido cuánto daño han provocado a nuestra industria estos pueriles ejercicios de nivelación debidos a alborotadores de izquierda” (68). Incluso se atribuye a estos agentes operaciones terroristas. Por ejemplo, el asesinato de Kírov se atribuye a “la oposición de izquierda (...) –y– Trosky” (84-85). La única prueba que muestra Losurdo son apuntes desperdigados sobre terrorismo individual en la obra de Trotsky.

En vez de explicar esos actos como respuestas de los trabajadores a un aumento exacerbado de la explotación (que no permitiría la instrucción de estos, como Losurdo apunta sobre los esfuerzos de Stalin en la materia) (71), Losurdo prefiere achacarlo todo a la voluntad de un megalómano, como sería Trotsky. Estas mismas son las justificaciones que empleó el estalinismo para las purgas, para los Procesos de Moscú, para el asesinato de Trotsky (asesinato que ni menciona en todo el libro)... ¡Justificaciones que Losurdo recupera! El relato de esta parte del libro (83-111) llega a ser realmente novelesco, donde refleja una organización trotskista extendida a lo largo y ancho de la URSS planificando en el corto plazo una revolución política... ¡Ojalá se hubiera llegado a la mitad de esta descripción que no pasa de lo meramente literario!

Más dudosas aún parecen las afirmaciones que hace Losurdo sobre el culto a la personalidad en la URSS. “¿Tiene que ver con la vanidad y el narcisismo de un único líder político, o con un fenómeno de carácter más general que hunde sus raíces en un contexto histórico determinado?” (50). Según Losurdo, el culto vendría dado por cuestiones más estructurales, relacionadas con la influencia del contexto, jugando un rol minúsculo la iniciativa de Stalin: “En las circunstancias aquí referidas juega un papel más o menos importante el cálculo político (...) es un hecho, sin embargo, que la vanidad personal no toma las riendas” (53).

¿Fue Stalin un mero siervo de las estructuras soviéticas? Opinamos, con Losurdo, que las causas del culto tienen raíces menos coyunturales y más estructurales de lo que expresaba el XX Congreso del PCUS, que lo atribuía solo a la megalomanía personal de Stalin. Pero hay que ser muy estalinista para eludir, como hace Losurdo, el hecho significativo de que él mismo toma las riendas en muchos hechos que fortalecen el culto a la personalidad, como es por ejemplo el hecho de la autoatribución que se

4. FUTURO ANTERIOR

hace Stalin del título de mariscal al final de la guerra. De hecho, Losurdo lo retrata como una persona modesta que rechaza títulos..., ¡eludiendo los que él mismo se atribuye!

De Stalin al estalinismo. Deslices teóricos

Pasemos a otro tema central en el libro: el análisis sobre el estalinismo. Nos referimos al capítulo tres, que igual que en el resto comete errores tanto en el análisis de la obra de Trotsky como en la teorización propia sobre lo que es el estalinismo. Aparte de lindezas teóricas bastante catastróficas (como remontar las dificultades de la URSS a 1811) (111), el error en el análisis de Losurdo es dar fuertes bandazos entre argumentos fuertemente objetivistas y otros de carácter excesivamente subjetivista.

Losurdo presenta el conflicto sobre este tema de la siguiente forma: “El choque entre Stalin y Trotsky es el conflicto no solamente entre dos programas políticos, sino también entre dos principios de legitimación” (122). Exacto, pero ¿cuáles son esos principios? Losurdo, frente a lo que cabría esperar tras las cientos de loas a Stalin, sí habla explícitamente de estalinismo como de un proceso profundo que altera las condiciones de la revolución salida de Octubre. “El estalinismo no es el resultado en primer lugar ni de la sed de poder de un individuo ni de una ideología, sino más bien del estado de excepción permanente que invade Rusia a partir de 1914” (144). En la página siguiente fecha el inicio del estalinismo en 1937, cuando se desencadena el Gran Terror y “la dictadura del partido cede su puesto a la autocracia” (145). De acuerdo en una ínfima parte, pero ¿cuál es el contenido, los cambios reales que definen este proceso? ¿Y cuáles las distintas posturas ante el fenómeno?

El contenido de ese proceso asoma la cabeza en una pregunta que se plantea el mismo Losurdo: “¿En qué momento se puede hablar respecto de la Rusia soviética de dictadura personal y solitaria?” (144). Deja entrever que lo que él caracteriza como estalinismo es un proceso de debilitación del poder colectivo en beneficio del poder personal de Stalin **2/**. Un poco más adelante esto es confirmado de forma explícita: “En los tres decenios de la historia de la Rusia soviética dirigida por Stalin, el aspecto principal no es el paso de la dictadura de partido a la autocracia, sino más bien los repetidos intentos de pasar del estado de excepción a una condición de relativa normalidad, intentos que fracasan por razones tanto internas (utopías abstractas y mesianismo que impiden reconocerse en los resultados conseguidos) como internacionales (la amenaza permanente que se cierne sobre el país de Octubre) (...). Con la terminación de la guerra civil (...) y la simultánea aproximación de la Segunda Guerra Mundial (...) esta serie de fracasos desemboca en la llegada de la autocracia, ejercida por un líder objeto de auténtico culto” (157-158).

La operación es inteligentísima. De forma sintética viene a decir esto: el estalinismo es un proceso

2/ De hecho, Losurdo se olvida de analizar las dimensiones culturales y científicas que supone la degeneración más allá de la vida política. Para ampliar, véase Moscato (1986).

donde el poder colectivo ha sido sustituido por la autocracia, que Losurdo identifica con el gobierno de Stalin. Este proceso ha tenido solo que ver con la influencia de procesos objetivos, al margen de la voluntad del dictador: la Primera Guerra Mundial, la guerra civil rusa, la guerra interna contra las oposiciones... Estos procesos objetivos han hecho fracasar los permanentes esfuerzos de Stalin por volver a una situación normalizada, como deja ver Losurdo cuando presenta reiteradamente supuestas propuestas de Stalin que irían en la vía de la redemocratización: nueva constitución, restablecimiento del sufragio universal, restablecimiento de los sóviets... (152-153).

Lo primero que hay que decir es que su definición del estalinismo se queda corta. Ningún dictador gobierna despóticamente sin una base social que le sustente. Sería barrido de un plumazo si solo gobernase para sí mismo. Pero Losurdo no investiga seriamente cuál es la base social del estalinismo ni del poder personal de Stalin. Aquí hallamos otro fallo de fondo en el estudio de Losurdo: a la mala lectura que hace de Trotsky se une una escasa reflexión de fondo sobre las relaciones entre la burocracia soviética (la estructura básica de la URSS en relación al grupo dominante de poder) y el poder personal de Stalin.

Losurdo alardea de la capacidad que tiene su trabajo en el estudio de los elementos objetivos que influyen en la germinación de la *autocracia*. Y paralelamente achaca a Trotsky un agudo subjetivismo en el estudio de dichas causas: “Trotsky (...) comete la ingenuidad de explicar gigantescos procesos sociales objetivos (...) ¡clamando contra la traición de un restringido estrato político, o incluso de una única personalidad, que cumple así un papel de *deus ex machina*!” (125). Según Losurdo, Trotsky solo explica el estalinismo por medio de una traición que encabeza Stalin. Y lo hace anotando en la bibliografía de su libro la lectura de *La revolución traicionada*. ¿A qué juega Losurdo? Es de un infantilismo intelectual terrible hablar de la obra de Trotsky y no señalar todos los elementos objetivos que él señala como determinantes en la degeneración de la revolución de Octubre: la guerra civil, la muerte de cuadros políticos, la escasez de elementos de consumo y las colas...

Trotsky no solo no elude las causas objetivas de la degeneración. Es más, su estudio es mucho más rico que el de Losurdo. Incluye un proceso más general, donde de la revolución sitiada en un país atrasado va naciendo un grupo dominante que se hace con el poder político y que lo usa en beneficio propio para obtener una parte mayor de la renta nacional. La teoría que contiene *La revolución traicionada* no es solo la explicación de una traición, sino que explica cómo en este proceso objetivo de degeneración, la persona de Stalin hace una aportación importante: la consolidación de esa burocracia soviética. Losurdo no menciona nada de este proceso de burocratización ^{3/}. Es más, hace equivalencia entre auto-

^{3/} Este proceso ha sido bien resumido en Coll, A. (2008).

cracia y poder unipersonal, donde no hay intereses materiales de una burocracia diferenciada.

4. FUTURO ANTERIOR

Así es como Trotsky pone en relación causas objetivas de la degeneración (las que acabamos de mencionar) con las causas subjetivas (el trabajo de estabilización de esta burocracia gracias al trabajo de Stalin y sus camarillas). Sin embargo, Losurdo independiza completamente dichas causas en un juego peligroso. Atribuye las causas de la degeneración a elementos objetivos incontrolables por Stalin (guerras, sabotajes trotskistas...) y atribuye a este una voluntad subjetiva de volver a la normalización soviética. El relato de Losurdo intenta presentar a un Stalin democrático, que rechaza títulos, que intenta recomponer la democracia soviética, que lucha contra el sabotaje... Pero que pierde la lucha y termina asumiendo lo que los hechos objetivos le imponen. Detrás de un relato así es normal que haya gente que desarrolle apego a la figura de Stalin porque..., ¡qué pobrecito que no pudo hacer nada contra las condiciones objetivas! Pero lo intentó... Es una lectura muy maniquea de los procesos históricos reales.

Y he aquí el tercer elemento que hace del trabajo de Losurdo un trabajo intelectual que no supera el calificativo de novela ideológica: la incapacidad para contextualizar históricamente los debates.

Trotsky pone en relación causas objetivas de la degeneración con las causas subjetivas

Si el error de autores como Alan Wood es no pasar de los hechos históricos puramente académicos al estudio de las relaciones estructurales, Losurdo comete el error diametralmente opuesto: todo el trabajo está

carente de referencias históricas que permitan contextualizar en condiciones los debates que nos presenta. El mismo Losurdo intuye esto cuando dice que “puede parecer confuso remitirse a categorías filosóficas para explicar la historia de la Rusia soviética”. Pero da un salto adelante en su justificación porque “quien avala este enfoque es el mismo Lenin, que cita y suscribe la *excelente fórmula* de la Lógica hegeliana” (143). Vaya. La justificación no puede ser más ortodoxa y estalinista: si lo hizo Lenin (un Lenin sacralizado fuente de razón en sí mismo, creación ideológica del estalinismo) es cierto. El método se justifica por quien lo usa, no por su capacidad de explicar la realidad. Detrás de tanta cita, que en algún momento roza la pedantería que denunciaba Gramsci, se esconde una pobreza intelectual y metodológica enorme. E igualmente un apego sin reservas a la ideología estalinista.

Losurdo no se plantea en profundidad la existencia de esta ideología estalinista. En algunas partes del libro se intuye que nuestro autor no es ajeno a la existencia de una ideología dominante en la URSS cuando dice que “los años 1937 y 1938 son el bienio del Gran Terror. Ni siquiera en su peor fase el régimen de Stalin ve disolverse su base social de consenso y sus ‘entusiastas seguidores’, que continúan motivados tanto por la ideología

como por las posibilidades de promoción social: es un ‘error’ leer el consenso permanente como ‘un simple artificio de la censura y la represión de Estado’” (165). En esta cita Losurdo expresa una doble contrariedad: por una parte no concreta cuál es la base social del estalinismo, como hemos enunciado más arriba, y por otro no se adentra en lo que él llama pilar del consenso: la ideología estalinista, funcional a su base social.

Sin embargo, es capaz de captar, con una finura intelectual tremenda, los fenómenos ideológicos funcionales a la burguesía durante la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría. Nos referimos a los constructos que asimilaban constantemente la Alemania nazi a la Unión Soviética, con el puente que construye Arendt sobre el *totalitarismo*. Losurdo tiene razón cuando en un capítulo dedicado a esto (el quinto) se queja de la comparación superficial de ambos regímenes. Bajo el espectro de *totalitarismo* no se pueden meter procesos tan complejos y dispares como lo hace Arendt. Además, hay que enunciar que dicho constructo ideológico fue utilizado durante décadas por toda la intelectualidad capitalista: la asimilación entre nazismo y comunismo solo permitía ver al capitalismo occidental controlado como única vía de escape frente a los *excesos de izquierda y derecha...* Algo entrevé Losurdo cuando dice que “la tesis de Arendt de la ‘política filohitleriana de Stalin’ es una simple concesión a la ideología de la Guerra Fría” (216).

Pero, sin embargo, Losurdo no marca bien las diferencias entre ambos regímenes. La especificidad de la URSS con respecto a la Alemania nazi no puede ser que la primera sea una “dictadura desarrollista” (191-192). La Alemania nazi fue una dictadura desarrollista potentísima. Losurdo también intenta marcar las diferencias por medio del discurso que construía cada una. Y solo una parte posterior la dedica a los hechos concretos, como la postura frente a los judíos. Pero lo más importante es que no analiza en ninguno de los casos cuál es la base social de cada uno. Y aquí sí encontramos enormes diferencias. Mientras que la Alemania nazi se construyó en torno al relanzamiento de la economía capitalista, con la burguesía como sector central de la acaparación de la riqueza, la URSS lo hacía en beneficio de la burocracia estalinista, casta dominante que había monopolizado el poder en un modo de producción poscapitalista. No son hechos menores. Es de hecho la diferencia central entre ambos y lo que de hecho invalida con más fuerza el trabajo de Arendt y las comparaciones posteriores.

