

Máster en Estudios Latinoamericanos 2017-2018

Narrativas tráfugas: desplazamientos y trayectorias encarnadas en las prácticas culturales migrantes

Autora: Lorena Franco Méndez

Tutoras: Dra. Àngela Lorena Fuster Peiró, Dra. Helena González Fernández



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Resumen

Este trabajo analiza un corpus significativo de la producción cultural migrante de *sudakas* en el Estado español como reformulaciones críticas de ‘lo latinoamericano’, ‘la inmigración’ y de categorías fijas de identidad y pertenencia. Principalmente, se trata de un marco conceptual y contextual que permite proyectar, a modo de cartografía, las narrativas e imaginarios que migrantes elaboran como contrapartida a los discursos que subordinan e inferiorizan su presencia. Entendiendo que los desplazamientos de las migradas conforman trayectorias que reflejan procesos de exclusión, deslocalización, negociación y (re)posicionamiento, entre otros, este trabajo busca analizar estas trayectorias encarnadas en las narrativas desde los aportes de la teoría política arendtiana con figuras como la paria y la tráfuga, junto con figuras espaciales que emergen de diferentes propuestas de la teoría poscolonial, los *gender* y *queer studies*, la opción decolonial latinoamericana y las propias teorías que las narrativas sustentan.

Palabras clave: migrante, *sudaka*, tráfuga, *in-between*, paria

Abstract

This paper analyzes a significant corpus of migrant cultural production of *sudakas* in the Spanish state as critical reformulations of 'Latin American', 'immigration' and of monolithic categories of identity and belonging. Mainly, it is a conceptual and contextual framework that allows to project, as a cartography, the narratives and imaginaries that migrants elaborate as a counterpart to the discourses that subordinate and underestimate their presence. Understanding that the displacements of the migrated form trajectories that reflect processes of exclusion, relocation, negotiation and (re)positioning, among others, this work seeks to analyze these trajectories embodied in the narratives from the contributions of the Arendtian political theory with figures such as the pariah and defector, together with spatial figures that emerge from different proposals of postcolonial theory, gender and queer studies, the Latin American decolonial option and the very theories that the narratives sustain.

Keywords: migrant, *sudaka*, defector, in-between, pariah

ÍNDICE

Introducción.....	1
0. Metodología de estudio y cartografía de la producción migrante	8
1. La comunidad y los extracomunitarios: extranjeros y migrantes	13
1.1. Volverse nacional.....	13
1.2. La integración como ley	17
2. Posiciones y figuras para pensar la condición migrante	22
2.1. El otro (inmigrante) de Europa.....	22
2.2. La paria y la tráfuga.....	28
3. Lo que dicen sus textos: migrantes contestarias y melancólicas	43
3.1. El lugar de enunciación de las autoras	43
3.2. Categorías que nombran experiencias.....	45
3.3. Diagnósticos afectivos: del síndrome de Ulises a la migrante melancólica	49
4. Consideraciones finales.....	52
Referencias bibliográficas.....	58

Introducción

Este trabajo nace de la hipótesis de que en los últimos años asistimos a la emergencia de un marco teórico y un conjunto de prácticas políticas, culturales y académicas en expansión que plantea una contranarrativa a los discursos estereotipantes sobre la migración. El trabajo propone el análisis de categorías pertenecientes a diferentes marcos teóricos y tradiciones de pensamiento que, conjugados, pretenden dar cuenta de una lectura más compleja de la condición migrante de lo que denominaremos *sudakas*¹ –en analogía al uso resemantizado de un término despectivo como *queer*– en el Estado

¹ El término *sudaka* sugiere la emergencia de una figura concreta a las experiencias de las migraciones latinoamericanas en el Estado español. La historicidad del término remite a la presencia de migrantes sudamericanos en esferas contraculturales desde finales de los 70. A diferencia de los significados peyorativos o “injuriosos” que los diccionarios de la RAE y el diccionario de María Moliner refieren para la palabra *sudaca*, el argot de los movimientos contraculturales madrileños de la posdictadura y la Transición hablaba de los sudacas como los compañeros de *movida*, junto con “magos y travestis”. El exilio por las dictaduras militares, principal motivo de las migraciones latinoamericanas de finales de los 70 y de la década de los 80 hacia la España de la transición, “generó una solidaridad hacia estos migrantes y permitió crear afinidades y alianzas, que en el ámbito de la cultura se reflejaron, según Carlos de Uraba, en la conformación de una *movida sudaca* que puso de moda el folclore sudamericano con exposiciones, conciertos y festivales de multitudinaria acogida” (Valencia 2013: 100).

El término *sudaca* ha servido entonces como disfemismo desde el cual revalorizar y visibilizar las prácticas que sudamericanos llevan a cabo en diversos campos de la cultura ya no solo en el Estado español sino en las Américas y el resto de Europa como Sudacas Reunidas S.A., Sudaca Films, Radio sudaca itinerante, Radio Sudaca Comunitaria. A su vez, convivía con el uso de denuncia a las discriminaciones que vivían migrantes sudamericanos como en la canción *Maldito sudaca* popularizada por el grupo chileno Los Prisioneros. El término coexiste entre la apropiación por parte de grupos ultras y xenófobos que lo han adoptado como el insulto más usual hacia emigrantes de América Latina y la carga positiva con la que nació desde la contracultura madrileña.

La k de *sudaka*, o el \$ de pesos en *\$udaca* designan experiencias concretas por las que pasan estas migraciones. El símbolo de pesos alude, según Valencia (2013), a “crisis económicas acumulativas, rezago, precarización; es decir, sitúa al término en una realidad compleja que encarna antiprivilegios geopolíticos por razones económicas” (p. 99). La k de *sudaka* emparenta a las migraciones latinoamericanas con los movimientos contraculturales de okupación de Barcelona. Desde el año 2002 con la aparición del grupo musical Che Sudaka, el término *sudaka* acompaña diferentes reivindicaciones sociales de migrantes con slogans como *sudaka power*, en analogía con el *black power* (término que aparece por vez primera de la mano del escritor Richard Wright). De igual manera, la elección de *sudaka* con k responde a que diferentes artistas y autorxs del corpus acuden a este término para hablar de sí mismxs: Álex Aguirre se dice “sudaka y transgénero”; Francisco Godoy (2014) habla de la revolución de las ratas como la revolución de lxs sudakas que han sido perfiladas bajo una categoría que toma formas animalizadas variadas, “no solo sexuales, sino que raciales, ‘étnicas’ y culinarias. (...) [como] machupichus, guacamayos, cheguacas, payoponis, guachupinos, atahualpas, frigolitos, indios, follallamas, chamaquitos, changanitos, lanzaflechas, panchitos” (p. 70); la formación del colectivo La Sudaka Coaching Kuir, una red afectivo-política en la que participan Lucrecia Masson y Helena Torres, se define como un espacio transfeminista de sudakas en Europa. Lo *sudaka* responde entonces a una mirada crítica en torno a las condiciones bajo las cuales ‘acoge’ el Estado español. En este sentido es que puede hablarse de “análisis sudakas del Reino de España” – nombre del evento de presentación de los libros de Lucía Egaña, *Atrincheradas en la carne*, y de Francisco Godoy *La exposición como recolonización* en el t.i.c.t.a.c.– como uno de los motivos del trabajo de migrantes ‘latinoamericanos’ en el contexto activista y cultural.

español del s. XXI. A la luz de estas categorías, se analiza la producción cultural que algunxs² *sudakas* residentes en el Estado español, la gran mayoría de ellxs afincadx en Madrid y Barcelona, vienen elaborando desde los años noventa como respuesta al fortalecimiento de las políticas de extranjería y a su necesidad de elaborar la condición cambiante de la experiencia migratoria en el contexto de un paulatino, aunque aún muy limitado, acceso a la esfera cultural. Este trabajo indaga las hipotéticas condiciones que han hecho posible esta producción: el resurgir de los saberes sometidos en los espacios académicos, la emergencia de narrativas autobiográficas desde los desplazamientos, las luchas por los derechos civiles de migrantes tanto en el Estado español como en el resto de Europa y Estados Unidos, las escrituras de las exiliadas latinoamericanas que abrieron el camino al reconocimiento en ámbito cultural, los años de flujos migratorios provenientes de América Latina que, como capas de suelos que se solidifican con el paso del tiempo, preparan el terreno sobre el cual las recién llegadas puedan representarse a sí mismas.

Con la certeza de que la trayectoria migrante conforma un espacio privilegiado desde el cual pensar los marcadores identitarios que se negocian en el desplazamiento y las condiciones sociopolíticas que los producen y transforman, se analizan las escrituras y prácticas artísticas de personas que se han identificado a sí mismas como migrantes (uno de los tantos marcadores que reivindican), y por tanto, como habitantes de un lugar marginal o contradictorio entre dos o más posiciones territoriales y emocionales. Las categorías de análisis y la producción aquí consideradas dan cuenta de la emergencia de una condición migrante particular que no puede explicarse únicamente a partir de los cambios sociopolíticos hacia la inmigración en el Estado español, sino por la proliferación y absorción de discursos provenientes de teorías emancipadoras que van adquiriendo espacio de resonancia y un relativo prestigio teórico en el contexto europeo como los feminismos periféricos y el pensamiento decolonial, propuestas de importante circulación en las academias de los EUA y América Latina. La elaboración de esta nueva condición

² Utilizo la equis (x) para designar la globalidad de cuerpos que participan en el corpus analizado: hombres, mujeres y personas trans. Adopto esta estrategia lingüística, tomada de la teoría *queer*, para confrontar al genérico ‘los migrantes’ que designa al hombre migrante trabajador latinoamericano ocultando la presencia de cuerpos no-binarios que elaboran la condición migrante desde su disidencia sexual, su sexilio, su transgresión de los mandatos de género y su teorización sobre las identidades sexuales. A su vez oculta la feminización de las migraciones, esto es, la mayor participación de mujeres en los flujos migratorios sur-norte por el aumento de la demanda en actividades laborales de cuidado y las modalidades de reagrupación familiar. Esta realidad junto con el creciente enfoque feminista al elaborar condición migrante puede reflejarse mejor bajo el femenino genérico ‘las migrantes’.

migrante expresa la herencia de figuras y posiciones teorizadas que emergen de las experiencias de quienes también han ocupado una posición excéntrica en otros contextos. Por esta razón, un acercamiento a estas categorías resulta tan fructífero para el análisis: la *punte* en la espalda y el *in-between* de las chicanas en los años 80 (Moraga y Castillo 1988), el *tercer espacio* o el espacio híbrido propuesto a partir de los procesos de descolonización de los años 50 y 60 como nociones encaminadas a escapar de la coyuntura asimilación/autosegregación, la existencia *ch'ixi* del pueblo aymara como convivencia no armónica (Rivera 2010), el *entre-deux* de las *transfuges*³ que escriben desde el centro pero provienen de la periferia (Liebovici 2011; 2013) o el lugar indefinido y marginal en el que Arendt sitúa al *paria* judío como fuente de pensamiento autónomo (Arendt 2000; 2007). El desarrollo teórico de estas dos últimas figuras –*paria* y *transfuge*– será un intento por incluir en una misma caja de herramientas dos aportes conceptuales que no han sido usados, con la insistencia con que se recurre a los provenientes de marcos feministas y decoloniales, para pensar la experiencia migratoria, y en particular, la especificidad de la migración *sudaka*.