Si bien Losurdo intuye acertadamente que detrás de esa asimilación se esconde un interés de clase disfrazado de ideología, no analiza cómo la asimilación entre nazismo y comunismo parte de un error previo: la aceptación de que existía el comunismo en la URSS, que no es más que un constructo estalinista que disfraza otros intereses. De hecho, los ideólogos capitalistas se valen de este constructo estalinista para representarse como la solución aristotélica: la solución está en el punto medio. Ni excesos capitalistas ni arriesgados y dictadores experimentos socialistas.

4. FUTURO ANTERIOR

Losurdo, la ideología estalinista y el prejuicio comunista

Este trabajo, lejos de ser una obra que permita recolocar los hechos históricos en su sitio, vuelve a los viejos líos ideológicos contruidos por la burocracia soviética desde los años 20 hasta la caída de la URSS. Por más de 70 años, la burocracia soviética se empeñó en defender los beneficios materiales que se habían creado en su propio interés. Pero como estrato que pretende mantenerse en el tiempo, no lo hizo exclusivamente por métodos violentos. Lo hizo fundamentalmente a través de medios ideológicos.

Esta construcción ideológica es lo que he llamado la *ideología estalinista*, un constructo ideológico muy dúctil adscrito a los intereses materiales de esta casta burocrática. ¿En qué consiste esta ideología particular? Para explicarlo con claridad, lo mejor es arrancar desde una perspectiva histórica.

Tras la Revolución de octubre del 17 y tras la guerra civil que había asolado la URSS, surgen una serie de dificultades objetivas en el proceso

revolucionario: retroceso de la participación obrera en los sóviets, monopolio del poder del nuevo Estado por un partido (y fundamentalmente por sus cuadros), extensión de la pobreza y lucha generalizada por la supervivencia... Frente a este panorama, cristalizan dos posiciones dentro

... la ideología estalinista, un constructo ideológico muy dúctil adscrito a los intereses materiales de esta casta burocrática

del partido bolchevique: una que critica las deformaciones burocráticas del proceso y otra que busca su legitimación.

La segunda posición estaría encabezada por Stalin y otros cuadros del partido. Este sector es el que comienza a desarrollar toda una serie de luchas políticas contra el sector antiburocrático. Comienza haciéndolo en nombre del leninismo contra el trotskismo. Pero, poco tiempo después, lo hace ya en nombre del proyecto socialista contra toda la *contrarrevolución* que estaría representada por Trotsky y por todos aquellos que desentonaran lo más mínimo de los proyectos de la burocracia soviética 4/.

Hacia finales de los años 20, la lucha entre las dos posiciones está resuelta en favor de Stalin y los suyos. Las diferencias sociales entre la burocracia soviética y el resto de la clase obrera rusa son cada vez más acentuadas. El proyecto revolucionario a estas alturas está más que acabado. Sin embargo, todo aquello sigue edulcorándose hacia dentro y hacia

fuera de la URSS con la máscara del socialismo, del comunismo, del leninismo y de la patria de los y las trabajadoras. Pero la realidad material que vive la URSS es bien distinta.

4/ Estas luchas políticas contra la burocracia soviética no se zanjaron en los años 20 y 30. Se extienden a lo largo de los años 50 y 60, ocupando un lugar específico en 1968. Este análisis puede ser ampliado en Garí, Pastor y Romero (2008).

Desde principios de los años 30 hasta los años 90, dicha ideología estalinista muta con frecuencia, adaptándose a los distintos periodos y coyunturas que la burocracia debe afrontar. Sin embargo, la caída de la URSS revela que las condiciones de dicha patria obrera distan mucho de ser la utopía comunista que vendían sus propagandistas en el poder. Empero, la revelación de las atrocidades del estalinismo y de la burocracia soviética no se tradujo mecánicamente en un salto de la conciencia antiburocrática de los sectores organizados de la clase trabajadora. Antes bien, la caída de la URSS se tradujo en una sedimentación de todos los mitos estalinistas: la existencia del socialismo en la URSS, por ejemplo.

¿Cuál fue la respuesta de la clase trabajadora? El rechazo en bloque de todo el proyecto comunista. Si la URSS representaba realmente el proyecto comunista, mejor quedarse con un capitalismo relativamente regulado. Aquí yace la raíz del prejuicio contemporáneo al comunismo, de esta sedimentación de la creencia popular de los mitos contruidos a través de la ideología estalinista. Es evidente que también los sectores de la intelectualidad burguesa supieron aprovecharse de la ideología estalinista para tomar ventaja propia y vender la universalidad e inmortalidad del mercado global y la democracia representativa, pero eso es otra historia.

Es justo aquí donde la aportación de Losurdo cobra un interés particular en sentido negativo. Después de décadas de caída de la URSS y de cierto debilitamiento de la relación histórica construida por el estalinismo entre proyecto comunista e historia de la Unión Soviética, la obra de Losurdo irrumpe de nuevo en el panorama intelectual para reforzar los mitos ideológicos y para terminar reforzando el prejuicio contra el comunismo, una losa pesada que sigue asfixiando a los proyectos emancipadores de hoy.

Ernesto Díaz es historiador

El presente artículo es solo un pequeño fragmento de un trabajo más extenso que estudia de forma sistemática el fenómeno de la ideología estalinista y sus repercusiones hoy.

Referencias

- Coll, A. (2008) *Las razones de Octubre*. Barcelona: Editorial Crítica y Alternativa.
- Garí, M.; Pastor, J. y Romero, M. (2008) *1968. El mundo pudo cambiar de base*. Madrid: Editorial Catarata-Viento Sur.
- Losurdo, D. (2005) *Contrahistoria del liberalismo*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Losurdo, D. (2008) *Stalin. Historia y crítica de una leyenda negra*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Moscato, A. (1986) *Intelletuali e potere in URSS (1917-1956)*. Lecce. Editorial Milella.

MIGUEL URBÁN Y GONZALO DONAIRE

Disparen a los refugiados

La construcción de la Europa Fortaleza



450 Icaria Antrazyt

Andalucía y el debate constitucional

Rubén Pérez Trujillano

■ Realidad y deseo. Tales son los polos de la vida según Luis Cernuda. Las presentes palabras acusan recibo del poeta. Comenzarán con la realidad, constitucional en este caso: planteamiento, nudo y desenlace. Se despedirán con el deseo, constitucional también: el deseo de vida, el deseo de libertad y el deseo de futuro.

La realidad

Primer acto: El planteamiento

Y, al definirse, Andalucía comenzó a existir. Hablo de existencia en términos de subjetividad política y constitucional, no en el plano cultural. Ese es un tema distinto que otros, aquí presentes, conocen mejor que yo. Hablo de existencia como pueblo-nación, como sujeto de derechos. El 4 de diciembre de 1977 en la calle y el 28 de febrero de 1980 en las urnas, Andalucía decidió definirse como sujeto igual en libertad y en autoridad a cualquier otro. La primera cita fue la fecha más destacada, no la única, de un ciclo de movilizaciones ciudadanas sin parangón. Supuso la emergencia social de un sujeto andaluz que pugnaba por sus derechos en un contexto incierto. Por otra parte, la segunda jornada fue el pistoletazo de salida de su caparazón jurídico, la botadura de un entramado institucional: el referéndum de la iniciativa autonómica simbolizó la emergencia constitucional de un sujeto andaluz.

La Constitución de 1978 inauguró una forma de distribución territorial del poder muy positiva y muy original. El Estado de las autonomías venía configurado no solo en el texto constitucional, sino también en cada uno de los estatutos. Es decir, en la cúspide del ordenamiento de la convivencia había dos normas fundamentales: Constitución y Estatuto. Es lo que la doctrina constitucional ha denominado “desconstitucionalización” del modelo autonómico, “apertura”, o incluso –inapropiadamente a mi parecer– “indefinición”. A mi juicio, es una verdadera *estatutización* del modelo territorial, porque el Estatuto andaluz es tanto o más determinante para definir la arquitectura territorial del poder y los derechos que la Constitución española.

Lo relevante radica en que el contenido de la autonomía debía ser llenado desde abajo por las propias nacionalidades y regiones. No bastaba un gran enunciado en la Carta Magna, una lista-plancha de competencias ni un mandato. Se precisaba la voluntad democrática de las comunidades autónomas. Los ingleses saben algo de esto: la mejor Constitución, a veces, es la que no se escribe en ninguna parte. En este sentido, los

andaluces hemos hecho un gran aporte a la teoría constitucional: la mejor Constitución es la que se disemina en distintas normas, la que se reparte en distintos escritos. Si no es la mejor, es una buena manera de blindarla, lo que es lo mismo que afirmar la mejor manera de proteger un derecho preexistente a la Constitución —el de la nacionalidad andaluza a su autogobierno— frente a las injerencias de órdenes políticos a ella extraños. Puedes tocar el Estatuto, pero no la Constitución. La Constitución, pero no el Estatuto. La Ley de Financiación, pero no el bloque constitucional.

Y así fue: en 2007 Andalucía se dio un nuevo Estatuto de Autonomía de acuerdo con este esquema, con estas reglas ganadas a pulso.

Sin embargo, en cierto modo, el Estatuto nació muerto. Muchas cosas habían pasado y otras muchas no habían pasado en el período que va de 1981 a 2007. Muchos de los preceptos previstos estaban condicionados a la aprobación de leyes estatales que nunca han llegado ni se han insinuado. Quedó en el terreno de los deseos. Así puede verse en los mecanismos de participación de Andalucía en los procesos de designación de los organismos económicos y sociales de ámbito estatal. Algunas disposiciones del

Estatuto, incluso, contaban con que ciertas leyes estatales iban a ser modificadas para incorporar las demandas andaluzas, cuando no presuponían una reforma de la Constitución que tampoco ha llegado. Por último, no faltan las competencias rimbombantes, maravillosas, pero que tienen cierto halo de ficción que no podemos omitir. Es el caso

Han tenido lugar cuatro rupturas del ordenamiento constitucional y del patrimonio constitucional andaluz

del establecimiento de una Hacienda propia, empero, sin una Agencia Tributaria autosuficiente y, por tanto, dependiente del Estado central, o mejor dicho del gobierno, a través de la Ley Orgánica de Financiación de las Comunidades Autónomas.

Pero, dotada Andalucía de un nuevo Estatuto, llamado *de vanguardia* o *de segunda generación*, hay que preguntarse: ¿el Estatuto de Autonomía es todavía una crisálida que necesita nuevas metamorfosis, o es más bien algo artificial que no ha tenido vida nunca? ¿Existe, de verdad, una autonomía andaluza? ¿Es Andalucía una comunidad realmente autónoma, o solo un entramado burocrático, más o menos mastodóntico, más o menos paternal?

Segundo acto: El nudo

Si hubo algo vivo en el Estatuto, lo cierto es que ha quedado aniquilado por las cuatro quiebras del régimen constitucional que se han producido desde la década de 1980 hacia acá. Han tenido lugar cuatro rupturas del ordenamiento constitucional en general y del patrimonio constitucional

andaluz en particular. Cuatro quiebras que han hecho no mudar la naturaleza de la autonomía en alguna de sus cualidades, sino que la han hecho mutar radicalmente, dándole un sentido totalmente nuevo o privándole de su sentido originario. Ese resquebrajamiento ha sido emprendido, a su vez, por cuatro agentes distintos:

1. El bipartidismo dinástico estatal (UCD y PSOE con el pacto autonómico de 1981, PSOE y PP con el de 1992). Ambos pactos pasaban por alto la lógica impuesta por la Constitución de complemento y desarrollo de la autonomía desde abajo. El lugar para ello era el Estatuto de Autonomía, por vía de la reforma estatutaria o por vía de la innovación estatutaria.
2. El Tribunal Constitucional, a través de una jurisprudencia centralista que ha tenido en la sentencia sobre el Estatuto de Catalunya un ejemplo de libro, pero que ha llegado a afectar directamente a la autonomía andaluza, por ejemplo al pronunciarse sobre el río Guadalquivir o sobre la función social de la vivienda. Con este tipo de interpretación, el Tribunal Constitucional se ha autoatribuido una función, la constituyente, que originalmente corresponde en exclusiva al pueblo. Ha abandonado su rol tradicional y constitucionalmente establecido de guardián de la Constitución para adoptar el de un verdadero legionario de la Constitución. Ha ido más allá de lo que una interpretación permite. Ha hecho decir a la Constitución lo que no decía.
3. La desamortización constitucional del gobierno de Rajoy y sus mayorías parlamentarias, que han aprobado un sinnúmero de leyes y decretos en detrimento de las arterias de la Constitución: la autonomía comunitaria y local. Piénsese en la reforma local o en las dos reformas del Tribunal Constitucional dirigidas a imponer el recurso previo de inconstitucionalidad contra los proyectos de Estatuto y a otorgar facultades coactivas contra las autoridades democráticas de las comunidades autónomas.
4. La Unión Europea y los mercados globales. Al mermar la soberanía del Estado español —con consentimiento del propio Estado español—, el proceso de integración europea ha limitado drásticamente la autonomía de Andalucía por la puerta de atrás. La UE ha terminado convirtiéndose en el *ábrete sésamo* de la soberanía, solo que deja entrar en ella a los mercados y expulsa a los pueblos.

Cuatro quiebras distintas con un objeto común: el Estado de las autonomías, el modelo territorial. La explicación es sencilla: solo el Estado fuerte puede gestionar su propia debilidad. La autonomía, sobre todo la

5. AQUÍ Y AHORA

autonomía asentada en realidades nacionales, estorba. Es un contrapoder. En conclusión, hemos asistido al cierre categórico y acelerado de la Constitución en lo tocante a la organización territorial. Como consecuencia, la de 1978 se ha vuelto una Constitución imposible. “El marco de la Constitución” (coletilla tantas veces leída en las normas) se ha roto. Las alusiones estatutarias a la Constitución de 1978 son muestras formales de lealtad y obediencia a la Constitución, siendo esa una Constitución conocida, concreta y determinada. No es una sumisión incondicionada: ni ampara una mutación radical y subrepticia de la Constitución territorial (como la que ha ocurrido a través de subterfugios), ni tampoco una reforma de la misma dirigida a asegurar las transformaciones ya operadas (como parece que va a ocurrir de un momento a otro).

Aquejada de necrosis en unas partes, llena de flamante juventud en otras, la autonomía perseguida por el Estatuto ha quedado en un sueño. La autonomía que tanto costó conquistar (la sangre de Blas Infante, de Manuel José García Caparrós...) ha quedado vaciada de contenido. La comunidad autónoma –depositaria en otro tiempo de las esperanzas de un pueblo milenario– ha quedado reducida a una burocracia infecunda, simulación oprobiosa, sombra de la nacionalidad y, sobre todo, sombra de un gobierno central.

Tercer paso: El desenlace

Hasta ahora he hablado de la transición. La primera transición plantea el problema. Lo reconoce. Lo señala. La segunda transición lo resuelve.

A pesar de que el Estatuto de Andalucía haya quedado herido por la oleada centralista, y pese a que naciera muerto en algunos de sus aspectos, ha de reivindicarse como llave maestra del patrimonio constitucional andaluz. Su valor es incalculable. Hacia 2007, cuando fue aprobado, tuvo la virtud de poner encima de la mesa los derechos involucrados en el bienestar y en la dignidad que la crisis se ha llevado por delante. Todos esos derechos apelados por las plazas repletas de indignación en 2011: democracia real, vivienda, trabajo digno, transparencia, regeneración, ya figuraban en nuestro Estatuto. No podemos permitirnos renegar de la declaración de derechos del Estatuto, por mucho que haya terminado siendo rebajada a una declamación poética pero sistemáticamente incumplida. Al contrario: hay que esgrimirla como prueba de que nos asiste la razón y el derecho.

Aunque no sean totalmente efectivos los derechos estatutarios (lo que se cumpliría si el Tribunal Constitucional no hubiera dictaminado que estos derechos no son directamente exigibles ante los tribunales, o si Andalucía dispusiera de un poder judicial propio obligado a velar por los derechos propios), hay que afirmar que, en la actual situación, la doctrina de esos derechos, su misma existencia formal, implica ya una forma de existencia. Forman parte del patrimonio constitucional andaluz, pues son una muestra de la voluntad democrática del pueblo andaluz por crear

un desarrollo razonable de los derechos y valores sociales y económicos prometidos por la Constitución española y caídos en el olvido. Además, la carta andaluza de derechos añade algunos de innovadora factura. Por eso, al ser cortado el paso por el Tribunal Constitucional, aun así devuelve el equilibrio original entre valores sociales y económicos al ordenamiento, al menos en el plano simbólico. Es de capital importancia que la ciudadanía no deje de reclamarlos como suyos.

El análisis del patrimonio constitucional permite extraer tres consecuencias trascendentales para la Andalucía del siglo XXI, que no podemos perder de vista si lo que se busca es un desenlace feliz.

En primer lugar tenemos que Andalucía, como pueblo, es una nacionalidad y, por tanto, un sujeto político federable por derecho propio. ¿Qué quiere decir esto? Que Andalucía debe tomar parte en cualquier cambio constitucional que afecte al aspecto territorial. Hay que hacer valer el modelo de Estado con autonomías (con pueblos que se autogobiernan), sellado en el pacto constituyente y autonómico, frente al modelo degradado de un Estado descentralizado (con pueblos gobernados o directamente negados) pretendido en los últimos años.

Coherentemente, en segundo término, la Junta de Andalucía no solo representa los intereses políticos decantados democráticamente, sino que hace valer los derechos colectivos de Andalucía como nacionalidad y los individuales de su ciudadanía. No es cuestión solo de voluntad, sino —esto es lo crucial— de derecho. A este respecto, la Junta de Andalucía no tiene derechos. Tiene deberes. A uno se debe por encima de todos: el deber de garantizar y promo-

Andalucía, como pueblo, es una nacionalidad y, por tanto, un sujeto político federable por derecho propio

cionar el patrimonio constitucional andaluz.

Y, en tercer lugar, el Estatuto de Andalucía tiene valor constitucional. Es más: tiene el carácter de una Constitución federable. De una parte, el Estatuto andaluz posee fuerza constitucional fundamentalmente por dos razones: a) por cómo se aprueba (desde el comienzo del régimen autonómico ha sido el único junto a los de País Vasco, Catalunya y Galicia que se ha aprobado con una legitimidad democrática reforzada, haciendo uso del referéndum popular vinculante y combinando, en suma, democracia representativa y democracia participativa) y, por último, b) por lo que aprueba (el Estatuto andaluz contiene una parte orgánica y una parte dogmática de considerable extensión; esto es, aparte de regular la organización política y administrativa de la Junta, reconoce una carta de derechos a la ciudadanía que le infunde su razón de existencia). Si en el pórtico del constitucionalismo, en la Revolución francesa, encon-

5. AQUÍ Y AHORA

tramos el artículo 16 de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano (1789): “Una sociedad en la que la garantía de los derechos no está asegurada, ni la separación de poderes determinada, no tiene Constitución”, no hay duda de que el Estatuto de Andalucía reúne ambas cualidades.

De otro lado, el Estatuto de 2007 es una Constitución *federable*. Cuando hablo del Estatuto de Andalucía en términos de Constitución federable –concepto que se hizo valer en el proceso constituyente de 1931– pretendo indicar tres hechos jurídicamente relevantes:

1. Su predisposición normativa a transformarse en Constitución federada dentro de un sistema federal pleno.
2. *Lo federable* entraña una condición sujeta a exigencias, ya que genera una serie de compromisos, derechos, obligaciones e inercias en la dirección del federalismo que impide la congelación en un régimen estático. No se puede estar eternamente a medio camino entre el Estado unitario descentralizado y el Estado federal.
3. En conclusión, el federalismo no comporta solo una hipótesis. Bajo el régimen del 78 y a la luz del Estatuto del tercer milenio, el federalismo constituye, ante todo, un fin pendiente de realización.

En resumen, hay un puñado de aspectos que otorgan una relevancia crucial al patrimonio constitucional andaluz de cara a una hipotética reforma constitucional. Dicho patrimonio nos sirve como brújula, es nuestra estrella polar ante la encrucijada oscura, e ilusionante, del presente. ¿Por qué?

1. Porque posee una fuerza pasiva o de resistencia. El patrimonio constitucional andaluz comporta un límite de carácter infranqueable. Es el núcleo esencial que define la identidad política y constitucional de Andalucía, la cual tiene vínculos con su identidad histórica y cultural, pero no se equipara a estas. El patrimonio constitucional andaluz ha de ser visto como el núcleo irreducible del autogobierno.
2. Porque posee una fuerza activa o creativa: el patrimonio constitucional andaluz proporciona un estímulo. Limita y delimita los actos del poder. No impide el cambio constitucional, pero le interpone una serie de exigencias. Capacita al pueblo andaluz y sus instituciones para actuar frente a los intentos de reforma de la Constitución en aquello que le resulte perjudicial. Lo empodera para sobreponerse a la desamortización constitucional, que privatiza lo que es público y constitucionaliza lo que es privado (ahí queda la reforma exprés del artículo 135 de la Constitución).

Desde otro punto de vista, el patrimonio constitucional andaluz aporta dos condicionamientos a través de los cuales es posible encauzar el proceso político y constitucional:

1. Condicionamiento subjetivo: el patrimonio constitucional es una base intocable por agente que no sea el pueblo andaluz, su legítimo titular. Este goza de una situación de derecho anterior y superior a cualquier reforma imaginable.
2. Condicionamiento objetivo: es una base inmutable ante cambio constitucional que no sea el proceso constituyente o aquel que deje intacto el modelo territorial (cosa absolutamente insostenible). En otras palabras, el patrimonio constitucional andaluz, juridificado en el Estatuto de Autonomía, está escollado por el principio de inviolabilidad: es modificable en términos de desarrollo, no de destrucción.

Si hubiera que hacer una definición sintética, cabe decir que el patrimonio constitucional andaluz se refiere al umbral mínimo de reconocimiento de la personalidad jurídica y política de Andalucía, que se mide en una cota determinada de autonomía conquistada. Es, a la vez, un umbral mínimo sin techo máximo sobre el que nadie, salvo el pueblo andaluz, puede poner la mano. El patrimonio constitucional andaluz es, necesariamente, la premisa. Lo innegociable, aquello que pertenece a la esfera de lo indecible. No hay reforma constitucional legítima ni legal si no lo respeta. Como afirmó José Luis Serrano, sería un golpe de Estado, un golpe blando como el de Honduras, Venezuela, Brasil o Grecia.

El deseo

Hasta aquí he abordado la realidad constitucional. Ahora hablaré del deseo constituyente. Predominaba allí la voz del jurista-ciudadano. Quien habla ahora es el ciudadano-jurista. Para recapitular formularé tres reflexiones, tres llamamientos, tres avisos. Tres deseos, en fin.

El primero de ellos sería un aviso contra las actitudes suicidas. Decía al comienzo que la identidad constitucional de Andalucía que eclosionó durante la transición no se debe confundir con la identidad cultural. Pero no es del todo cierto. Lo constitucional es cultura. El derecho es una manifestación de cultura. El estatus constitucional de la nación andaluza refleja el estadio evolutivo que una comunidad ha alcanzado en el curso de la historia. Por eso, vulnerar desde fuera o renunciar desde dentro al patrimonio constitucional no solo representa un retroceso jurídico (algo contrario al Estatuto y, en esa medida, algo anticonstitucional). Resulta más grave: cualquier mengua, laminación o reducción de este patrimonio significa dar un paso atrás en la razón de ser de un pueblo y diez pasos adelante hacia el precipicio de su decadencia.

5. AQUÍ Y AHORA

Quien acepta con *realismo* estos hechos, quien acepta de esta manera fatal –más que realista– la evolución del Estado de las autonomías realmente está aceptando una transformación que supone una degradación y una regresión brutal en la historia de Andalucía. Por lo tanto, quiere decir que no ama a quienes sufren este tipo de regresiones y este tipo de degradaciones. En cambio, quien protesta contra esta degradación con todas sus fuerzas, incluso la sentimental, con el amor, demuestra que sí ama a las personas de carne y hueso que hay detrás de lo que vengo llamando patrimonio constitucional andaluz. El primero es, pues, un deseo de vida.

El segundo aviso es contra la tutela. Contra la tutela, además, de un mal padre. En España hay un Estado que vive a costa de una nación, en claro provecho para el primero sobre la segunda. La nación es para el Estado lo que el enfermo para el médico: un medio de vida, si no una coartada. Por este motivo el Estado coge a la nación, la borda, corta y confecciona a su medida. La fórmula es simple: una sola nación, crecientemente uniformizada, para un solo Estado crecientemente autoritario y oligárquico. Pues bien: ese Estado y esa nación no existen en los corazones. No tienen corazón. Caminan pero, como *Saturno devorando a sus hijos*, no traen vida. En Andalucía hay que proteger lo que tenemos en su esencia, no en su degeneración.

Ha de quedar claro que Andalucía no es España. Que España sea Andalucía, que precise de ella –o de cierta faceta de ella– para definirse, es otra cuestión. España es una familia mal avenida de naciones hermanas que necesitan crecer y reconocerse. El segundo deseo no puede ser sino una aspiración de libertad.

Por último, el tercero es un aviso, un llamamiento a la esperanza. Hoy nos recortan la autonomía, pero mañana podemos recuperar la soberanía. Nos quitan el aliento, pero no –por mucho que lo intenten– los pulmones. Las mujeres saben de lo que hablo: todo alumbramiento viene precedido de una serie de contracciones y dilataciones. Las madres lo saben. La crisis constitucional que sufrimos puede ser la antesala, el abono natural para un nuevo horizonte de democracia y un nuevo modelo de convivencia.

Porque digámoslo claro: el Estatuto ha muerto. Más claro: lo han asesinado. Ojalá fuera una metáfora: al Estatuto lo quemaron en Doñana. Es hora de un entierro digno. Demos sepultura a nuestro Estatuto antes de que arda hasta el último artículo, hasta el último derecho. Ha de tener lugar por decoro institucional, por dignidad de pueblo y por imperativo del patrimonio constitucional labrado a lo largo de siglos.