Las categorías propuestas explicitan primero, el carácter extraterritorial de los desplazamientos, esto es, el abandono del nombramiento de las personas ‘latinoamericanas’ como pertenecientes a un único territorio fijo y concreto para dar cuenta de su posicionamiento translocacional⁴; segundo, la pugna por hacer del margen o el *in-between* lugares autorizados de producción cultural y académica; y tercero, el éxito de la primera persona para explicar tanto los afectos que conllevan los desplazamientos como el contexto que los produce y la comunidad que puede generar. Este marco permite explorar las posiciones desde las cuales algunxs migrantes elaboran sus contranarrativas y busca ser presentado como una clave para la comprensión de América y Europa tan

³ La categoría de *transfuge* será traducida por *tránsfuga*. Véase en la p. 40 los motivos por los que se decide traducir haciendo explícito el carácter despectivo y de denuncia que connota el término en español.

⁴ Floya Anthias (2008) considera que el concepto de identidad presupone erróneamente que, como individuos, somos capaces de demostrar quiénes somos o con qué nos queremos identificar de una manera coherente. Por su parte, la propuesta del posicionamiento translocacional da cuenta del movimiento que transforma nuestro lugar social y de la manera como lo experimentamos, por lo que la posición social –no la identidad– es entendida como un proceso que responde a las múltiples locaciones desde las cuáles respondemos a la pregunta ¿a dónde pertenezco? y negociamos los sentimientos de no pertenencia o imposibilidad/dificultad de acceder. La pertenencia estaría vinculada a las experiencias y emociones vinculadas a las prácticas de inclusión/exclusión y acceso/participación a la máquina social más allá de nuestros deseos de identificación, pues ser aceptado como parte de una comunidad –pertenecer– es una cuestión de límites impuestos política, social o corporalmente.

legítima como las mismas crónicas de los conquistadores, teniendo en cuenta que los desplazamientos han sido narrados en modos particulares como los géneros autobiográficos de la crónica, la memoria, el testimonio o el diario. Si bien la migración europea a las Américas comprende una etapa vasta que recorre el periodo colonial y poscolonial, las crónicas, escribe Falconí (2014) “desde la conquista hispana en el territorio de Abya Yala hacia adelante, han sido la forma de relatar el encuentro de cuerpos, espacios, tiempos y culturas (...). Es de esperar, pues, que nuevamente sirva la crónica para relatar ciertos procesos migratorios (...) con ciertas transgresiones al género literario en otros lugares del mundo” (p. 12) desde otras miradas, como ahora la de *sudakas* en el Primer Mundo.

Este grupo de figuras surgen al pretender dar cuenta, o al menos tipificar, las experiencias de aquellos sujetos que la sociedad ha ubicado en el margen o en una perpetua y contradictoria posición de tránsito, puente o híbrido. Más que intentar situar en correspondencia con dichos conceptos las prácticas aquí examinadas, se concibe dicha selección de conceptos como una caja de herramientas que facilita la interpretación de los textos culturales y que complejiza la relación entre las experiencias, la producción y las reflexiones identitarias de quienes las viven y elaboran. Por otro lado, los conceptos permiten dar cuenta de unas trayectorias que para nada son novedosas, sino que responden a unos quiebres explícitos en el desplazamiento de un mundo minoritario, o más bien minorizado, a uno mayoritario, del Tercer Mundo al Primer Mundo, que se actualizan constantemente sin por ello borrar la historicidad de los quiebres anteriores que provocaron la brecha. De acuerdo con Encarnación Gutiérrez (2015), desde una mirada translocacional, esta caja de conceptos permitiría rastrear el abanico variado de lugares y registros en los que se producen los (des)encuentros, “las interdependencias entre los procesos actuales de migración –también en su esfera más privada y afectiva– y los procesos coloniales” (p. 14). Repensar de forma transversal la cuestión migrante a la luz de narrativas autobiográficas y artísticas comporta un ejercicio crítico frente a “la consolidación de un sistema que ha establecido una jerarquía en el tránsito internacional con la distinción entre un ‘buen pasaporte’ y uno ‘malo’ y a ‘las desidias institucionales’” en el esfuerzo por vincular la actualidad de estos procesos con un largo pasado colonial (CRM 2014: 11).

El corpus aquí analizado responde a una reflexión que excede la del marco nacional o de una pertenencia territorial a la América Latina de origen y la Europa de destino, lo que no conduce a ignorar la importancia de las localizaciones concretas de las migrantes, pues da cuenta de los regímenes de poder, entre el Estado español y los países de emigración, que marcan las condiciones específicas de los desplazamientos. Las palabras que Avtar Brah pronunció durante la conferencia *Diásporas, conceptos y política* (2018), sugieren que la complejidad de las migraciones como fenómeno clave en el mundo globalizado contemporáneo problematiza las antiguas distinciones entre países de origen y de destino e invita a preguntarse en cambio: ¿qué condiciones marcan un viaje migratorio?; y, ¿dónde nos colocamos según las condiciones de llegada y de arraigo, las demandas institucionales y la (re)presentación que de los migrantes se hace la sociedad? Por ello la producción seleccionada transmite múltiples capas de la condición migrante: la personal, la relación con un imaginario nacional, la del entorno al que se llega con sus hostilidades y libertades y la del mundo nuevo que se articula como respuesta. A medida que se nos cuenta una trayectoria se nos revelan las condiciones que la hicieron posible, así como las redes que se traban para sobrepasar las condiciones y emerger como un sujeto nuevo. Estas narrativas no solo conforman un corpus teórico encaminado a dotar de herramientas para la autorrepresentación, sino que constituyen una propuesta política que permite entender las trayectorias y los productos de quienes las recorren como parte de una batalla por darse un lugar en un mundo que rechaza y contempla a los migrantes, sobre todo, como amenaza. Esta producción tiene lugar en un momento de apertura de nuevos espacios de enclave que favorecen su transmisión y circulación, pues se contemplan aquí como narrativas que legitiman espacios desde los cuales vivir, producir cultura y hacer política con más herramientas y en espacios socialmente más fortalecidos, cohesionados y políticamente más efectivos para las migrantes.

Distintas preguntas marcan el entramado de este trabajo, algunas de carácter metodológico y otras relativas a la propia condición migrante. ¿Qué potencialidades y qué limitaciones tienen las figuras de tráfuga y paria para comprender la condición migrante que aquí se indaga puestas en diálogo con categorías clásicas de lo poscolonial y lo decolonial como el tercer espacio/híbrido o el espacio *in-between*? ¿Qué determina el acceso a los espacios de representación y producción cultural en el contexto descrito? ¿Qué narrativas e imaginarios se generan cuando quienes son llamados a ocupar posiciones marginales o periféricas, enuncian, crean y producen desde espacios céntricos?

¿Qué estrategias se adoptan para ocupar el centro enunciándose desde la periferia? ¿Qué marcadores identitarios se negocian en este desplazamiento, del margen al centro, y de qué manera se hace evidente dicha negociación? ¿De qué manera las trayectorias de las migrantes generan una posición autorreflexiva en torno a la transformación de marcadores corporales o lingüísticos? ¿En qué formatos culturales se pone de manifiesto dicho proceso? Siguiendo a Ahmed (2004), ¿cuáles son los costes físicos, sociales y afectivos de negarse a habitar la posición designada por las políticas y los discursos integracionistas? (p. 146). Si bien estas preguntas no se responderán de manera precisa, son las cuestiones principales que guían la investigación y la pretensión es siempre arrojar luces sobre ellas.

En un primer momento se aclaran aspectos metodológicos y se dibuja una cartografía sobre la producción cultural migrante. La búsqueda de dichas expresiones culturales, ya fueran escritos, muestras artísticas, encuentros artístico-políticos o textos académicos vino dada por la urgencia de dar cuenta de una producción que, aunque incipiente, plantea un giro en las formas de percibirse y comprenderse como migrante. Con ello se evidencian los distintos puntos de fuga que aparecen bajo una categoría totalizante como ‘migrante’ y ‘latinoamericano’, pues comprenden diferentes y tan variadas trayectorias desde las cuales muchas personas se piensan a sí mismas como migrantes y/o *sudakas*. El corpus da cuenta de la emergencia de cierta ‘condición migrante’ que se produce desde la promulgación de la Ley de Extranjería en 1985 y la conformación del espacio Schengen en el mismo año. Como señala Diego Falconí (2014), la articulación de un sujeto migrante a partir de los discursos políticos sucede con la construcción política, jurídica y cultural de la idea de que el migrante del llamado Tercer Mundo es un sujeto incómodo para ese espacio llamado ‘Europa Fortaleza’⁵.

⁵ El término ‘Europa Fortaleza’ se usa de manera peyorativa para designar el hecho de que “la UE es o pueda volverse un bloque de naciones autosuficientes con un acceso cada vez más inexpugnable de bienes, servicios o personas” (Teasdale 2012) provenientes del Tercer Mundo. Siguiendo a Saskia Sassen (2013), designa la centralidad de políticas restrictivas en materia de inmigración y control fronterizo contemporáneas como respuesta a una historia de migración “relativamente nueva” para Europa que se inició con los flujos masivos durante la Primera Guerra Mundial (p. 115). Su sentido peyorativo viene dado por el término *Festung Europa* usado por la propaganda Nazi para denotar los planes de fortificación de la Europa ocupada para hacerla inaccesible a los ataques de los aliados. Para los partidos de derecha, la carga de este término es positiva, aunque consideran que dicha fortaleza es más un objetivo por cumplir con la abolición del espacio Schengen que una realidad actual: no importa cuán sofisticado el sistema de control migratorio sea, las migrantes y refugiadas siguen entrando, se quedan y deciden permanecer a pesar de los esfuerzos de expulsión. Resiliencia y potencia de los movimientos migratorios o ineficacia de las políticas de fronterización de la UE según la mirada que se vea. Europa Fortaleza designa las actitudes que

Bajo esta perspectiva selecciono *Me fui a volver. Narrativas, autorías y lecturas teorizadas de las migraciones ecuatorianas* (2014) y *Crítica de la razón migrante* (2014), (en adelante referidas por las abreviaturas *MFV* y *CRM*), como dos muestras o ejemplos de las críticas, reflexiones y teorías que migrantes *sudakas* están elaborando a partir de su trabajo artístico, político y académico. El primero es un libro compilado por Diego Falconí que recoge las narrativas de 19 ecuatorianos que se fueron “para enseguida regresar” y el segundo, es una exposición itinerante curada por Carolina Bustamante y Francisco Godoy (CRM 2014) a la manera de un “mapa selectivo de propuestas artísticas que ponen en cuestión la problemática migrante en territorio español durante los últimos 20 años” (p. 9). A través de estas dos compilaciones, sustentadas en diversos formatos y puestas en circulación por diferentes espacios, se plantea un diálogo con las categorías de análisis y el marco contextual para entender cómo se concretan las posiciones de enunciación, las relecturas del pasado colonial y las explicaciones de los contextos de lxs migrantes que participan.

La concepción de esta breve investigación ha sido posible gracias al trabajo de muchas migrantes que han puesto y están poniendo en palabras e imágenes aquellas cuestiones que debían permanecer ocultas para no perturbar las representaciones de las sociedades de acogida. En palabras de Grada Kilomba (2016), artista y escritora multidisciplinar, son quienes expresan (*voicing*) aquellos hechos que se repiten incesantemente a lo largo de sus biografías y componen una constelación de experiencias vitales antes que episodios aislados de maltratos (pp. 43-44). De alguna manera la producción analizada no es más que una muestra del trabajo que lleva haciéndose desde múltiples colectivos y plataformas de migrantes para idear estrategias de permanencia –resistencia política– contra los múltiples intentos de expulsión y contra la carrera de obstáculos y derribos en que se convierte, sobre todo para un cierto sector de migrantes, la búsqueda de un lugar estable fuera del de origen. Teniendo esto en cuenta, las narrativas elegidas tienen la cualidad de incorporar estas participaciones e intervenciones políticas sin las cuales los nuevos discursos que introducen algunxs migrantes en la esfera cultural no tendrían cabida. En

acompañan el endurecimiento de los controles migratorios, los discursos que naturalizan ‘la prevención de la inmigración ilegal’ y la promoción migración ‘cualificada’, la amnesia colonial desde la que se justifica la impotencia para rechazar solicitudes de refugio, la creación de un marco completamente legal que restringe la movilidad y la ciudadanía adoptando diferentes dispositivos como la imposición de visados, tratados de libre comercio, centros de internamiento, fronteras externalizadas, convenios bilaterales de regularización de mano de obra, redadas y la burocratización de la vida migrante.

muchos casos lxs autorxs migrantes participan activamente de estos espacios políticos, por lo que lo personal, lo político, lo artístico y lo académico se entienden como espacios de articulación de la experiencia que se entrecruzan constantemente.

0. Metodología de estudio y cartografía de la producción migrante

La mayoría de la producción teórica sobre migraciones obedece a estudios de tipo cuantitativo orientados a establecer los efectos, la distribución y las condiciones de la población migrante en un territorio particular. En muchos casos, la alusión a migrantes con una historia y unas emociones concretas se debe a que constituyen la voz testimonial que el especialista en inmigración interpela a través de entrevistas o de observaciones de campo. El enfoque predominantemente macro, “economicista y heterocéntrico” de la migración (Aguirre en MFV 2014: 143), se debe principalmente a una concepción de la misma como un problema, ‘un fenómeno social’, donde quedan reducidos los desplazamientos a motivaciones económicas y produciendo, según el sociólogo argelino-francés Abdelmalek Sayad (2010), con una “ceguera intencional”, una división artificial entre inmigración (donde estoy) y emigración (de dónde vengo) abandonando el análisis de las razones políticas, afectivas, históricas, de género, o las contradicciones entre las diferentes posiciones que marcan el itinerario migrante.

Dentro del marco de la ya clásica pregunta de los estudios poscoloniales postulada por Gayatri Spivak, *¿puede hablar el subalterno?*⁶, las migrantes del Tercer Mundo solo tendrían capacidad de enunciación en cuanto los sujetos históricos de poder se la otorgan: aunque hablen, no serán escuchadas. El giro hacia la pregunta ¿qué pasa cuando habla el subalterno? (Kilomba 2016; Mombaça 2015) se centra, en cambio, en las condiciones de recepción que permiten o no que los marcos de conocimiento y cultura hegemónicamente consolidados puedan escuchar “el habla subalterna” cuando se manifiesta. Por esta razón, la cartografía de la producción cultural que aquí se expone da cuenta de migrantes que deciden “dejar de ser personajes, y asume[n] un lugar en el sistema representacional” (Falconí en MFV 2014:14), esto es, se trata de una muestra del material que ha sido exhibido, publicado, curado, escrito y compilado por migrantes que decidieron hacerse cargo de las representaciones e imaginarios que la sociedad mayoritaria ha depositado en

⁶ Quizá dos de las reformulaciones más interesantes de esta pregunta son: “Spricht die Subalterne deutsch?” en un estudio sobre migración y crítica poscolonial a cargo de Encarnación Gutiérrez y Hito Steyerl (2003); y “Pode um cu mestiço falar?” (¿Puede un culo mestizo hablar?) de Jota Mombaça (2015).

ellxs. Se trata de personas que a través de su trabajo académico y artístico cumplen el “deber de resistir a la opresión”, de sentirse responsables de lo que la sociedad ha hecho de ellas (Arendt 2009: 375).

Martine Leibovici⁷ (2011) recurre al binomio *insider-outsider* al explicar la manera en que la sociología ha pensado las relaciones de exclusión y dominación. La *outsider* es representada por la *insider* como un ser que amenaza las posiciones que considera debería ocupar naturalmente: las marginadas, las desplazadas, las que están *porte-à-faux* cual construcción que se sostiene sin puntos de apoyo, las extranjeras (p. 92). *Outsider* es un término que puede ser aplicado a las extranjeras que han quedado reducidas a la categoría de migrantes por una Europa Fortaleza que otorga o niega el mundo según el lugar de procedencia. Ubicarse del lado de las que han sido representadas como *outsiders* y enunciarse como parte del grupo es girar la perspectiva y habitar la posición de la *insider*: no seguir hablando de sí mismas como ‘otras’ sino hablar para las que habitan el margen y los intersticios entre dos mundos desde las posiciones que el estar descentradas pueda originar. La condición migrante anuncia un giro respecto al lugar de enunciación y al grupo al que se habla como paso para la creación de una comunidad que excede la representación académica.⁸

Aspectos que podrían ser de carácter metodológico aquí se convierten en conceptos necesarios que marcan el camino de la investigación: estudiar aquello en lo que una está involucrada, haciendo frente a las complejidades que surgen en intentar comprender las prácticas migrantes sin asumir como absoluta la experiencia o la voz de un migrante en particular. De allí que el presente trabajo combine la metodología *Study-up* o *subject-oriented research* desarrolladas por Grada Kilomba (2016) siguiendo a Paul Mecheril y

⁷ Profesora emérita de filosofía política de la Universidad París Diderot-París 7. Es autora de una biografía de Arendt, *Hannah Arendt, la passion de comprendre* (2016). Trabaja sobre la cuestión judía y sobre el género autobiográfico en outsiders o tránsfugas.

⁸ La explicitación del lugar de enunciación viene siendo una de las condiciones para la conformación de una comunidad política entre migrantes y racializadas en la lucha por el reconocimiento de derechos civiles y de discurso. Llamar la atención sobre el protagonismo de ‘euroblancos’ en la construcción de los discursos sobre ‘los otros’ no conduce inevitablemente a la restricción de las condiciones de producción de saber a los criterios de identidad y pertenencia. Se trata de exponer un problema al que muchas investigadoras aluden según el cual la brecha entre los sujetos que elaboran el discurso y los depositarios del mismo ha provocado la perpetuación de figuras fetiches y clichés entre grupos de población. El giro visibiliza una problemática histórica en la que, por siglos, los sujetos que desde la jerarquía colonial debían permanecer en las más bajas categorías, tuvieran acceso solo de manera excepcional o tras grandes esfuerzos, a ocupar un lugar central en la cultural mayoritaria.

la lectura política de narrativas (auto)biográficas hechas por migrantes. Se trata de formas del quehacer de la *insider*: la elaboración de una investigación entre semejantes –relación no jerárquica entre la que investiga y quienes investiga– en tanto que se comparten experiencias, posiciones y problemáticas. A su vez constituye una forma de dejar de reproducir el *statu quo* de la producción y divulgación de conocimiento y cultura, la que ‘habla en nombre de’ y contribuye a la proliferación de teorías sobre los sujetos llamados alternos desde posiciones de poder.