Con todo, no es hora de muerte, sino de vida. Tampoco es hora de esclavitud, sino de libertad. Del deseo nace la realidad, y de la realidad el deseo. Las mujeres lo saben. Las mujeres saben que la tragedia de Doñana puede ser la epopeya de Andalucía, pues es hora de maternidad.

Es hora de hijos, no de padres. De matrias, no de patria. De pueblos, no de Estado. Y es hora de Andalucía, no de España. Es hora de matrias.

Esto quiere decir que es hora de progesterona constituyente. Por eso, si el Estatuto ha muerto, es momento de decir: ¡viva la Constitución andaluza!

El deseo de futuro traduce un deseo de constituyencia. Sacudamos las cenizas que cubren este país y construyamos la Andalucía libre que nos trae y nos lleva, y que necesita ayuda, que pide ayuda en cada desahucio, en cada corte de electricidad, en cada billete de

**... si el Estatuto ha muerto,
es momento de decir:
¡viva la Constitución andaluza!**

avión con ida pero sin vuelta... Construyamos la Andalucía libre que necesita ayuda para dar a luz su primera Constitución.

*Rubén Pérez Trujillano es profesor de la Universidad de Sevilla. Este texto es el discurso que Rubén Pérez Trujillano ofreció el 5 de julio de 2017 en los Reales Alcázares de Sevilla con motivo de la recepción del Premio Memorial Blas Infante 2016, que le concedió la Fundación Blas Infante por su obra *Crisis de régimen y estrategia constituyente: un enfoque andaluz*.*

colección



crítica &
alternativa



En los márgenes del mapa: los sociotonos de Ceuta y Melilla

Neus Arnal

■ En 1905, el ecólogo estadounidense Frederick E. Clements creó el término ecotono (*ecotone*), fruto de un tecnicismo ecológico. Un ecotono es una zona de transición entre dos o más ecosistemas o comunidades ecológicas diferentes en la que se presentan muchas especies características de los dos. La palabra ecotono proviene del griego *eco*, οἶκος, que significa *casa*, y *τόνος*, *tonos* o *tensión*, es decir casa donde predomina la tensión. En general, en los ecotonos habitan especies nativas de las diferentes comunidades, pero en ocasiones suelen hallarse organismos especiales. Es frecuente que la ruptura entre dos comunidades marque un límite claro que se denomina *borde*. De lo contrario, se presenta una zona intermedia que gradualmente va efectuando una transición de una zona a la otra.

“De manera que al hombre siempre se le abrían tres posibilidades ante el encuentro con el Otro: podía elegir la guerra, aislarse tras una muralla o entablar un diálogo” (Kapuściński, 2006).

1. Sociotonos

Socius viene del latín *socio*, que significa *compañero, aliado, que sigue al otro*. Ceuta y Melilla, a diferencia de las islas Canarias, separan Europa de África sin el elemento natural: el Mediterráneo. Por ello, quizás, pueden representar arquitectónicamente estos lugares donde el contacto con el Otro es inevitable.

Empecemos desde 1986. España entró en la Comunidad Económica Europea (actual Unión Europea). Ceuta y Melilla se convirtieron a partir de entonces en los dos únicos enclaves de la UE en el continente africano. Un año antes se aprobó la Ley de Extranjería, y en 1991 España se adhirió al Tratado de Schengen, entrando ambas ciudades autónomas en un régimen de excepción del mismo.

Según la Asociación Pro Derechos Humanos de Andalucía (APDHA, 2014), a principios de los 90, las personas nacidas en países africanos se agruparon en las murallas del Ángulo, en Ceuta. En Melilla, en el antiguo hospital de la Cruz Roja. Ambos espacios desmantelados y medio en ruinas. Se calcula que en el Ángulo vivían unas doscientas personas, quienes, desesperadas por la falta de visados para viajar a la península, decidieron manifestarse en 1995, el mismo año en que España entró al espacio Schengen. En la interacción con las Fuerzas y los Cuerpos de Seguridad del Estado, en la que fueron utilizados métodos antidisturbios,

5. AQUÍ Y AHORA

se produjeron 70 heridos por parte de los manifestantes y un policía herido grave por un disparo. Primero se dijo que la bala era de los manifestantes, después se dedujo que vino de Marruecos. Tras tales sucesos, la Administración introdujo programas para minimizar las situaciones de precariedad denunciadas por los manifestantes; entre otros, el traslado de miles de personas a la península con visado de trabajo.

Al mismo tiempo se reconstruyeron las vallas de Ceuta y Melilla y se diseñaron los CETI (Centro de Estancia Temporal de Inmigrantes). Estos últimos se inauguraron el año 1999 en Melilla y en el 2000 en Ceuta. El primero, con una capacidad de 472 plazas y el segundo, con la ampliación de 2004, 512. En 2017, la media de personas usuarias por mes del CETI de Melilla fue de 984, llegando a un máximo de ocupación el mes de diciembre con 1.415 personas. En Ceuta, el mismo mes, 700 personas ^{1/}. Tras el enfrentamiento de 1995, Basilio Fernández del PSOE declaró: “Vivimos en una ciudad de 19 kilómetros cuadrados, es una cuestión de espacio que no podemos compartir con los inmigrantes” (APDHA, 2014).

2. Ensanchamiento ontológico: el análisis del espacio

Augé (2009) nos habla del espacio a través de su negación: el no lugar. Para el mismo, “si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar” (Augé, 2009). El no lugar se opone al lugar al ser un “lugar no practicado”. Pero el no lugar del que nos habla existe al igual que el lugar. Ambos son más bien polaridades falsas: el lugar nunca puede estar completamente borrado y el no lugar no se puede cumplir nunca totalmente. Ambos son antiguos grabados donde se reescribe sin cesar el juego de la identidad y la relación (Augé, 2009). Toma de Certau (1990) la distinción entre el lugar y el espacio. El lugar sería el conjunto de elementos que coexisten en un cierto orden, y el espacio la animación de estos lugares por el desplazamiento de un elemento móvil.

El mismo desplazamiento era para Aristóteles un elemento circunstancial en el análisis del tiempo. De hecho, para el filósofo heleno el tiempo es “el número del movimiento, según un antes y un después” (Vial, 1995). Por ello, el tiempo era una forma de orden más que una medida, y así, el tiempo sería el patrón mediante el cual las cosas se relacionan unas con otras (Vial, 1995). En el intento de unificar espacio y tiempo, emite esta analogía: el instante es al tiempo aquello que el punto es al espacio. Ambas reducciones son efímeras; el instante no dura y el punto no tiene

extensión. Tampoco el tiempo se compone de instantes, ni el espacio de puntos. De este modo, aunque tal analogía cumple su función de similitud, estructura también una

1/ CEAR, “Informe 2018: Las personas refugiadas en España y Europa”. Madrid [en línea] <https://www.pear.es/wp-content/uploads/2018/06/Informe-CEAR-2018.pdf>

noción límite donde se anulan las características propias de los dos. Por ello, instante y punto son, a la vez, unión y separación (Vial, 1995).

Augé también establece una relación entre el tiempo y el espacio. Dentro de aeropuertos, autopistas o campos de refugiados:

“... es como si el espacio estuviese atrapado por el tiempo, como si no hubiera otra historia más que las noticias del día o de la víspera, como si cada historia individual agotara sus motivos, sus palabras y sus imágenes en el stock inagotable de una inacabable historia en el presente” (Augé, 2009).

El instante se amplifica. Para el mismo, la existencia de los no lugares es un hecho indisociable de la aceleración de la historia, el achicamiento del planeta y la individualización de los destinos. El “espacio jurisdiccional europeo” advierte de forma implícita la noción de frontera. Sin embargo, al extrapolar esta noción, “de lo que se trata es de un conjunto institucional y normativo poco localizable” (Augé, 2009). Tomando esta antropología del espacio afirma que: “Ya no hay análisis social que pueda prescindir de los individuos, ni análisis de los individuos que pueda ignorar los espacios por donde ellos transitan”

(Augé, 2009). Pero el desplazamiento del “elemento móvil” del que nos habla, capaz de distinguir el lugar del espacio, puede distar mucho, como es obvio, entre distintos elementos

Las fronteras de Ceuta y Melilla son, en líneas arquitectónicas, gemelas

fronterizos: un aeropuerto, una autopista, una zona comercial, o bien un CIE, un CETI, un campo de refugiados o un espacio intervallado. En 1974, el filósofo Lefebvre, compartiendo el mismo objeto de análisis, apunta: “Es el espacio y por el espacio donde se produce la reproducción de las relaciones de producción capitalista. El espacio deviene cada vez más un espacio instrumental”.

3. Ciudades al límite

Las fronteras de Ceuta y Melilla son, en líneas arquitectónicas, gemelas 2/. Y como buenas hermanas, tras los enfrentamientos de 1995 y múltiples intentos de traspasar sus límites, ambas decidieron reforzar sus vallas. En 2005, 700 organizaciones denuncian 103 casos de devoluciones en caliente y, que se tenga constancia, 13 muertes en el intento de traspasar las rejas. Ese mismo año, el Gobierno del PSOE decide reforzar las vallas con concertinas en la zona intervallada, a 6,20 metros de altura. Un año después, el mismo Gobierno se compromete a quitar las concertinas, solo las interiores y solamente

2/ Tomo tal expresión de Cabrera (2017).

en Melilla, ya que en su lugar se

5. AQUÍ Y AHORA

construyó la sirga tridimensional: pilares metálicos de 3 metros de altura interconectados con cables de acero trenzados, cuya distancia equivale a los kilómetros que separan Cádiz de Lleida. La sirga era un mecanismo persuasivo, retentivo, que no dañino para el ser humano.

El 6 de febrero de 2014, entre 200 y 300 personas intentan traspasar la valla en grupo. Viendo sus intentos frustrados, varias docenas deciden llegar a España a nado, bordeando el espigón que separa ambos territorios: la tragedia de Tarajal. 14 cuerpos sin vida y una desaparición. Pelotas de goma y gases lacrimógenos. Los 23 que llegaron a tierra fueron trasladados a Marruecos. Durante el suceso no se llamó ni a Salvamento Marítimo ni a Cruz Roja. Justo al pisar arena ceutí fueron transportados hasta Marruecos porque, según Fernández Díaz, ministro de Interior de entonces: “La frontera se localiza donde se sitúa la línea de guardias civiles”, y ellos no la traspasaron. En ese momento, las devoluciones en caliente pasaron a ser un concepto jurídico nuevo: rechazos en frontera.

La devolución regulada de una persona inmigrada, que es una acción administrativa, sí que está permitida y no constituye un procedimiento sancionador. Aun así, exige el cumplimiento de ciertos requisitos: 1) el traslado de estas personas a la comisaría del Cuerpo Nacional de Policía, 2) que les sea nombrado un abogado de turno, 3) que se les provea de intérprete si es necesario, 4) que sean identificadas, 5) que se dicte una resolución de devolución por el subdelegado o el delegado del Gobierno, según corresponda, y 6) que el acto de devolución se materialice por parte del Cuerpo Nacional de Policía. Nada de ello se lleva a cabo en los rechazos en frontera. No se precisa ningún procedimiento legal que legitime la expulsión.

4. En el estrecho del Derecho: no espacio, no tiempo, no ser

Analicemos de forma empírica todo el complejo bajo distintas situaciones. Tomemos tres elementos de análisis que aparecerán en el mismo orden: persona, tiempo y espacio. Empecemos por la persona. Podemos asumir que quien quiere traspasar la valla o llegar a nado a destino no lleva consigo documentación identificativa o bien está extraviada. Esta situación bien podría darse también dentro de un CETI o un CIE (Centro de Internamiento de Extranjeros). Podría suceder que a la persona no le interesase llevar consigo documentación, dado que podría entorpecer, por múltiples razones, sus objetivos migratorios. En este aspecto no obviemos el Eurodac (la ficha dactilar para reconocer a las personas indocumentadas) o bien el Programa de Dublín, que retiene a las personas demandantes de asilo en el primer espacio en que lo solicitan: al sur de Europa. Se podría dar el caso también que estas personas no fueran un sujeto jurídico en sus lugares de partida. En este sentido, no habrían documentado –o plastificado– su vida más que, quizás, en una partida de nacimiento. Entonces, desde una perspectiva jurídico-administrativa, al no llevar consigo ningún documento identificativo o bien no reconocido por el país que recibe, estas personas no existirían.

Analicemos el espacio y en ello la animación de los elementos móviles. Distingamos los espacios de detención, los CIE o los CETI, de los espacios de aparición, las vallas o las costas. Empecemos por los primeros. A diferencia del CIE, que depende del Ministerio de Interior, el CETI depende del Ministerio de Empleo y Seguridad Social. Los CETI llegan a la saturación y al colapso con frecuencia, sobre todo cuando un grupo numeroso de personas consigue traspasar la valla. Dentro de los CIE, una persona puede ser retenida un máximo legal de 60 días. Dentro del CETI, la persona no se encuentra, en principio y en contraposición al CIE, privada de libertad. Puede entrar y salir durante el día según los horarios asignados. La APDHA (2014) indica, sin embargo, que la persona usuaria del CETI no tiene derecho a saber el tiempo que permanecerá en él. Por ello, asumimos que en el CIE se niega el desplazamiento del elemento en el espacio, pero se otorga el tiempo máximo de reclusión. En el CETI, no obstante, existe el desplazamiento del elemento en el espacio, pero se desconoce el tiempo de reclusión. En ambos lugares de detención vemos cómo son negados bien el tiempo, bien el espacio.