Cualquier proceso de investigación requiere de la constitución de un corpus significativo previo según criterios comunes que permita establecer una teorización de los procesos analizados a partir de un marco teórico (Leibovici 2013: 15). En este caso la problemática en torno al corpus se situaba en la aparente escasez de materiales que pudiesen ser recogidos bajo la premisa de ser productos culturales hechos por migrantes cuyo principal contenido versara sobre la propia condición migrante. En primer lugar, se hace relevante prestar atención a las redes de circulación y de distribución por las cuales transita la producción cultural migrante en Barcelona y Madrid. Este tipo de producción cultural parece incipiente y aún exigua desde el punto de vista de los círculos de transmisión – publicación, edición, exhibición, presentación– mayoritarios. Pero ello mismo da cuenta de la existencia de otras redes por las que circula la cultura –saberes, contradiscursos, prácticas y narrativas– en formatos no comerciales y no reglados, muchas veces de carácter autogestionado o colectivo. De alguna manera, aquellas personas que trabajan en torno a la articulación de resistencias visuales, políticas y epistémicas a las políticas migrantes colonialistas y capitalistas tejen un entramado de espacios, relaciones y canales de intercambio que, en ocasiones, se entrecruzan con los de la cultura dominante y en otras, permanecen al margen.

El vaivén de las autoras y artistas entre espacios reglados/institucionales, entendidos como espacios legitimados para la producción y enunciación de conocimiento y cultura, y espacios no-reglados/autónomos, entendidos como espacios de lucha desde los cuales se disputa dicha legitimidad, da cuenta de los intentos por introducir las experiencias migrantes y sus prácticas políticas en los espacios institucionales, por lo que contribuyen al quehacer de una investigación “transdisciplinar”⁹ (Castro-Gómez 2007) y a una teoría

⁹ La transdisciplinariedad, de acuerdo con Castro-Gómez (2007) supone la manera de entablar puentes de diálogo entre diferentes tradiciones de pensamiento sin que queden supeditadas a la hegemonía de una única

encarnada en las prácticas políticas (Rivera 2010). El debate de las ciencias sociales sobre la legitimidad de las fuentes para la investigación acaba siendo aquel sobre los sujetos legitimados para hacer conocimiento y los que quedan excluidos de la esfera de producción (Kilomba 2016). Bajo criterios estrictos muchos productos fruto de encuentros políticos o de asociaciones esporádicas entre migrantes no habrían podido ser contemplados. Justamente bajo esta premisa es que muchos colectivos deciden fundar sus propias editoriales o abrir espacios autónomos de producción, como la iniciativa editorial autónoma y autogestionada *Desde el margen* del colectivo t.i.c.t.a.c. en Barcelona.

El intento por nutrir este trabajo de conceptos nacidos de las experiencias de otras comunidades migrantes, desde la academia o desde la lucha política (pues en pocos casos se mantienen como esferas inconexas), es una apuesta metodológica, más no una condición *sine qua non* de la producción de saber. Puede considerarse como un intento por incluir teorías y figuras que provengan de personas en posiciones que solo de manera excepcional han sido incluidas en los cánones de las ciencias sociales y las humanidades, antes que acudir a las tipologías acuñadas por expertos sociales en inmigración. Esta apuesta inicial no puede ser menos que problemática; primero, porque la enunciación de los autores es tan compleja como el mismo problema de la identidad y segundo, porque no se puede dejar de acudir a las reflexiones de tantas personas que han dedicado su vida intelectual o política a poner luz sobre cuestiones que obstaculizan tanto la percepción como las condiciones de vida de las migrantes o de otros grupos de población invisibilizados o menospreciados.

Hay cuestiones que no se explican por su resultado sino por su proceso, o que se evidencian exhibiendo aquellos caminos que normalmente quedan ocultos. Una vez visto que la búsqueda de corpus bajo un criterio convencional era limitada, la forma de proceder fue acudir a lxs migrantes con lxs que he compartido espacios de intercambio cultural, político o afectivo. Ellxs fueron quienes me guiaron en la búsqueda de estos materiales, y sin ellxs, las propias motivaciones de este trabajo no serían las que son. Estos encuentros permitieron ver con mayor claridad las preguntas en torno a las cuales se vienen gestando las prácticas migrantes.

episteme, y con ello abre la posibilidad de que diferentes formas de producir conocimiento convivan en un mismo espacio académico (pp. 86-87).

Jessica Espinoza¹⁰ es una artista chilena residente en Barcelona que trabaja sobre los imaginarios personales y colectivos desde los feminismos migrantes a partir del tatuaje, la gráfica, el tejido y el fanzine. En la fanzinoteca de Jessica reposa *Cocer y charlar* (2011), un fanzine resultado de su trabajo con otras mujeres migrantes que se reunieron durante 5 años en Ripollet para hablar mientras tejían. Esta idea se transformó en el proyecto *Vestizaje* (2011-2012), una propuesta de Lucía Egaña, artista independiente y activista audiovisual chilena, de la mano de Espinoza, que consistió en talleres de vestido creativo para mujeres migrantes del barrio Poble Sec. El vestido es tomado como elemento que permite ser adaptado a muchos cuerpos, performar identidades diversas y parodiar la rigidez de las identidades nacionales. El traje y los registros del desfile colectivo forman parte de la exposición *CRM*, cuyos curadores resaltan que se trata de una “forma de materialización de prácticas colectivas que no solo producen objetos, sino que también potencian nuevas formas de construir un tejido social” (CRM 2014: 44-45).

Las dos compilaciones escogidas, *Crítica de la razón migrante* (CRM 2014) y *Me fui a volver* (MFV 2014)¹¹, dan cuenta de las múltiples plataformas políticas y culturales desde las cuales lxs migrantes elaboran su condición. Su exposición es también la de los colectivos articulados en torno a la lucha por los derechos civiles y el reconocimiento de representaciones propias. Por un lado, espacios culturales como Migrantes transgresorxs y Afroconsciencia que tienen lugar en el Centro de Residencias Artísticas (Matadero de Madrid) y en el que trabajan Godoy y Bustamante; y la asociación cultural La Quinta Pata de la que es cofundador Diego Falconí y que pone en circulación otros discursos de la migración a través de microhistorias y autorretratos migrantes. Asimismo, se nombran las experiencias en otros colectivos como Tanquem els CIE, Territorio Doméstico, sindicatos de vendedores ambulantes y otras asociaciones de migrantes.

Estos espacios dan a conocer y ponen a debatir en marcos de relativo reconocimiento el trabajo de personas que llevan construyendo contranarrativas desde el antirracismo, el feminismo migrante y la reactualización de luchas heredadas. Son espacios donde

¹⁰ Gran parte de su material puede encontrarse en su blog citado en las referencias bibliográficas.

¹¹ Ambas compilaciones se citarán de dos maneras distintas, según se refiera a ellas como corpus o a los textos y estudios que contienen. Aparecerán en cursiva como obras publicadas comentadas y sin cursiva como referencias bibliográficas citadas. En el apartado de fuentes bibliográficas aparecen por sus editores, Bustamante y Godoy para *CRM* y Falconí para *MFV*. Sin embargo, en el cuerpo del texto aparecerán por sus abreviaturas para evitar repeticiones e indicar la autoría de las diversas personas que participan en estas obras colectivas.

convergen personas, que desde situaciones de antiprivilegio o privilegio, sitúan desde lo político las experiencias migrantes y los procesos coloniales en la migración a través del arte, la escritura y la cultura. Los diferentes frentes que toma esta articulación político/cultural han encontrado enclaves en los focos de lucha por los derechos tales como La Tancada Migrant comenzada el 23 de abril de 2018 en Barcelona bajo la consigna “el racisme ens tanca”. Este encierro ha demostrado la existencia de una red de colectivos de migrantes, racializadxs y refugiadxs en lucha desde diferentes ámbitos, así como las contradicciones y conflictos que surgen al intentar la acción política desde un espacio que acoge realidades tan heterogéneas. En él han confluído las voces que desde diferentes ámbitos de la cultura y el trabajo político configuran un escenario para las migrantes. En todo caso, este espacio ha sido lugar de articulación e intercambio de opiniones y experiencias entre personas migradas, refugiadas y colectivos feministas o sindicatos, que entienden que su condición política no se agota, sino que comienza, en la restricción de sus derechos.

1. La comunidad y los extracomunitarios: extranjeros y migrantes

Desentrañado: vuelto a parir. No angustiarás al extranjero. Pues. Vosotros. Vosotros. Los que no lo sois. Sabéis. Vosotros sabéis. Nosotros empezamos a saber cómo se halla. Cómo. El alma del extranjero. Del extraño. Del introducido. Del intruso. Del huido. Del vagabundo. Del errante. (Cristina Peri Rossi 1984: 10)

1.1. Volverse nacional

En 1984 tiene lugar la sanción de la primera ley de inmigración en el Estado español como condición de los estados miembros de la Comunidad Europea para formar parte de ésta puesto que veían la facilidad del ‘aluvión’ de inmigrantes africanos por su proximidad geográfica y de inmigrantes latinoamericanos por su cercanía cultural (Tedesco 2008: 3). España pasó de ser un país de emigración a uno de inmigración en los años noventa, década en la que se modificaba y endurecía la primera ley buscando hacer frente al cambio drástico de los flujos migratorios a pesar de las críticas recibidas. Durante la primera década del 2000 “se crearon las instituciones y estructuras administrativas para gestionar la inmigración. La ley de inmigración se modificó cuatro veces durante ese período y se implementan cuatro procesos de regularización” (ib., p. 3).

El contexto diferenciado de la migración en el Estado español viene dado, entre muchas cosas, por estos procesos de regularización. El gobierno socialista de José Luis Rodríguez Zapatero impulsó tras la reforma de la Ley de Extranjería en 2004, el más grande de los seis procesos de regularización o normalización que tuvieron como resultado la legalización de la residencia de más de un millón de inmigrantes que hasta 2005 eran considerados ilegales, sin papeles o ‘en condición irregular’. Además de las consecuencias socioeconómicas de dichos procesos como la contratación legal de trabajadores migrantes, la tributación de un porcentaje de la población que hasta la fecha permanecía en la economía sumergida y la posibilidad de acceder a los beneficios sociales como educación, vivienda y salud, cabe preguntarse por las consecuencias políticas o afectivas que dejaron estos procesos.

De acuerdo con Karaboytcheva (2006), España es el país europeo que ha impulsado mayor número de procesos de regularización de inmigrantes. A diferencia de países como Alemania, Francia o Bélgica, Italia y España han puesto en marcha cuatro y seis procesos respectivamente. Puede resultar sintomático de la percepción legal y política de los migrantes en territorio español con respecto a las ya históricas, por relación colonial, migraciones indias al Reino Unido, argelina a Francia o del sur y este de Europa al norte del continente. La inmigración latinoamericana de los 90 está vinculada a los permisos de trabajo temporales otorgados en el país de origen; esto es, a la consideración del migrante como un trabajador llamado a atender ocupaciones no cubiertas por nacionales españoles.

En un estudio sobre la percepción de la población migrante a través de métodos cuantitativos, Rinken (2015) deduce que “la ciudadanía tiende a reaccionar con inquietud a la percepción de que el control fronterizo carece de eficacia, y que esta percepción está modulada por procesos de politización y mediatización” (p. 52), lo cual explicaría los “picos de preocupación” que coinciden con los debates y procesos de regularización en 2001, 2002 y 2005. Sin embargo, a principios de siglo, aún en la época de bonanza, el Eurobarómetro, la Encuesta Social Europea y el barómetro del Centro de Estudios Sociológicos concluyen que “los españoles valoraron el hecho inmigratorio de modo comparativamente favorable sobre todo respecto a su dimensión laboral (...) fundamentalmente con vistas al desempeño de ocupaciones de baja deseabilidad social” (ib., p. 56). Como concluye Rinken (2005), “aunque duela constatarlo, cabe la posibilidad de que la excepcionalidad española”, entendida como la buena recepción y percepción de

la población migrante, “reside en buena medida en una imagen acusadamente precaria y subalterna del colectivo alóctono” (p. 70).

Analizando las nacionalidades de los solicitantes de la regularización en los seis procesos puede concluirse que las migraciones latinoamericanas no conforman un núcleo importante hasta el 2001, año en el que comienzan a liderar en porcentaje las demandas de papeles con respecto a los provenientes del este de Europa o del norte de África. Según Karaboytcheva (2006), desde la primera regularización con Felipe González de 1985/1986¹² los inmigrantes extracomunitarios pasan de representar el 42% de la población extranjera a ser el 72% en 2005. También puede concluirse que los gobiernos socialistas han entendido las políticas de integración junto con la regularización como medidas económicas que ayudan a acabar con la lógica de no cotización a la Seguridad Social y el pago de impuestos, “así como con la poco ética actitud de los empresarios que les emplean, las pésimas condiciones de trabajo que tenían y por lo tanto la marginalización social de este colectivo y las barreras que esto crea para su integración” (Karaboytcheva 2006: 9). Los partidos de derecha, mientras tanto, han sostenido discursivamente estos procesos como intentos fallidos de frenar la inmigración irregular, de provocar un *efecto llamada* que lleva a España a ‘una situación descontrolada’ por la que pasó de ser un país de emigración a situarse a la cabeza de la UE como país de inmigración en menos de una década.

Según Tedesco (2008), teniendo en cuenta que a estos procesos se pudieron acoger quienes llevaran residiendo en territorio español por dos años consecutivos, pudieran presentar un precontrato de trabajo por seis meses y que para 2005 el 60% de los migrantes eran de origen latinoamericano (cuestión que cambia tras la crisis económica de 2009), puede considerarse que estas políticas beneficiaron en mayor medida a las migraciones latinoamericanas que llegaron a finales de los 90: más de la mitad de las nacionalizaciones de este año, cerca de 2.8131, se concedieron a latinoamericanos. Solo bajo una mirada estadística puede leerse el éxito de las políticas de integración por hacer ciudadanos y nacionales a estos migrantes. Trece años después del último proceso y de las reformas del Partido Popular que endurecieron las políticas de inmigración con un

¹² Esta primera regularización fue promovida a partir de la promulgación de la Ley Orgánica 7/1985 y se extendió hasta 1986 al abrir un periodo de nueve meses a partir del 1 de julio de 1985 para presentar las solicitudes. Esta ley fue derogada y se produjo una reforma integral por la Ley Orgánica 4/2000. A pesar de sus diversas modificaciones es la que está en vigor en la actualidad.

discurso de austeridad poscrisis, pueden entenderse los cambios de los contingentes migrantes ‘regularizados’ y los venidos después.

En parte, la fragmentación política entre migrantes puede explicarse por la normalización exprés con objetivos económicos. La entrada a la comunidad europea a través de este procedimiento significó para muchos la solución a una condición de precariedad e invisibilidad en términos legales. Pero supuso el mantenimiento de condiciones restrictivas, como el contrato de trabajo, a la vez que estimuló la interiorización del discurso de integración entre muchos migrantes que, por fin, lograban formar parte de la sociedad económica desde el ámbito laboral. Dice Tedesco: “al llegar, el inmigrante aspira a sobrevivir, sólo le preocupa el presente y resolver los problemas básicos como vivienda y trabajo”, luego, a medida que se regulariza y estabiliza su precaria condición, sus ingresos aumentan, sus demandas cambian y “la sociedad de acogida pasa a verlo como fuerza de trabajo, cliente y consumidor”; pero si encuentra un techo a sus aspiraciones y solo accede a la precariedad, “sus frustraciones se convertirán en protesta y los procesos de integración fracasarán” (pp. 50-51).

Pues bien, en el caso español el fracaso se tradujo en desarticulación como contracara de la protesta. Por un lado, un contingente que medra socialmente al ser ‘nacional’ cuya integración exitosa se traduce en la nula solidaridad con aquellos que llegan después de la crisis, para quienes la regularización o el contrato indefinido suenan a milagro; por el otro, la confluencia de un cada vez mayor número de colectivos y asociaciones de migrantes que comprenden la integración en términos harto distintos a los económicos organizándose a través de espacios de encuentro e intercambio, para poner en marcha otro tipo de economías.

¿Por qué para *pertenecer* a la sociedad española una debe nacionalizarse y demostrar la suficiencia económica eliminando cualquier motivo de sospecha? Estos procesos actúan como precedentes de la percepción legal de un migrante vinculada a criterios económicos: acreditar el arraigo a través de la cuenta bancaria demuestra que la integración es un privilegio o un esfuerzo. En este sentido, la consigna “papeles sin contrato”, que surge desde el encierro migrante, busca exponer las dificultades de obtener un contrato tras la

crisis y la reforma laboral del 2012¹³, de la misma manera que manifiesta el derecho a consideración legal sin tener que demostrar la validez económica.

La homogeneización de lxs migrantes bajo la categoría ‘migrantes económicos’ invisibiliza otras experiencias, motivaciones, y giros intrínsecos a cualquier trayectoria migrante. Sin embargo, el discurso creado desde la categorización legal y los procesos estatales que han tenido como grupo principal a ‘los extranjeros’ han generado una visión monolítica de los desplazamientos y las razones de la migración. Tampoco pueden desatenderse los cambios en el tipo de inmigración latinoamericana que viene a España desde 2009. Podría concluirse a partir del incremento de alumnos latinoamericanos con NIE de estudiante en las universidades españolas, que la migración académica se convierte en una nueva razón que acompaña a la laboral. Sin embargo, aunque marquemos con una x la casilla ‘trabajo’ o ‘estudios’ cuando se nos pregunta en los consulados el motivo de nuestro viaje, “las migraciones que comienzan con la excusa educativa nunca son solo eso. (...) ¿Dónde marco que del Ecuador también nos vamos por una necesidad desesperada que no transita por la cuenta bancaria? Que nos vamos porque el mundo es amplio y necesitamos verlo de cerca” (Orellana en MFV 2014: 45).

1.2. La integración como ley

Las prácticas de fronterización y la politización de las fronteras en Europa han resultado en la constitución de la llamada Europa Fortaleza a través de la conformación del Espacio Schengen en 1995 y la fundación de FRONTEX en 2005, dos mecanismos de institucionalización de la exclusión que de forma coordinada se centran en frenar y criminalizar la inmigración (Ruiseco y Vargas 2009) a través de dispositivos de control, gestión y externalización de las fronteras de la UE permitiendo y protegiendo los desplazamientos de quienes se consideran ‘de aquí’ y sancionando y restringiendo la movilidad de los cuerpos de ‘de allá’. Sara Ahmed (2010) escribe que la hiperrepresentación de los extraños –migrantes, extranjeros, refugiados– forma parte de los procesos de exclusión que constituyen los límites de las comunidades, tanto residenciales como epistémicas: “[e]l conocimiento que distingue al uno del otro está aquí

¹³ En el periodo 2008-2011, tras el estallido de la crisis en España, se produjo la pérdida de 2.2 millones de empleos, que se distribuyó de manera diferenciada: afectó “a un 11.5% de los autóctonos, 21% de los de África y 15% de los de América Latina y el resto de Europa no comunitaria” (Yépez del Castillo 2014: 10). De igual manera, las reducciones salariales y la tasa de pobreza afectaron en doce puntos más a los inmigrantes.

determinado en la constitución del derecho como salvajismo, como la eliminación del extraño, como la determinación del estándar de 'dejar entrar' o 'mantener afuera’”¹⁴ (p. 59).