Veamos los espacios de aparición. Para ello utilizaremos el informe realizado por un grupo de catedráticos y profesores de Derecho en 2014 (VVAA, 2014), donde determinan el concepto de frontera operativa. De este modo, y siguiendo su argumentación, esta operatividad de frontera se materializa en tres acciones. Primero, en el momento en que los inmigrantes intentan entrar directamente desde el mar:

“Ante la imposibilidad, y por supuesto la ilegalidad también, de dejar a los inmigrantes a la deriva, en el mar, con grave peligro para su integridad física, en estos casos se aplica el protocolo ordinario de las restantes costas nacionales, insulares o peninsulares, que consiste, en primer lugar, en rescatarlos, y en segundo término aplicarles el régimen general de extranjería, tal y como se ha venido haciendo siempre” (VVAA, 2014).

A este precepto de frontera operativa no se objeta nada. El segundo caso de frontera operativa se materializa en el acceso a la playa ceutí desde territorio marroquí. Este acceso se realiza bordeando —a nado— el espigón que señala la línea fronteriza. Según el informe:

“Para evitar riesgos en la integridad física de quienes intentan sobrepasar el espigón nadando, las embarcaciones de la Guardia Civil no suelen interceptarlos en la línea imaginaria sobre la mar que constituiría la frontera y que podría provocar el ahogamiento, sino que la práctica consolidada es hacer un seguimiento con la embarcación por su seguridad e interceptarlos en la línea de agua de la playa anexa con una barrera de agentes que a efectos prácticos constituye el límite fronterizo”. De este modo, la frontera “queda

5. AQUÍ Y AHORA

materializada y visibilizada por la línea de agentes de vigilancia que, en cada caso y circunstancia, se establece desde el espigón hasta el agua de la playa que se estime necesario” (VVAA, 2014).

Dentro de la zona intervallada encontramos, finalmente, el tercer caso de frontera operativa, dado que la valla interna “materializa la línea con la que el Estado, en una decisión libre y soberana, delimita, a los solos efectos del régimen de extranjería, el territorio nacional”. Solo en el instante en que la persona consigue traspasar la segunda valla, “alcanza el territorio nacional y, a estos efectos, queda sujeto al régimen general de extranjería” (VVAA, 2014).

Vemos cómo en el segundo caso de frontera operativa, dada en la costa, la fila de agentes delimita, gracias a las múltiples posibilidades de movimiento, el territorio nacional. La fila define, encuadra, desmarca, restringe, retrasa y niega, al mismo tiempo que alarga, la llegada del Otro. Por lo tanto, y desde la perspectiva alterna, la playa ceutí deviene un espacio vacío. Este mismo vacío se encuentra en la tierra “entremedias” del intervallado, ya que es tan solo al traspasar la segunda valla cuando, finalmente, se alcanza el territorio nacional. Este espacio en régimen de excepcionalidad es, al mismo tiempo que las costas, un espacio aterritorial.

Vimos cómo Aristóteles relacionaba tiempo y movimiento. Objetos arquitectónicos como la sirga tridimensional en Melilla o los CIE lo que pretenden es, justamente, dificultar el movimiento. Mantener al sujeto, sujeto. Dilatar, del mismo modo que asediar, el instante. Mantener un ahora sin un relacional pasado ni futuro. Es el instante sin el antes y el después. Es el instante en el punto. Una sirga es una cuerda utilizada para la navegación marítima. Curiosamente, la tridimensionalidad remite a un espacio donde la altura o la profundidad, el largo y el ancho, pueden señalarse, pero la cuarta dimensión, es decir, el tiempo, no existe. De hecho, para el mismo filósofo heleno, sin un alma, una inteligencia que pueda medir el tiempo, este no existiría. Las personas que quieren llegar a nado o traspasando la valla no precisan ni de representante legal ni de proceso jurídico-administrativo para ser rechazadas. Espacio y tiempo llevados al límite son punto e instante en *express*.

Para Augé, cuando una persona permanece en el no lugar su anonimato también es relativo. Al pagar con tarjeta en el supermercado, en el peaje o al presentar la tarjeta de embarque en el *duty free*, uno se inscribe en un espacio “de contradictoria soledad y semejanza a los otros” (Augé, 2009). Sin embargo, en un aeropuerto, un centro comercial o una autopista, uno transita. Dentro de un campo de refugiados, un CIE, un CETI o un espacio intervallado, uno se detiene. Las características de los primeros son la permeabilidad, el dinamismo, lo trasladable. En los segundos, lo impenetrable, lo estático, lo estanco. En ambos casos, no obstante, la identidad es singular, sin relación y evocada, tal y como in-

dica Augé (2009), a la soledad y la similitud. El *duty free* del aeropuerto será entonces el *duty free* de los guardias dentro de esos espacios vacíos de observador, es decir, de representante jurídico, tales como el CIE o la zona intervallada. Porque sin un alma capaz de medir, el Otro “no tiene cuerpo”, no hay “cuerpo presente”, no existe el *habeas corpus*. No-sujetos, en un no-espacio, en un no-tiempo. Sujetos que devienen objetos. El europeo Ser-en-el-mundo, *Dasein* de Heidegger es para el condenado, el *Damné* de Fanon, un sujeto-objeto que “no está ahí”.

5. En los márgenes del mapa

En 2014, Fernández Díaz se preguntó: si un inmigrante atravesara una sola de las vallas y se considerase que está en España, ¿por qué se colocó una segunda y una tercera valla? Y prosiguió: “Tengan sentido de Estado y después emitan una opinión” ^{3/}. Pero, ¿y si traspasáramos tal sentido de Estado y viésemos más allá de los bordes que nos delimitan? Quizás, un sistema de dominación y explotación –tanto de la naturaleza como del individuo– a escala global no puede tener soluciones nacionales.

Las fronteras abióticas de Ceuta y Melilla, además de engrandecer las arcas monetarias de grandes empresarios españoles ^{4/}, representan,

... en este colapso violencias físicas, psicológicas y sociales son ejercidas en ambos lados de la frontera

arquitectónica y humanamente, el colapso en el contacto con el Otro. Y en este colapso violencias físicas, psicológicas y sociales son ejercidas en ambos lados de la frontera. En ello, grandes cantidades de personas son concen-

tradas en espacios, bordes, donde predomina la tensión, en vez de aquello que deberían ser: espacios de transición.

Es en este colapso, este lapsus, este limbo, donde los diseños monológicos y monotópicos de Occidente se relacionan con el Otro desde posiciones de superioridad y sordera (Grosfoguel, 2002). Al rechazarles el cuerpo, les rechazamos la palabra y en ello, Europa, cumbre de los derechos humanos, demuestra que no sabe escuchar. Augé (2005) indica que “no es la alteridad la que pone la identidad en crisis. La identidad está en crisis cuando un grupo o una nación rechaza el juego social del encuentro con el otro”.

Si, como dijo Heidegger, el sujeto está eyectado al mundo, arrojado, y su universo es de posibilidades que no de realidades, sería interesante

^{3/} “Interior niega las devoluciones en caliente: ¿Por qué se colocó una segunda valla?” *Diario Público* 06/05/2014 [en línea] <http://www.publico.es/actualidad/interior-niega-devoluciones-caliente-melilla.html>

^{4/} Por ejemplo, Florentino Pérez. En

Grasso, D. “ACS, Indra y Ferrovial se llevan ocho de cada diez euros para las vallas de Ceuta y Melilla”, *El Confidencial* 19/09/2015 [en línea] http://www.elconfidencial.com/espana/2015-09-19/acs-indra-ferrovial-coste-obras-mantenimiento-vallas-ceuta-y-melilla_1018417/.

5. AQUÍ Y AHORA

fixar el punto de mira en el cambio, la flexibilidad, la adaptabilidad, la resiliencia, y no tanto en los resultados. Es decir, tomar la “conservación creativa” como patrón y como meta para, con ello, dejar de ceder y dirigir este sistema al colapso. La proliferación de lugares de articulación estática y sin historia, la contractualidad solitaria y la pérdida en la muchedumbre del sujeto se contraponen a aquellos espacios practicados, relacionales e históricos donde la conciencia individual se forja en las relaciones dinámicas de la identidad con la alteridad. Esperamos que pronto Ceuta y Melilla se conviertan, en el mejor de los casos, en un museo: el Museo de los Juegos del Mediterráneo.

Neus Arnal Dimas es educadora social, máster en Filosofía Política por la Universidad de Barcelona e investigadora sobre migraciones

Referencias

- Augé, M. (2005) *Hay que amar la tecnología y saber controlarla*, Patricio Arana, entrevista en persona, París.
- Augé, M. (2009) *Los “no lugares” espacios de anonimato. Antropología de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Asociación Pro Derechos Humanos Andalucía (2014) *Derechos Humanos en la frontera sur* [en línea] https://apdha.org/media/frontera_sur_2014_web.pdf
- Cabrera, E. (2017) “Soy una valla”, *El País* 02/02/2017 [en línea] https://elpais.com/elpais/2016/12/22/3500_millones/1482404420_321929.html
- CEAR, “Informe 2018: Las personas refugiadas en España y Europa”. Madrid [en línea] <https://www.cear.es/wp-content/uploads/2018/06/Informe-CEAR-2018.pdf>
- Grasso, D. “ACS, Indra y Ferrovial se llevan ocho de cada diez euros para las vallas de Ceuta y Melilla”, *El Confidencial* 19/09/2015 [en línea] http://www.elconfidencial.com/espana/2015-09-19/acs-indra-ferrovial-coste-obras-mantenimiento-vallas-ceuta-y-melilla_1018417/
- Grosfoguel, R. (2002) *Descolonizando los paradigmas de la economía política: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global*. Universidad de California. [en línea] http://www.manuelugarte.org/modulos/biblioteca/g/ramon_grosfoguel_descolonizando_paradigmas_economia_transmodernidad.pdf.
- Kapuściński, R. (2006) *Encuentro con el Otro*. Barcelona: Anagrama.
- Lefebvre, H. (1974) “La producción del espacio”, *Papers. Revista de Sociología*. UAB-Redi. Barcelona [en línea] <http://papers.uab.cat/article/view/v3-lefebvre>.
- Vial, J.D. (1995) “El tiempo según Aristóteles”, *Revista Enrahonar*, 15 [en línea] <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5399874>
- VVAA. (2014) “Expulsiones en caliente: cuando el Estado actúa al margen de la ley”. *E-Prints Complutense* [en línea] <http://eprints.ucm.es/25993/>. Madrid

¿Otra fiscalidad es posible?

Helena Franco Ibarzabal

■ Quienes frente a la desigualdad creciente y polarización social a las que nos conducen las fuerzas del mercado optamos sin vacilar por modelos económicos y sociales más equilibrados y sostenibles, entendemos que para ello resulta absolutamente necesario el poder contar con un sector público fuerte y una fiscalidad justa y moderna.

Justo en el polo opuesto se sitúa la propuesta neoliberal, dominante en la actualidad y referencia indiscutible en la definición de las políticas económicas de los países capitalistas, que apuesta por un sector público reducido y, por tanto, una fiscalidad baja, de poca capacidad recaudatoria y básicamente sustentada sobre las rentas de los trabajadores y pequeños autónomos.

En efecto, las políticas fiscales se definen en base a un patrón que se repite con mayor o menor intensidad prácticamente en todos los países; se compone de una batería de medidas que derivan en un claro retroceso en equidad y progresividad de los sistemas tributarios.

Se modifican los elementos clave de los impuestos (como tipos o bases), se establecen normativas complejas y plagadas de vías de elusión; todo ello de tal modo que suponen una reducción continua del nivel de exigencia fiscal a poseedores de riqueza y grandes empresas, junto con un traslado creciente y absolutamente desproporcionado de la carga tributaria hacia las rentas del trabajo y las clases medias y medias altas; sin olvidar otro fenómeno que acentúa ese carácter regresivo e injusto del sistema: la evasión o fraude fiscal. En estas condiciones, el potencial recaudatorio del sistema fiscal se ve totalmente afectado.

Ahora bien, para poder aumentar y mejorar la capacidad de intervención del sector público en la economía, el conseguir recursos suficientes es una prioridad. Desarrollar políticas sociales, defender el tejido productivo, realizar inversiones socialmente rentables..., propuestas que resultan a todas luces inviables si los niveles de ingresos públicos son escasos.

Es por ello que entendemos que no solamente es posible sino que es absolutamente necesario diseñar e implementar una reforma fiscal que recupere los criterios básicos de justicia tributaria, como son: equidad, progresividad, transparencia e igualdad y que establezca una base sólida de garantía de suficiencia recaudatoria.