El nuevo paradigma del racismo pone el acento en la inconmensurabilidad de las diferencias culturales dejando atrás el vocabulario biologicista relativo al racismo científico (Kilomba 2016; Stolcke 1995). La “fantasía colonial” de que “comunitario”, y por lo tanto “nacional europeo”, connota una serie de categorías culturales, raciales y étnicas relativas a la blanquitud es la que sugiere a partir preguntas como ‘¿de dónde vienes?’, seguida de ‘¿cuándo vas a volver?’ que cualquier diferencia ha de ser necesariamente explicada en términos de exclusión mutua: o de aquí o de allá (Kilomba 2016: 65). El extracomunitario es concebido legalmente como irreconciliable con la nación, por lo que ha de justificar constantemente su presencia dentro de la comunidad. La relación entre estos grupos está mediada por el control de la vigilancia institucional, la legitimidad de preguntar e increpar sobre la mera presencia, por un lado, y los mandatos a habitar un discurso que satisfaga a la comunidad de acogida, donde, como señala Fanon (2009), solo se existe a través de la imagen alienada: a través de la historia que quieren oír mientras que rara vez es bienvenida *mi* historia. En la línea de *Decir las cosas por su nombre, tía*, título del texto de Godoy en la exposición CRM (2014), considero que esta ley hizo del extranjero una migrante, pues la categoría de extranjero quedó reservada para los que se desplazan dentro de los márgenes de la Unión o el Primer Mundo. Danielle Provansal (1999) indica que la diferencia semántica entre inmigrante y extranjero no solo recubre una desigualdad económica sino alude a una serie de experiencias y prácticas políticas que acaban por configurar al “inmigrante” como un sujeto colectivo “extracomunitario” que actúa en red ante la imposición de un marco que oprime su existencia.

El artículo 1 de la Ley Orgánica 4/2000 sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros en España y su Integración Social dictamina que ser extranjero es *carecer*, en este caso de nacionalidad de uno de los Estados miembros de la Unión Europea. “Extranjero. Ex. Extrañamiento. Fuera de las entrañas de la tierra” (Peri Rossi 1984: 10), de esta tierra. Se trata de una ley que rige dentro de la *comunidad* a aquellos identificados como

¹⁴ “[t]he knowing of one from the other is here determinate in the constitution of Law as savagery: as the cutting off of the stranger, as the determination of the standard of ‘letting in’ or ‘keeping out’”.

extracomunitarios. El artículo 2 bis. concede igualdad de derechos y obligaciones en caso de que vivan y trabajen *legalmente*, a la vez que exime de derechos y persigue a los *inmigrantes irregulares*. Este estatus jurídico de igualdad, que pretender buscar una sociedad homogénea en la que las relaciones entre “autóctonos” y migrantes sean de simbiosis más allá de sus diferencias –pues la igualdad se asocia a la libertad de discriminaciones culturales– sugiere, según Provansal (1999), una noción “ambigua e ideologizada” de integración, inserción e igualdad donde se obvian tanto las relaciones de desigualdad socioeconómica que deberían acompañar el reconocimiento de las diferencias culturales, como el carácter “controlado y funcional” de la adaptación “conforme con las necesidades del mercado interior” (p. 25).

En la última modificación de la Ley Orgánica 4/2000 a partir de la L.O 2/2009 se incorporó el artículo 2 ter. relativo a la “integración de los inmigrantes”. Por este se promulga la promoción de “la *plena integración* de los extranjeros en un marco de convivencia de *identidades y culturas diversas*” prestando especial atención a las políticas que favorezcan la *incorporación* y la *integración* de los extranjeros en la formación, conocimiento y respeto por los “valores constitucionales de España y la UE”. El extranjero es aquel que debe *justificar* el objetivo y las condiciones de su estancia y acreditar los medios de vida suficientes o estar *en condiciones* para obtenerlos de forma legal según el art. 25 bis modificado por la L.O 2/2009, de 11 de diciembre. Los extranjeros pueden ser *expulsados*, se les puede prohibir la entrada en virtud de convenios o tratados (art. 26), sus permisos pueden quedar desautorizados, sus *estancias* son susceptibles a no ser *prorrogables* y se les invita a marchar a través de programas de *retorno voluntario* (llamado el Decreto de la vergüenza). Aquel nacido de extranjera permanece extranjero, se convierte en extranjerito y visita con frecuencia la Oficina de extranjería. El extranjero podrá ser residente si supera una serie de obstáculos, podrá reclamar la residencia por *arraigo* siempre y cuando haya residido legalmente por 2 o 10 años consecutivos según su lugar de origen. El espacio Schengen se reserva los derechos de admisión.

El “extranjero” de esta ley es el ciudadano perfecto y ejemplar que no es ciudadano, pero debe manifestar su voluntad de serlo. Según el art. 31 para autorizar “la residencia temporal de un extranjero será preciso que carezca de antecedentes penales, (...) no figurar como rechazable” en ningún país del convenio, no haber incumplido ninguna obligación

en materia tributaria y de seguridad social, pero sobre todo “se valorará especialmente el *esfuerzo* de integración del extranjero” acreditando con un informe el haber asistido a las actividades de formación. Tal es el mensaje que según Sara Ahmed (2010) explicita el abandono de las políticas multiculturales en pos de las de integración basada en valores y lealtades compartidas como el único camino a seguir: para vivir en una sociedad feliz tenemos la obligación de “construir puentes”¹⁵. Evocando momentos de violencia y conflicto fruto del encuentro entre dos culturas “[l]a infelicidad es leída como causa no solo de la diversidad, sino del fracaso por parte de las personas que encarnan dicha diversidad en ‘tocar e interactuar’”¹⁶ (p. 122). Por ello la prescripción legal para la integración viene del compartir ‘una actividad’ que participe del ya establecido ideal nacional –grupos excursionistas, *castellers*– “actividades que nos hacen conectar con personas de diferentes orígenes, aunque sea unas pocas horas a la semana”, como señalaba el comisionado de derechos humanos con el que discute Ahmed. Habría que cuestionarse sobre los nuevos círculos culturales de intercambio migrantes que exceden el imaginario nacional, pero que participan, tanto o más, que las actividades propuestas como elementos, no tanto integradores, sino forjadores de comunidad.

El 12 de octubre de 2017 Paula Guerra, comunicadora social chilena y actual presidenta de SOS racismo Madrid, publicó un artículo en *eldiario.es* titulado “La migrante alienada”. En él sostenía que la asimilación para las migrantes es ante todo una estrategia de supervivencia en el país receptor. La alienación sería la consolidación del discurso aprendido sobre la superioridad blanco-europea ante la necesidad emocional de sentirse parte del lugar, de sentirse menos “incómodas, menos extrañas, menos ‘otras’”. Acomodar las prácticas a las exigencias de adoptar los valores y las costumbres europeas tiene su raíz en la “colonialidad del pensar” y en la máscara blanca que el negro se pone cuando se desplaza a la metrópolis (Fanon 2009). Casi un año después, Youseff Ouled, periodista rifeño residente en Madrid, publicó un artículo titulado “La integración como

¹⁵ *Esta puente, mi espalda* (1988) alude “a los puentes que las mujeres fronterizas o migrantes crean con sus lenguas y sus espaldas (...) al trabajar intensamente para que culturas, sexos, géneros y naciones diferentes puedan entenderse y convivir” (Belausteguigoitia 2009: 259). La puente funciona como mujer traductora entre tradiciones, culturas y feminismos con el fin de trabar alianzas que le permitan borrar las fronteras y aliviar las heridas que provoca la brecha. Remite, como sugiere Carcelén en *MFV* (2014) a las coaliciones que sirven “como puente (mediación entre la comunidad y el hombre blanco), como puente levadizo (que nos da la posibilidad de retraernos de la sociedad blanca), como isla (donde las mujeres de color se aíslan desencantadas con el sistema racista patriarcal) o como banco de arena (un respiro de de ser puente perpetuo sin tener que aislarse del todo)” p. 205.

¹⁶ “[u]nhappiness is read as caused not simply by diversity but by the failure of people who embody such diversity to ‘touch and interact’”. Al igual que esta, todas las traducciones posteriores son propias.

dominación” (*esracismo*, 24-VI-2018) en el que denunciaba los discursos y las políticas de integración europeas como prácticas históricas de anulación y subordinación, sobre todo en tanto la integración se considera condición *sine qua non* de la convivencia. Cuando Ahmed (2010) analiza el pensamiento utilitarista del colonialismo británico en sus justificaciones de maximización de la felicidad, liberación del sufrimiento y baluartes de civilidad y cultura, sostiene que las políticas liberales de la asimilación y la integración descansan en la narrativa de la conversión (p. 128). Una conversión entendida como liberación de “lo individual”, de la “esclavitud de las costumbres” que chocan con las buenas maneras europeas o como despojo de lo particular y lo específico que ha de ser redirigido u ocultado para poder ser integrado.

Ouled escribe “[h]ay que *demostrar* que se es un ‘buen migrante’”, mostrar una y otra vez, como un “doble esfuerzo de exhibición que intenta ratificar” (Falconí en MFV 2014: 158) que se es “válido y merecedor de reconocimiento y de derechos”. Pero, además de dar cuenta de esta consciencia de combatir discursos y prácticas que desde lo legal y lo político “se han edificado en nuestra contra”, como el integracionismo, ¿qué emociones genera este combate? o “¿qué se siente habitar un cuerpo que no logra reproducir un ideal?”¹⁷ (Ahmed 2015: 146). Esta pregunta viene formulada apelando a lo anti-normativo de la teoría *queer* y no solo a lo anti-heteronormativo, pues entiende que la norma siempre está apoyada por un ideal que regula los cuerpos, las emociones, las conductas, por lo que es la base de toda política (ib., p. 149).

Debido a que el extranjero (inmigrante) no puede abandonar el territorio de la UE durante 6 o 12 meses consecutivos pues perderá su derecho a residir (art. 32 de la L.O 4/2000 de 11 de enero), suele permanecer “en su lugar de inmigración para no perder las ventajas, aunque precarias, que tiene *in situ*” (Provansal 1999: 23). Quizá nada más acotado que “la pura espera” a la que alude Esteban Moragas en su texto *Morfologías del desplazado* de MFV (2014) en que se convierte la cotidianidad del migrante: uno vive esperando, a ir, a volver, a que la cartita con los papeles llegue un día y así dejar de esperar y abandonar la condición de “presos de la libertad”¹⁸. Como K cuando visita al alcalde en busca de los

¹⁷ “how does it feel to inhabit a body that fails to reproduce an ideal?”.

¹⁸ Título del texto de Michael D. Hill y César E. Rivadeneira para *Me fui a volver*. Véase p. 47 para ampliar sobre esta condición.

responsables y burócratas del Castillo en relación a su lamentable estancia en el pueblo tras haber sido contratado como agrimensor:

¿Quién osaría echarlo a usted, señor agrimensor? –dijo el alcalde– (...) Nadie le retiene aquí, pero esto no equivale a una expulsión. –Oh, señor alcalde–dijo K–, ahora es usted otra vez quien ve muchas cosas con excesiva claridad. Voy a enumerarle algunas de las cosas que aquí me retienen: mis sacrificios al tener que dejar mi casa; el largo y penoso viaje; las fundadas esperanzas que concebí acerca de mi contrato en este lugar; mi absoluta indigencia; la imposibilidad de volver a encontrar ahora otro trabajo en casa y, finalmente, y no la menor, mi novia, que es de aquí. (Kafka 1971: 87-88).

Ni expulsión ni acogida: la justificación perpetua de la presencia y la ansiedad y pánico que ello provoca.

2. Posiciones y figuras para pensar la condición migrante

Para las mujeres Negras, así como para los hombres Negros, es un axioma que si no nos definimos a nosotros mismos, otros nos definirán en beneficio suyo y detrimento nuestro. (Audre Lorde 1998: 45)

2.1. El otro (inmigrante) de Europa

¿Cuál el campo de batalla por la representación, quiénes los actores y cuáles las categorías que entran en juego? Daniela Ortiz, artista y activista migrante residente en Barcelona y participante de *CRM*, recopiló portadas de distintos diarios del Estado español publicadas tras los hechos ocurridos en El Tarajal en febrero de 2014. *Público Objetivo* (2015), nombre de este proyecto artístico-político, evidencia la facilidad con la que es posible rastrear la terminología despectiva con la que se alude a las personas migradas. Entre las portadas de Tarajal seleccionadas por Ortiz y una selección propia de portadas del 17 de junio de 2018, día del desembarco del Aquarius, nos queda la siguiente radiografía conceptual: inmigrantes, avalancha, irregulares, drama, salto, salto masivo, asalto, desestabilizar, centenar, millar, bárbara violencia (no se refieren a la policial), acogida, integración, crisis (de inmigrantes)¹⁹.

¹⁹ Igual de reveladoras sobre el discurso racista pueden ser las noticias que acompañan la comunicación del desembarco en las portadas. En *La Vanguardia* (17-VI-2018) solo aparece una nota relacionada con el ofrecimiento de Francia a “acoger con condiciones” a los migrantes del Aquarius; justo abajo de esta, un cuadro resaltado en azul y negrita anuncia que “EE. UU. separa a las familias sin papeles en la frontera”. Una estrategia harto utilizada es visibilizar los fallos y perversiones en el sistema de control migratorio de otros contextos y otros países, pero en cambio, centrarse en los dramas personales de migrantes en el contexto propio como lo evidencia la hiperrepresentación de las migrantes en los *mass media* en tanto que víctimas y sin capacidad de decisión, sobredimensionando y problematizando los factores de conflicto (Pavón 2014: 105).

Si se quieren entender los mecanismos por los cuales ciertas personas son colocadas “en los márgenes o fuera ya de los límites de lo que se considera el núcleo más irrenunciable de la cultura autóctona, (...) [justificando] su exceptuación del derecho de la ciudadanía” (Delgado 2008: 265) y el uso de la violencia, urge prestar atención a la formación de una “retórica de la exclusión” (Stolcke 1995) a partir del “análisis de las nociones con las que se conceptualiza la alteridad y las implicaciones sociopolíticas que estas nociones conllevan” (Santamaría 2002: 60). En este caso el interés por las categorías con las que se nombra a los extracomunitarios es la manera de exponer el conjunto de prácticas sociopolíticas que terminan por cristalizar al otro de Europa en la figura del migrante, a ese chivo expiatorio de las crisis sociales que no enfrenta y a la amenaza de un producto económico y cultural acabado (*perfectum*), que es como se autoconcibe Europa.

Como afirmó Houria Bouteldja en la presentación de su libro *Los blancos, los judíos y nosotros* en el 3er Black Barcelona Encuentro (2018), “nosotras no sabemos la definición perfecta de nuestras comunidades, pero la policía sí lo sabe muy bien”. De la misma manera en que la exclusión social es efectuada a partir de argumentos esencialistas, la identidad, si se quiere entender aquí como la serie de atributos que se le asignan a un grupo social, en este caso, con fines estigmatizadores y estereotipantes, puede constituir “un instrumento a través del cual hipostatar y sintetizar los intereses particulares y la lucha por la emancipación” (Delgado 2008: 269). Esta muestra de la retórica de la exclusión y de los elementos racistas y xenófobos que construyen el relato periodístico ante los sucesos que involucran personas migradas pretende visibilizar un fragmento de los discursos que las migrantes están llamadas a habitar. Con el fin de comprender mejor la posición desde la cual se combaten estos discursos cabe siempre exponer *grosso modo* los lugares comunes del discurso, a veces abiertamente antiinmigrante u otras como acompañante mediático de las políticas restrictivas y violentas de migración en el Estado español.

La problemática del lugar del ‘otro’ colonial que ocupa el inmigrante dentro de la Europa Fortaleza es analizado por Ruiseco y Vargas (2009) vinculando los análisis del discurso político y de prensa y la perspectiva del proyecto modernidad/colonialidad para arrojar luz sobre la construcción del imaginario dicotómico colonial civilización/barbarie que se actualiza en los discursos y (re)presentaciones del inmigrante en la actualidad. La

“dinámica intercultural” europea sigue siendo entendida, según los análisis recogidos por estas autoras, como un encuentro entre dos mundos opuestos en el cual se percibe al otro como diferente, inadecuado e inferior, vinculándolo en muchos casos a problemas negativos promoviendo un discurso racista y xenófobo. El sujeto colonial (el otro), según la tesis de Edward Said en *Orientalismo* (1978), es aquel que se encuentra en los límites del proyecto moderno a partir de la construcción de la superioridad epistémica de Europa con respecto al resto de sociedades. Esto sugiere la dimensión discursiva y epistémica de la dominación colonial: la construcción de una forma de pensar y vivir que se autopercibe como hegemónica y acompaña la subordinación material de los territorios y sujetos colonizados. Según Quijano (1992) modernidad y colonialidad son dos caras de una misma moneda que naturalizan y fijan el modelo cognitivo occidental como el verdadero y universal sirviéndose de estrategias como el *mecanismo alocrónico*. Este mecanismo nuclear a la colonialidad consiste en “hablar del otro colocándolo en un tiempo distinto del que está hablando” (Ruiseco y Vargas 2009: 200), es decir, que a través de la negación de coetaneidad en el tiempo se perciben el resto de formas de vivir y saber como anteriores a la modernidad imposibilitando su simultaneidad epistémica (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007: 15).

Lo anterior resulta en un proceso que genera a un ‘otro’ inconmensurablemente diferente del ‘nosotros’ que enuncia, como si cada espacio y tiempo fueran vividos sin relación alguna. De esta manera, el Primer Mundo autopercibe la modernidad como un fenómeno aislado, un ente monolítico, y autogenerado que poco o nada de influencia ha tenido por parte de otras culturas y el ‘atraso’ de otras regiones es atribuido a motivos endógenos exculpando o justificando las posibles conexiones históricas de los problemas que actualmente enfrenta (ib., p. 15). El discurso alocrónico comprende que el inmigrante del Tercer Mundo huye de “su propia pobreza” y de “su subdesarrollo” cuando migra en vez de reconocer la responsabilidad en lo que “él mismo ha definido como atraso y pobreza del tercer mundo” (Ruiseco y Vargas 2009: 205). El estigma de insuficiencia y atraso que cargan los sujetos de ese otro lado se traslada a Europa cuando llegan los inmigrantes para quienes no es válido ni el contrato social ni el estado de bienestar (Santos en Ruiseco y Vargas 2009: 202).