Las líneas de esa reforma alternativa son fáciles de identificar: no hace falta sino revertir las modificaciones fiscales de las últimas décadas y actuar, asimismo, sobre algunos de los viejos defectos que en un entorno de globalización y movilidad creciente de capital se han convertido en

5. AQUÍ Y AHORA

verdaderos factores limitativos de la soberanía de los Estados respecto a sus propias preferencias fiscales.

Son fáciles de identificar, pero no tan fáciles de implementar. Si la primera parte del artículo se va a centrar en cuáles deben ser los principales ejes de una reforma fiscal de corte progresista y socialmente avanzado, la segunda parte intentará plantear una reflexión sobre los retos reales a los que nos enfrentamos a la hora de llevar a cabo estas reformas en un entorno complicado y hostil, en el que sin embargo hemos de ser capaces de encontrar fórmulas eficaces y realistas que nos permitan avanzar en nuestro objetivo.

Principales ejes sobre los que debería pivotar la reforma fiscal

Recuperar y afianzar los impuestos sobre la riqueza. Los niveles de concentración de la riqueza se sitúan en la actualidad en los niveles más altos de la historia, en una tendencia continua y al alza, como evidencian los estudios e informes elaborados periódicamente por multitud de organizaciones y organismos ^{1/}. Ante esta realidad indiscutible resulta cuando menos paradójico que los impuestos sobre la riqueza, tanto los que gravan la posesión de la misma como los que gravan la transmisión vía herencias o donaciones, estén siendo continuamente cuestionados, descafeinados o bien directamente eliminados.

Se trata de unas medidas fiscales muy agresivas y lesivas del interés colectivo que, sin embargo, vienen envueltas en un discurso que justifica el carácter *innecesario e ineficaz* de esa forma de imposición, en base a argumentos como su baja capacidad recaudatoria, la sobrecarga sobre los patrimonios medianos o la fuga de contribuyentes.

Ante esos mensajes claramente interesados e intencionados no cabe sino recordar las funciones y ventajas de la tributación sobre la riqueza. En concreto, los impuestos sobre grandes fortunas o patrimonios, además de su efecto *desconcentrador* o de su impacto recaudatorio y redistributivo, juegan también un papel esencial como elemento de legitimación del sistema fiscal, de control censal de la riqueza y de incentivo al uso económico de los bienes (Franco, 2015).

Obviamente, los impuestos patrimoniales deben estar bien diseñados, en términos de equidad y progresividad (incluyendo toda forma de tenencia de riqueza y no contemplando escudos o topes respecto a la renta declarada), y garantizar una presión importante sobre los grandes patrimonios. Además, es realmente importante realizar una pedagogía clara, que incluya una imagen real del impacto sobre los contribuyentes. Es importante que los contribuyentes sepan que dados los mínimos exentos que suelen establecerse, los patrimonios pequeños quedan fuera de tributación y los medianos soportan unas cargas muy ligeras, con lo cual el peso del impuesto recae

en los segmentos más altos.

^{1/} Una referencia básica son los informes anuales de Oxfam; por ejemplo, Oxfam (2018).

La reflexión hasta aquí presentada se podría extender asimismo

a los impuestos que gravan la transmisión de patrimonios. Es obvio que también en este caso el diseño es importante, estableciendo unos mínimos exentos y una progresividad en tipos de modo que no se grave en exceso a las clases medias y acentuando en cambio las cargas sobre las grandes herencias y donaciones, a partir de cierto umbral incluso entre parientes directos.

Redefinir los parámetros y las exigencias de tributación a las corporaciones y grupos empresariales. El panorama actual se caracteriza por un claro desajuste entre las condiciones de actuación de las empresas, que formulan sus estrategias financiero-productivas en un escenario global, y unas Administraciones tributarias de alcance estatal, con poca capacidad de intervención fuera de sus fronteras. En estas condiciones, y ante la ausencia de una coordinación efectiva a nivel internacional, nos encontramos con la coexistencia de diferentes exigencias de tributación entre países y territorios, lo cual se traduce en un claro proceso de competencia fiscal a la baja, dando lugar a una rebaja generalizada en los impuestos de sociedades de prácticamente todos los países.

Si a ello unimos unas agresivas planificaciones fiscales orientadas hacia la búsqueda de la tributación cero, la situación empieza a resultar tan alarmante que incluso desde la OCDE o la propia UE empiezan a plantearse algunas iniciativas de control y cooperación entre Estados, si bien el ritmo de implantación de las mismas está siendo bastante lento y desigual. En cualquier caso, parece incuestionable que es en la imposición sobre los beneficios empresariales donde más evidente es la urgencia de una mayor coordinación, tanto a nivel de homogeneización legal y normativa como de medidas efectivas de control y lucha contra la evasión fiscal. Es por tanto previsible que en los próximos años se vaya afianzando esta línea de intervención.

A nivel interno de cada país, los gobiernos deben rediseñar la imposición sobre beneficios, con una línea de reforma que tenga por objeto revertir las modificaciones normativas introducidas en las últimas décadas, que no han hecho sino desvirtuar este tipo de impuestos, con las rebajas de tipos y con la introducción de numerosas cláusulas y beneficios fiscales, para uso y provecho fundamentalmente de las grandes empresas y sobre todo los grandes grupos.

En el Estado español, tanto en normativa de régimen común y aún más en las de régimen foral, se impone una reforma en profundidad del impuesto de sociedades, de modo que genere unos niveles de tributación acordes a los beneficios realmente obtenidos. Entre otros (Zubiri, 2015) habría que considerar los siguientes aspectos: analizar para su eliminación, corrección o limitación aquellos regímenes que dejan un margen demasiado amplio para prácticas abusivas y de elusión (SICAV, ETVE, capital riesgo); reconsiderar las deducciones por doble imposición, o la compensación de pérdidas, o la deducibilidad de gastos financieros intra-

5. AQUÍ Y AHORA

grupo; respecto a las deducciones, eliminarlas en muchos casos y acotar en aquellas que se mantengan (por ejemplo, I+D); endurecer los requisitos para consolidación de grupos y limitar algunas de las ventajas, como por ejemplo la compensación de bases entre empresas.

Consideramos esencial la introducción de un tipo impositivo mínimo real sobre los beneficios, como garantía de que las empresas, independientemente de los beneficios fiscales a los que puedan acogerse dada la normativa del impuesto, contribuyan en al menos un porcentaje determinado de sus ganancias al mantenimiento, consolidación y desarrollo de ese entorno económico y social que resulta imprescindible para su competitividad y rentabilidad (es decir, que si una empresa ha cerrado el ejercicio con un resultado positivo no se pueda llegar a situaciones de tributación a tipos igual o cercanos a cero).

Una breve referencia a otros impuestos. Respecto a la imposición sobre la renta personal (en nuestro caso el IRPF), la prioridad pasa por restablecer la equidad, retornando a una base única, para gravar de forma conjunta las rentas del trabajo y las del capital. A completar con una revisión de las deducciones para, en aquellos casos en que se detecte o bien un uso abusivo por parte de ciertos grupos de contribuyentes, o bien un claro sesgo hacia las rentas más elevadas, proceder a su reformulación, en términos más limitativos, o incluso su eliminación.

Respecto al IVA, más allá de alguna posible modificación en los tipos, introduciendo gravámenes superiores para los artículos de lujo y adecuando los productos considerados en tipos reducidos, la prioridad se centraría en atajar los elevados niveles de fraude, con actuaciones tanto en el ámbito normativo como en los procedimientos e instrumentos de gestión e inspección.

Una reforma de corte progresista debería a su vez contemplar la creación de nuevas figuras impositivas, como por ejemplo las relativas a la fiscalidad ambiental o los impuestos sobre las transacciones financieras (doble función recaudatoria y de control y penalización de movimientos especulativos).

La lucha contra el fraude fiscal. La credibilidad y la legitimación de los sistemas fiscales pasan indudablemente por una implementación seria de sus leyes y normativas, que garantice un tratamiento igualitario ante la hacienda de todos los contribuyentes a la hora de la exigencia en el cumplimiento de las obligaciones tributarias. Ello significa limitar al máximo las posibles grietas (o boquetes) legales que puedan servir como soporte a prácticas de elusión fiscal, y al mismo tiempo, junto a la concienciación y prevención, efectuar una actuación implacable de persecución y sanción de la evasión y fraude fiscal.

En un contexto de globalización político-económica como el actual, la lucha contra el fraude debe articularse en un doble frente, a nivel interno y en perspectiva internacional.

Uno de los principales retos es afrontar decididamente la desviación de beneficios y deslocalización de patrimonios hacia paraísos fiscales y países de baja tributación, que se realiza mediante todo tipo de ingeniería fis-cal. No hay duda de que una lucha eficaz en este ámbito requiere de actuaciones diseñadas y ejecutadas a escala internacional.

En ese sentido, aún quedan relativamente lejos posiciones categóricas y ambiciosas como la posibilidad de una normativa común unificada que prohíba o al menos limite estrictamente las relaciones financieras con paraísos fiscales. No obstante, la magnitud del problema ha generado algunas reacciones interesantes (Carbajo Vasco, 2015), a destacar las iniciativas lideradas por la OCDE en los últimos años tanto en lo que a las exigencias de información se refiere como a los acuerdos necesarios sobre la concreción de las bases imponibles de tributación, reflejadas en el informe BEPS (*Base Erosion and Profit Shifting*) y su plan de acción. En ellos, además de recomendaciones relativas a la transparencia e información, se evidencia la necesidad de limitar y controlar las principales estrategias de elusión fiscal a nivel internacional, tales como la deducibilidad ilimitada de los gastos financieros entre empresas del grupo o la utilización de precios internos de transferencia alejados de los precios de mercado.

Hasta el momento, los principales avances se plantean en el ámbito de los convenios e instrumentos para el intercambio de información, a través de iniciativas tales como el *Common Reporting Standard* (para promover el intercambio automático mundial de datos), o los informes país por país para las grandes empresas transnacionales. Ahora bien, en la práctica el desarrollo es muy lento, y al tratarse de disposiciones que no vienen dictadas por una autoridad global que pueda imponerle un carácter de obligatoriedad y, en consecuencia, sancionable en caso de incumplimiento, queda en manos de la voluntad política de los gobiernos de los Estados su implementación o no y con mayor o menor intensidad. Esa aplicación desigual e incompleta significa en la práctica una merma de la eficacia y operatividad real de las propias iniciativas.

Desde el compromiso con la justicia fiscal y en una estrategia con miras a la erradicación de los paraísos fiscales y el fraude internacional a gran escala, no cabe sino exigir a los gobiernos que incluyan entre sus prioridades de acción una implementación decidida de este tipo de medidas, combinadas con posiciones de presión a países y contribuyentes reticentes a colaborar en la transparencia tributaria. Al respecto, parece razonable que en el seno de la UE la concreción de dichos principios se hiciera a través de directivas de aplicación obligatoria.

Al mismo tiempo, a nivel interno la actuación de las autoridades en la prevención y persecución del fraude fiscal debe ser no solo eficaz y rigurosa, sino a su vez ejemplarizante. Además de dotarse de los medios humanos y técnicos necesarios para intensificar las labores de compro-

5. AQUÍ Y AHORA

bación e inspección, debe establecer mecanismos específicos de control para los principales nichos de fraude detectados. Entre otros, debería someterse a una inspección rigurosa y continua a las grandes fortunas y a las grandes empresas y grupos, sobre todo a las vinculadas a paraísos fiscales, bien directamente, o bien vía filiales o a través de su pertenencia al mismo grupo empresarial. Y de igual modo a quienes forman parte de la industria organizada que sustenta y promueve la elusión o el fraude fiscal (*consultings*, entidades financieras, bufetes de abogados, etc.), así como a sus clientes habituales.

Algunos elementos a considerar en las propuestas fiscales alternativas

Peligro de deslocalización de grandes contribuyentes. Ir a contracorriente no sale gratis. En un contexto de fiscalidades no armonizadas, la posibilidad de que unas propuestas de mayor exigencia fiscal puedan provocar un desplazamiento de contribuyentes hacia otros territorios de menor tributación es un riesgo real.

Ahora bien, siendo conscientes de los peligros y dificultades que hoy en día conlleva la aplicación de cualquier tipo de política que choque con los intereses del capital, entendemos que no obstante eso no debe llevarnos a actitudes derrotistas de conformismo e inacción. En el tema fiscal, en concreto, la conveniencia de una mayor armonización internacional no puede convertirse en un corsé que nos coarte en nuestra actuación.

Sin esperar a ese futuro de mayor unificación fiscal internacional, y subrayando la necesidad de reforzar cualquier línea de avance, sobre todo en el frente de la elusión y el fraude, pensamos que las reformas progresistas de los modelos fiscales pueden proponerse desde territorios concretos, pero sin minusvalorar los niveles de riesgo en cuanto a posibles deslocalizaciones y movilidades de contribuyentes a raíz de dicho impuesto. Ello significa que las propuestas deben plantearse en parámetros de gradualidad y riesgos acotados, introduciendo modificaciones normativas que se traduzcan en exigencias fiscales moderadas, que no provoquen fugas generalizadas de contribuyentes.

Eso no tiene por qué significar que no se pueda hacer apenas nada; en el caso español, sin ir más lejos, y dadas las diferencias en presión fiscal respecto a las economías de nuestro entorno, es evidente que una estrategia de riesgos acotados (por ejemplo, de aproximación a la media de la UE) permite sin duda un amplio recorrido.

Al mismo tiempo, es absolutamente necesario combatir el discurso de las *fugas masivas* por exagerado, ya que no son ni tan fáciles ni tan frecuentes, y evidenciar que no es sino un discurso ideológico, al servicio precisamente de las grandes corporaciones y los poseedores de grandes fortunas para justificar sus actitudes absolutamente insolidarias respecto al fisco y al conjunto de la sociedad. E incluso, también en esta ocasión desde una posición de defensa de los intereses de clase, reivindicar desde

la clase trabajadora el derecho a organizar nuestra sociedad sin estar sometida a un chantaje permanente por parte del capital.

Discurso firme y pedagogía fiscal. El éxito de una política de reforma fiscal sustentada en valores de justicia fiscal y redistributiva pasa indudablemente por lograr el apoyo de la ciudadanía, de modo que haya una correlación de fuerzas suficiente de exigencia o de respaldo a los gobiernos para emprender ese tipo de actuaciones.

Ello exige un absoluto convencimiento sobre la idoneidad de la transformación fiscal que queremos impulsar; debemos estar convencidos y poder convencer al resto. Significa no tener complejos para reconocer

... elaborar un discurso que evidencie la insolidaridad del sistema vigente

y defender la importancia de los impuestos, del sistema fiscal, de las políticas redistributivas no solo desde el gasto, sino desde el lado de los ingresos también.

Posiciones tímidas y dubitativas no ayudan a encarar un debate claro y abierto sobre el tema. Debemos acabar con la mala prensa de los impuestos, y dado que todas las personas estamos obligadas a pagarlos, exigir sin tapujos que esas aportaciones sean en función de la capacidad económica de cada cual. Debemos elaborar un discurso que evidencie la insolidaridad del sistema vigente y que prestigie los impuestos y las contribuciones al sector público, de modo que, más allá de la exigencia actualmente prioritaria dirigida a dichos grupos, genere a su vez una mayor conciencia fiscal, que nos permita prepararnos para en un futuro, si queremos aproximarnos a los modelos socialmente más avanzados (los países nórdicos suelen ser una referencia en el entorno europeo), poder asumir una mayor presión fiscal generalizada; un aumento de la carga tributaria a soportar que debe estar legitimada desde dos aspectos: debe considerarse justa (cada quien realmente aporta según su capacidad) y útil (esa base de recursos permite más gasto público, que si es eficaz y redistributivo, se traduce en una mayor satisfacción colectiva de las necesidades y una mejor calidad de vida para el conjunto de la ciudadanía).

Complicidad y apoyo entre las fuerzas transformadoras

La batalla de la fiscalidad es complicada, difícil y dura. No en vano toca directamente uno de los principales elementos del conflicto social e interclases del sistema capitalista: el conflicto redistributivo.

En las últimas décadas hemos asistido a una serie de medidas implementadas de forma gradual, pero continua de reforma regresiva de los sistemas fiscales. La oposición y la reacción del poder económico ante el más tímido intento de revertir dicha dinámica es absolutamente visceral y brutal.

Quienes, aunque desde posiciones políticas o ideológicas no totalmente coincidentes, compartimos la idea de que la defensa del sector público requiere, entre otras cosas, unos modelos fiscales suficientes, justos y solidarios, tenemos que actuar con eficacia, complicidad, cada uno desde su propio espacio, por supuesto, pero en una misma dirección, comprometernos en una especie de frente común de defensa del interés colectivo, de la intervención pública en la economía y del papel redistributivo del Estado; que pasa por discutir, contrastar, compartir diagnósticos y análisis sobre el modelo de sociedad que queremos y en concreto sobre la fiscalidad que necesitamos. Debemos ser conscientes de la relevancia que tiene el poder brindarnos un apoyo mutuo por supuesto en la reivindicación, pero también en la acción.

Dada la correlación de fuerzas actual y la desigual distribución del poder económico y mediático, las reformas y modificaciones de gran calado que, a veces, pretendemos desde posiciones maximalistas suelen ser difícilmente materializables: en ocasiones, porque las modificaciones normativas requieren de mayorías legislativas suficientes, que generalmente se sustentan en alianzas en las cuales no todas las fuerzas tie-

... la defensa del sector público requiere unos modelos fiscales suficientes, justos y solidarios

nen ni los mismos proyectos fiscales, ni la misma firmeza ante la esperada oposición del capital y los poderes reales; además, porque sin armonización internacional y movilidad plena de capitales los ries-

gos deben ser acotados, como ya hemos explicado más arriba, y sin olvidar que la ofensiva política, económica y sobre todo mediática puede generar una gran desconfianza y oposición a los cambios incluso entre los grupos objetivamente beneficiados por los mismos (grupos de rentas bajas y medias).

Apostar por pequeños avances seguramente no es tan espectacular y tampoco se traduce en grandes saltos en la recaudación o presión fiscal, pero es una forma de ir recuperando algunos de los valores perdidos, y en la medida en que dichos cambios van consolidándose ir generando unas condiciones para gradualmente ir introduciendo medidas más ambiciosas. Sin despreciar el efecto claramente didáctico y pedagógico que ante el discurso del conformismo (no hay alternativa) y del miedo (fuga de capitales, caos económico) genera la implementación no excesivamente traumática de esa nueva fiscalidad alternativa.

Helena Franco es profesora de Economía en la Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibersitatea y exdiputada de Hacienda y Finanzas de Gipuzkoa por EH Bildu

Referencias

- Carbajo Vasco, D. (2015) “Objetivos y medidas en la lucha contra el fraude fiscal desde una perspectiva internacional”, *Ekonomiaz*, nº 88, pp. 146-175.
- Franco, Helena (2015) “Aportación desde la práctica al debate sobre la tributación de la riqueza. El impuesto de la riqueza y las grandes fortunas de Gipuzkoa (2013-2014)”, *Sin Permiso*, 29/11/2015. <http://www.sinpermiso.info/textos/aportacion-desde-la-practica-al-debate-sobre-la-tributacion-de-la-riqueza-el-impuesto-sobre-la>
- Oxfam Internacional (2018) *Premiar el trabajo, no la riqueza* https://d1tn3vj7xz9fdh.cloudfront.net/s3fs-public/file_attachments/bp-reward-work-not-wealth-220118-es.pdf
- Zubiri, I. (2014) “El sistema fiscal español. Las reformas necesarias”, *Mediterráneo Económico*, vol. 25, pp. 117-145.

ÉRIC TOUSSAINT

SISTEMA DEUDA

Historia de las deudas soberanas
y de su repudio

468 Icaria  Antrazyt



El recelo del agua

Bibiana Collado Cabrera

■ En cómo se nos construye la identidad y nuestro doloroso vínculo con el pasado indagan los poemas de Bibiana Collado Cabrera (Burriana, Castellón, 1985). La poeta parte de un registro narrativo desde el cual supera lo anecdótico para convertirlo en sinécdoque de todo un sistema social excluyente y machista. Con esa capacidad para sacar a relucir el símbolo desde lo concreto, sus piezas son retratos de episodios que revelan consecuencias no individuales, sino colectivas, de los mecanismos de dominación en una sociedad de clases. A su vez deshace el simulacro de progreso y los pasos en falso concebidos como herramientas de control a través del reformismo. Collado Cabrera concibe poemas firmes, que poseen un buen trabajo de contención, equilibrio y sugerencia de la emoción mientras mantiene el pulso narrativo de los episodios que rememora. Así, la autora lleva a cabo una reconstrucción de la memoria; de la memoria concreta de una trabajadora, de su madre. Lo hace afirmando la dureza de sus condiciones laborales y de vida y siendo consciente del velo que la percepción infantil arroja sobre la realidad. Se produce, entonces, un reconocimiento no ingenuo en la madre por el lugar heredado en la sociedad como mujer (las tareas, los cuidados, la servidumbre). Desde ahí, con ternura, rabia y determinación, trenza un canto a la persistencia del vitalismo por encima de las dificultades. De este modo, a través de la reivindicación individual, concluye realizando una reivindicación de la dignidad de una generación de mujeres; de su entrega y de su resistencia.

Alberto García-Teresa

CIERRE

Hoy decido enunciarme
desde los relatos de la tierra dura
y los inviernos de piedra y cal
que no he vivido.

Hoy decido que yo
debería ser feliz
porque mi vestido fue blanco,
porque no vi partirse
cayados contra las higueras
ni me herí las manos con las vides.

Debería estar siendo feliz
porque yo sí sé quién es don Antonio
y leí sobre la tierra de mis padres
en los cuentos de Max Aub.

Porque yo sí soy maestra
aunque no haya vivido en Francia,
aunque conserve y disimule
el miedo ancestral
de los de abajo
a no saber nunca lo suficiente.

Será porque guardo
la memoria del frío en los huesos,
el recelo del agua en el pozo,
las palabras del hambre en las manos.

Y un temblor hondo que ata
cada vez que miro a mi madre
que también se llama María
y aún recuerda a qué edad
bajó del cerro.

TRAJES AMARILLOS

I

Mi madre tomó la primera comunión
con un traje amarillo,
el único que recuerda de su infancia.

Aquel día no hubo familia,
ningún acompañante,
tan solo los niños solos

junto a las monjas que los invitaron
a una taza de chocolate
en la alegría torpe y áspera
de una salita sin ventanas.

Los hijos de los cabreros
son una masa huérfana,

para borrarles la miseria
por un rato,
les borraron los padres
y las chozas.

II

Al cumplir catorce años
decidieron bajar del cerro.

La pobreza refundada en la llanura.
La alegría parca de la supervivencia.
La nostalgia de mercurio urdiéndose
en las palabras de los recién llegados
a las bondades afiladas del pueblo.

Catorce años y doce horas al día
remachando bolsos en una fábrica
junto a otras tantas muchachas casaderas.
El fragor de la espera amortiguado
por el golpear de las planchas de acero.

Y un breve paseo los domingos
hasta la confitería de la plaza
donde comprarse un dulce de merengue
que allí llamaban “libertad”.

Después vendría la boda sin fotógrafo,
las nuevas mudanzas, las vendimias,
los camiones al amanecer, los hijos
con que resarcirse del hambre
y los padres que envejecen

y, en delirios, creen haber regresado
a lo alto del cerro.
Pero todo eso será después.

Entonces, con aquellos catorce años y doce horas
todavía notaba un sobresalto
al oír las campanas repicar tan cerca.
Y el trazado de las calles agolpadas a sus ojos
la sorprendía en la búsqueda del horizonte.

Entonces, que no se engañe nadie,
no eran felices sino jóvenes.
Aturdidos por el zumbido del origen
en algún momento dejaron de escucharlo.

Cuando la hija del patrón comulgó por primera vez,
les dieron libres unas horas
y participaron, mesa aparte, del banquete.

Sumergida y ajena, a la vez, en el festejo
mi madre decidió
no recordar su traje amarillo.

DEBAJO DE LAS UÑAS

Debajo de las uñas,
ahí es donde se sienten
los perros desbocados de la sangre.

Ocultos en los pliegues y en las sombras
tensando la carne en su delirio,
ahí es donde retienen
los añicos de vida que nos quedan.

Quebrado el umbral de resistencia,
llega el latigazo y el aullido en desbandada.
Incapaces, los tendones han cedido.
Las fieras ya corren por el monte.
Acerquémonos a comprobar
las riendas rotas.

LAS MANOS

I

Las manos de mi madre
tienen el olor ácido
de las naranjas –y las uñas negras–.
Quince minutos de descanso.
Un termo de café.
Cuatrocientas mujeres en una nave
industrial apilando cítricos.

Tienen el olor de lo casi podrido
y recolocan con prisa las sábanas,
temerosas de corromper
la niñez con el aliento exhausto
de los días.

En los recuerdos infantiles,
mi madre no tiene manos.
Y las fotografías obturan
la aspereza y las astillas
de los cajones.

También para ella,
crecer era escapar del escozor.

Tiempo de madrugadas escarchadas
donde miedo de madre y de hija
se confunde.

II

Fingimos haber coincidido
en algún punto de la edad adulta.
Fingimos que mi padre
es cualquier hombre y no entendemos
por qué ellos duermen plácidamente
mientras nosotras velamos.
Fingimos complicidad y, a veces,
hasta nos la creemos.
Pero el peso es demasiado grande.
Pagamos el café y nos vamos,
antes de que alguna de las dos

exhiba demasiado su tristeza
y no podamos evitar sentir
que algo hemos hecho mal.

III

Yo vuelvo de vez en cuando a casa
e intento devolverle
las manos a mi madre.
Recuerdo con ella aquel tiempo,
ya sin madrugadas escarchadas,
y difumino con paciencia el escozor.

Hoy preparamos juntas la ropa de cama
para la enfermedad venidera
y nos miramos, en silencio,
sin atrevernos a preguntar
si estaremos a la altura.

Otra vez los miedos confundidos.
Quizá ahora, al menos, lo sepamos.

MANUALES HEREDADOS

Manuales heredados de padres
y abuelos de otros.
Los míos estaban en el campo,
el esparto no llegó a absorber la tinta.

Hubiera querido que la inocencia
de nuestras cartulinas de colores
hubiera sido izada con las cañas
usadas para varear los almendros.

Pero el cerro es ya una piedra
donde sentarse a inventarnos los ayerres.
Las lindes no se aprecian desde el llano.

El sol de este domingo no refulge.
Sentados en el parque distinguimos
las urnas-dormitorio donde acecha
la verdad proclamada de la infancia.

7. SUBRAYADOS

El capital ficticio. Cómo las finanzas se apropian de nuestro futuro

Cédric Durand. 191 pp.

NED, 2018. 17,90 €

Jaime Pastor

■ Más allá de las interpretaciones convencionales o moralistas, y a diferencia de otras como la de Thomas Piketty, esta obra constituye un esfuerzo didáctico muy logrado de analizar la financierización contemporánea en el marco histórico del cambio de onda larga que se inició en los 70 del siglo pasado, ligada a las metamorfosis productivas que se irían produciendo a partir de entonces. En la actualidad, sin embargo, estaríamos entrando ya, como diría Braudel, en un nuevo *otoño*, caracterizado por el aumento generalizado y continuo del endeudamiento en las principales economías ricas desde inicios de la década de los 80, el crecimiento de la participación de los beneficios financieros en los beneficios globales, el incremento de las desigualdades y, finalmente, una marcada tendencia a la ralentización del crecimiento en el conjunto de los países de renta elevada.

Para entender por qué este superciclo financiero y sus respuestas han conducido a esa situación, con el consiguiente riesgo sistémico que están generando, Durand, vinculado a la revista amiga *ContreTemps*, se remonta a una genealogía del concepto de *capital ficticio* contrastando la interpretación de Hayek con la de Marx (quien ya supo distinguir las distintas formas que ese capital

adopta) para definirlo como “una encarnación del capital que tiende a emanciparse del proceso de valorización real”. De ahí que su auge contemporáneo haya mostrado la compatibilidad entre una inversión productiva débil y un incremento de los patrimonios y que las políticas de “estabilidad financiera” vayan unidas a medidas de austeridad y reformas estructurales al servicio de la hegemonía del capital financiero.

Analiza también las diferentes formas de beneficios financieros (que “encarnan valor, pero no salen de la producción de valor”), así como las contradicciones sociopolíticas consiguientes que generan, para concluir que innovación, desposesión y parasitismo son las lógicas sociales que subyacen en ese sector. Aborda igualmente el “enigma de los beneficios sin acumulación” y estudia con detalle el nodo financierización-globalización apoyándose en las predicciones de John A. Hobson, actualizándolas y reconociendo que su intuición fue acertada: “La imposición de la oligarquía financiera, el debilitamiento del movimiento obrero en los países ricos y el imperialismo forman parte del sistema”.

Con todo, ha quedado comprobado que la autonomía del sector financiero es solo relativa, ya que “no puede sustraerse de forma duradera de la exigencia de obtener beneficios del trabajo y de la tierra”. Así que el reto está en impugnar su captura de los Estados a su servicio, ya que sin el apoyo de las autoridades públicas el capital ficticio se hundiría.

7. SUBRAYADOS

Leonas y zorras.

Estrategias políticas feministas

Clara Serra. 160 pp. Catarata, 2018. 15 €

Rebeca Moreno

■ Clara Serra plantea en este libro debates centrales de estrategia feminista, fundamentalmente abordados desde el terreno institucional. La obra condensa su sólida formación académica y su andadura en Podemos, combinando filosofía (alejada de intelectualismos inaccesibles) y ejemplos extraídos de sus experiencias como responsable del Área de Igualdad, Feminismos y Sexualidades. Su apuesta por un feminismo *estratégico* o *ganador*, que se entiende como medio y no como fin, da lugar a algunas reflexiones más que interesantes. La pregunta con el poder y la forma de abordarlo de manera pagana abre debates fructíferos y plantea cuestiones centrales para quien quiera pensar el feminismo hoy.

Crítica lo que denomina posiciones identitarias por considerarlas autorreferenciales e inoperantes. Considera que existe una forma de entender el feminismo que peca de purismo y elude hacerse cargo de la realidad concreta en la que interviene, de forma que se aísla al construir discursos cerrados que no atraen y que tienden a hacer de él un tema de mujeres ya feministas que renuncia a tomar el poder y cambiar la realidad. En este sentido, su apuesta política pasa por hacer un feminismo adaptable, que elige sus estrategias en contextos concretos y que

da más importancia a los fines que a los principios. En abstracto, la propuesta es más que razonable; es a la hora de aterrizarla cuando se abren debates complejos. Por ejemplo, la renuncia a la palabra *feminismo* sería positiva, según Serra, allí donde sea más útil usar cualquier otro término: lo importante es el mensaje y los objetivos, no aferrarse a una palabra. El problema, claro, es hasta qué punto esa renuncia es o no una estrategia *ganadora*. Perder por el camino la batalla simbólica quizás sea más importante de lo que pueda parecer; quizás defender el uso de la palabra no es solo un fetichismo identitario, sino una opción política consciente del terreno en el que se juega. Otro ejemplo tiene que ver con el uso de las *brechas* del poder en nuestro beneficio. El problema de la camiseta de una gran cadena con un lema feminista no es, como afirma Serra, que al hacerse *mainstream* el mensaje feminista pierda legitimidad porque pierde pureza; el problema es que pone en juego un feminismo parcial, que no tiene nada que decirle a la obrera textil que ha bordado esa camiseta. Convertir el feminismo en un discurso de mayorías es una tarea tan imprescindible como peligrosa. La tentación de construir un feminismo superficial, que aborde solo la dimensión de la representación sin hacerse cargo de la redistribución es un riesgo evidente, y sus efectos pueden ser demoledores. ¿Queremos un feminismo *ganador*? Sin duda. La cuestión es a qué llamamos *ganar*.

**Feminismo, transición
y sanfermines del 78**

Begoña Zabala González. 178 pp.
Asociación Sanfermines del 78:
Gogoan!, 2018
Sagrario Ruiz Elizalde

■ 2018 es un año intenso en recordatorios y aniversarios. En Iruñea, además, es el 40 aniversario de los trágicos sanfermines en los que fue asesinado el militante de la LKI Germán Rodríguez y, en las protestas por su muerte, en Donostia, Joseba Barandiaran. Este libro rescata la perspectiva de la lucha de las mujeres en el marco general de esos sucesos y analiza la intersección de feminismo, fiesta y subversión.

La obra discurre por dos carriles paralelos. Por un lado, el análisis de los rasgos políticos destacados de aquellos tiempos convulsos. Ahí presta especial atención a la represión ejercida por los poderes herederos de la dictadura, esa geografía de la represión donde ocupan espacios destacados también las semanas por la amnistía en diferentes puntos de Euskal Herria, Montejurra, Gasteiz, Atocha... Por otro lado, los hitos del naciente movimiento feminista que empieza a organizarse y sale a la calle con sus reivindicaciones y debates: las vocalías de la mujer en los barrios, las primeras jornadas feministas, la lucha por la legalización del aborto, la creación de Andraize, el primer centro de la mujer en el Estado, la primera manifesta-

ción del 8 de marzo en Iruñea... O, asimismo, la respuesta del incipiente movimiento feminista de la ciudad en plenas fiestas para denunciar la presencia de las madrinas de las peñas de mozos, popularmente llamadas *manolas*, por el carácter denigrante que representaba para las mujeres.

En este repaso del contexto histórico, especialmente interesante resulta el recurso a dar la palabra directamente a cinco mujeres y a un hombre reales que vivieron aquellos días, junto a una ficticia, la reina negra de la comparsa de gigantes que recorre las calles de Iruñea diariamente durante las fiestas. La voz de las entrevistadas, participantes en diferente grado en las iniciativas políticas que van surgiendo, permite conocer de primera mano cuál era entonces la situación vital de muchas mujeres durante las fiestas. Pero también en otros ámbitos más generales, cómo se aprovechaba la diversión para ganar espacios de libertad y contestar a los modelos *femeninos* tradicionales y cómo la represión del 8 de julio dejó un recuerdo indeleble en ellas.

A menudo lamentamos la desaparición de protagonistas de sucesos importantes sin haber conocido de primera sus relatos. Este volumen cumple ese objetivo respecto a mujeres que vivieron los sanfermines de 1978 y es una aportación importante a la larga lista de actividades del colectivo SF78: Gogoan! en su exigencia de verdad, justicia y reparación.

7. SUBRAYADOS

El surgimiento del espacio social: Rimbaud y la Comuna de París

Kristin Ross. 256 pp. Akal, 2018. 19 €

Marc Casanovas

■ En la imagen que nos ha legado el canon del *poeta maldito* se suele sustentar su rechazo de la sociedad burguesa y la tradición literaria en las mitificaciones del *viaje interior* del artista que se aleja del mundanal ruido, todo lo contrario: como nos muestra Kristin Ross, el “*je est un autre*” de Rimbaud no responde tanto al juego contemplativo de la metáfora y la representación poética como a la producción y puesta en acto de las voces colectivas de obreros díscolos, putas insumisas, ladrones y vagos mentirosos, vagabundos y *hordas bárbaras* en plena expansión colonial francesa que configuran la experiencia del nuevo cuerpo colectivo que reaccionará al espacio social e histórico que abre la *modernización* capitalista.

Por eso, la erótica del cuerpo, los vicios y las afecciones descentradas que también atraviesan sus versos o su prosa poética no pueden ser reducidas a la tormenta en el vaso del agua psicologicista y sentimental del *artista creador*, sino que el *poeta visionario* nos señala la producción de este cuerpo colectivo que se rebela en este nuevo escenario histórico y social, y en el cual el mismo poeta articula su propia praxis revolucionaria: “Rimbaud no se dispone a crear una cultura salvaje, adolescente o *communard*. Participa, por el contrario, en la articulación de una relación salvaje,

adolescente o *communard* con la cultura”.

Del mismo modo que los *communards* utilizan el *détournement* situacionista para adaptar los espacios del orden dominante de París a su propios usos, Rimbaud “asalta el cielo parnasiano” con el léxico utilitarista de la vida cotidiana; los *communards* utilizan cualquier material para levantar sus barricadas; Rimbaud practica el *bricolaje* entre la poesía lírica y la jerga obrera para eliminar la diferencia espacial, social y funcional de estos elementos. Así habilita una nueva manera de habitar el tiempo y el espacio, una nueva imaginación política.

Ross nos muestra en el mayo comunal de 1871 un cuerpo colectivo revolucionario allí donde se rompe la división social del trabajo, la asignación de los papeles y destinos sociales de cada uno. La cotidiana *cambiar la vida* deviene el espacio estratégico para *transformar el mundo*. Otro problema, según señala Terry Eagleton en el prefacio, es cómo combinar la ebriedad de la desafiliación funcional con esas “virtudes austeras –tan necesarias en los procesos revolucionarios– que se mantienen en relación profundamente ambigua con las dimensiones estéticas, somáticas y autoplacenteras de la insurrección”. Y remarca Eagleton: aún no hemos encontrado una solución política adecuada para combinar esos dos momentos vitales. Este libro abre también avenidas imprescindibles para pensar en ello.

VientoSur

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

Plaza de los Comunes • Plaza Peñuelas, 3 • 28005 Madrid • Tel. 630 546 782

Correo electrónico: suscripciones@vientosur.info

Apellidos _____ Nombre _____

Calle _____ Nº _____ Escalera _____ Piso _____ Puerta _____

Localidad _____ Provincia _____

Región/Comunidad _____ C.P. _____ País/Estado _____

Teléfono _____ Móvil _____ Fax _____

Correo electrónico _____ NIF _____

Suscripción nueva ☐ Suscripción renovada ☐ Código año anterior

MODALIDAD DE SUSCRIPCIÓN ANUAL (6 NÚMEROS)

Estado español ☐ 40 €

Extranjero ☐ 70 €

SUSCRIPCIÓN DE APOYO 80 € ☐

MODALIDAD DE ENVÍO

Entrega en mano ☐

Envío por correo ☐

MODALIDAD DE PAGO

Transferencia (*) ☐

Domiciliación bancaria ☐

DATOS BANCARIOS para INGRESO POR TRANSFERENCIA

Banco Santander. C/ Lehendakari Agirre, 6. 48330 - Lemoa (Bizkaia)

Número de cuenta: **0049 // 3498 // 24 // 2514006139** -IBAN: **ES68 0049 3498 2425 1400 6139**

DOMICILIACIÓN BANCARIA - AUTORIZACIÓN DE PAGO (datos del titular de la cuenta)

Apellidos _____ Nombre _____

Calle _____ Nº _____ Escalera _____ Piso _____ Puerta _____

Localidad _____ Provincia _____

Región/Comunidad _____ C.P. _____ NIF _____

Entidad _____ Oficina _____ Dígito control _____ Número cuenta _____

Fecha: _____ Firma: _____

Observaciones: (*) Comunicar los pagos por transferencia por medio de un correo a: vientosur@vientosur.info indicando oficina de origen, fecha y cantidad transferida.

la tomamos línea

Somos indias, putas
y lesbianas juntas
revueltas y hermanadas

*“... un viento sur que lleva
colmillos, girasoles, alfabetos
y una pila de Volta con avispas ahogadas”*

Federico García Lorca Poeta en Nueva York



ISBN: 978-84-947476-7-0