Uno de los puntos de partida de este trabajo fue la constatación de que, desde la teoría decolonial, entendida como el conjunto de explicaciones provenientes del giro decolonial y el grupo modernidad/colonialidad en América, pocas veces se ha tratado al migrante

como sujeto de su discurso. En su mayoría, se refieren a los subalternos, a los que habitan “la zona del no ser” o a los colonizados identificándolos con los grupos humanos que desde la propia academia occidental se han considerado como tal: los indígenas y los afrodescendientes. Lo que llama la atención, sin embargo, es cómo los representantes de esta teoría, siendo en su mayoría migrantes latinoamericanos que logran posiciones relevantes en las academias norteamericanas, no identifican su propia posición como posible figura del pensamiento decolonial. A diferencia de lo poscolonial, que suele enunciarse desde la propia experiencia haciendo emerger figuras como la negritud con Aimé Césaire, lo decolonial pocas veces ha vuelto la mirada al migrante como figura que se sitúa en la imbricación entre capitalismo global, colonialidad y modernidad. En el ejercicio de trasladar las categorías de la teoría decolonial a la condición migrante muchos matices son exigidos: el Primer Mundo y el Tercer Mundo, aunque categorías políticas que enuncian la vigencia de una jerarquía socioeconómica que legitima tratos y maltratos, reconocimientos e invisibilidades según el lugar de origen, la raza y la clase, se disuelven en una complejidad de condiciones que hace que aquella supuesta e idealizada *latinoamericanidad* como espacio colonizado, tercermundista y siempre ‘otro’ sean diversos y divergentes espacios, nunca un todo, unívoco ni homogéneo.²⁰

Sin embargo, varias premisas de esta apuesta teórica y política siguen siendo válidas y políticamente necesarias. Ochy Curiel (2007), activista y teórica afrodominicana del feminismo antirracista y decolonial, sugiere que la descolonización a la vez que “combatir la visión exótica de las culturas y saberes no-occidentales”, en tanto movimiento político y corriente epistémica, “supone registrar producciones teóricas y prácticas subalternizadas, racializadas, sexualizadas” como las luchas de mujeres que “han servido para construir teorías” (pp. 93-95). La propuesta de Curiel puede leerse como una crítica a los académicos que siguen ignorando los aportes teóricos y políticos del feminismo negro, tercermundista, comunitario, indígena, de los colectivos migrantes y de lesbianas

²⁰ Nada más alejado de una idealizada solidaridad entre subalternos como condición de comunidad política y proyecto teórico pues ignora la complejidad de relaciones, también conflictivas, entre los que se agrupa bajo esas categorías. En este sentido, la noción ‘Sur global’, tal como la entiende el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (2011), no sería un concepto geográfico –aun cuando la mayoría de las poblaciones y grupos sociales que han sufrido las discriminaciones causadas por el capitalismo y el colonialismo vivan en países del hemisferio sur–, sino que funciona como una metáfora tanto de las opresiones como “de la resistencia para superarlas o minimizarlas” (p. 34). Por lo tanto, es un Sur que se extiende al Norte global “en la forma de las poblaciones excluidas y marginadas como son los migrantes sin papeles, los desempleados, las minorías étnicas o religiosas, las víctimas de sexismo, la homofobia y el racismo” (p. 35). Y por lo tanto implica también un Norte global en el sur, o un ‘Sur imperial’ en términos de Santos, que se extiende a todas las geografías dando cuenta de los grupos que se benefician de estas relaciones de dominación.

como los que conformaron las chicanas. Las chicanas generaron, mucho antes que la producción teórica, “estrictamente académica” como dice Curiel, un corpus de “postulados radicales que hacen frente a la colonialidad del saber y del poder desde la complejidad de las intersecciones de raza, género, clase y sexualidad” (p. 100). En consonancia con esta crítica a cierta ceguera de los teóricos decoloniales, Rivera (2010) declara que “no puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora” (p. 62). Se refiere directamente a las estrategias de recolonización e invisibilización tanto de los discursos de multiculturalismo e hibridación que nombran a las comunidades indígenas como minorías del Estado plurinacional de Bolivia, como a la estructura arbórea de las ciencias sociales en América que reproduce un colonialismo interno al hacer “comer y regurgitar”, a través de la citación de un grupo cerrado de académicos, el pensamiento que las poblaciones e intelectuales indígenas llevan haciendo desde los años 70. La crítica se encamina, ante todo, a la despolitización del pensamiento de la descolonización, fruto de su descontextualización y de una “economía geopolítica del saber” que genera en las academias y centros de investigación del norte unas redes de capital tanto económico como simbólico “dejando paralogizados a sus objetos de estudio –los pueblos indígenas y afrodescendientes– con quienes creen dialogar” (ib., p. 65).

El desplazamiento de las fronteras “hacia el norte y hacia el centro”, como indica Alberto Moreiras (1998: 50) ha de resultar en la modificación de las prácticas de conocimiento del otro, dado que ese *otro* ya no se ubica “del otro lado de la línea” sino acá “entre nosotros”: migrantes en las calles, academias y museos del Primer Mundo. El proyecto decolonial debe incluir también la práctica orientada a articular contraimágenes desde el imaginario inmigrante al interior de “la máquina académica global actual” (ib., p. 52) respecto una *latinoamericanidad* históricamente inventada. La práctica y teorización decolonial se inserta en la lucha contra las técnicas que identifican al sujeto en espacios acotados, marginando al cuerpo como depósito de inferioridad e incapacidad o como copia deficitaria del modelo de excelencia europeo.

Uno de los postulados del pensamiento poscolonial que permite reflexionar en torno a ciertas herencias coloniales que perviven o se actualizan en las políticas y discursos sobre las migraciones son las categorías del Tercer Espacio o el espacio híbrido/*in-between* desarrollados por Homi Bhabha y las chicanas. Bhabha (2002) articuló en el concepto de mimesis el imperativo que hace que el colonizado imita y reproduzca las lógicas del

colonizador, haciéndose “como nosotros” en cuestiones de costumbres, pensamiento y gusto: “los inmigrantes somos bienvenidos en la medida de nuestra capacidad de integración con el nuevo entorno, de *mimetización* con la sociedad de acogida” (Orellana en MFV 2014: 51). Lacónicamente se puede describir la colonización en términos de producción de “hombres miméticos”: la empresa civilizadora consiste en la interiorización de un guion que impide rechazar el regalo de la salvación y enseña a “sentirse felices” al “afectarse de la manera correcta por las cosas correctas” (Ahmed 2010: 129). En el aprendizaje, según Bhabha, los colonizados podrán serán elevados *casi* a la superioridad de los colonizadores. La mimesis produce sujetos híbridos: *casi* lo mismo, pero no del todo, *casi* iguales, pero no blancos o *casi* felices, pero no blancos como señala Ahmed (2010).

El mimetismo colonial gira alrededor de una ambivalencia: a la vez que constituye un mecanismo de control y disciplina del otro-colonizado pues asegura su asimilación, es una estrategia efectiva que, en marcar la diferencia y lo inapropiado del otro, proyecta una amenaza sobre el saber-poder normalizante colonial. El mimetismo a la vez que muestra el discurso colonial lo perturba, pues la imitación de las lógicas en manos de un sujeto no autorizado reviste un desplazamiento cargado de burla. La naturaleza misma del discurso colonial socava su propia autoridad y paradójicamente provee los medios para una resistencia de colonizados a través de la mimesis.

El Tercer Espacio, o el espacio híbrido, es la propuesta del lugar de resistencia desde el cual el sujeto colonizado “puede renegociar los términos de la colonización deslizándose más allá de los constructos identitarios que han sido creados alrededor suyo” (Swanson, 2005: 2). Se concibe como un espacio libre (aunque esa libertad en principio sea indefinición, ‘pura disponibilidad’ de lo que otros quieren que seas o libertad a la nada como señala Arendt 2000), que no necesariamente ha de estar situado ‘en medio de’ o como puente, desde el cual actuar en un más allá de los marcos seguros de la identidad y las definiciones creadas por los discursos hegemónicos. Enunciarse desde el Tercer Espacio “desafía claramente nuestro sentido de identidad histórica de la cultura como fuerza homogeneizadora y unificante, autenticada por el pasado originario, mantenida viva en la tradición nacional del Pueblo” (Bhabha 2002: 58). Desde aquí se comprende mejor la insostenibilidad de los reclamos de pureza o autenticidad, que son la otra cara de los discursos esencialistas hacia los migrantes: la folklorización y fosilización de las “diversidades culturales”.

La noción de *ch'ixi* que recoge Rivera (2010) del pueblo aymara hace referencia a esa existencia mestiza que no es puramente europea ni indígena, sino que contiene elementos opuestos sin por ello tener que fundirse. Esta categoría expone los conflictos que supone la confrontación entre múltiples marcos culturales e identitarios, pues ni los concibe en términos de convivencia armónica ni de subsumición bajo un mismo marco hegemónico (pp. 69-70). A diferencia de la existencia *borderland/in-between*, sobre la cual Anzaldúa anuncia la emergencia de una nueva consciencia bajo la figura de la *new mestiza*, lo *ch'ixi* no produce ningún tercer elemento nuevo e híbrido fruto de la coexistencia de múltiples elementos en un mismo cuerpo, solo expone la “dinámica de lucha sin otra consumación que la de una autonomía capaz de crear comunidad” (Postigo 2015: 133).

A pesar de sus diferencias, la enunciación desde el espacio híbrido o lo *ch'ixi* no solo denuncia que los “sentidos y símbolos de la cultura no tienen una unidad o fijeza primordiales” sino que pueden ser “apropiados, traducidos, rehistorizados y vueltos a leer” (Bhabha 2002: 58). Es en el “inter”, el *entre-deux* (Leibovici), el *in-between* como tercer espacio, o lo *ch'ixi*, que se puede eludir la política de la binariedad y la polaridad para aparecer como los otros de nosotros mismos al configurar un espacio para las retóricas de las *bordelands*, la *new mestiza* y las tránsfugas. En tanto que “las dicotomías son siempre mutilantes, hay más de dos mundos o de dos culturas, [por lo que] toda formulación remite a una pluralidad de registros, de capas de sentido que la escritura desplegará a través de la exploración de sí”²¹ y de las contradicciones de su mundo (Leibovici 2013: 233).

2.2. La paria y la tránsfuga

[L]o único que le queda es convertirse en ‘portavoz’ de los acontecimientos, transformar lo acontecido en dicho, y este objetivo se consigue contando, en la reflexión, la propia historia, contándosela, una y otra vez, antes y después, a uno mismo y a los demás. (Hannah Arendt 2000:15)

Como se señaló en la introducción, en el trabajo se desarrollan teóricamente dos figuras que provienen de marcos conceptuales distintos del poscolonial y decolonial que han servido para pensar diversos fenómenos de exclusión desde el pensamiento político

²¹ “Mais les dichotomies sont toujours mutilantes, il y a plus de deux mondes ou de deux cultures, toute formulation renvoie à une pluralité de registres, de couches de sens que l’écriture va déployer à partir de l’exploration de soi”.

europeo: la figura de paria analizada por Hannah Arendt y la de tráfuga propuesta por Martine Leibovici. Con ello se sugiere la presencia de categorías nacidas del análisis de experiencias de exclusión, inferiorización y anulación en otros contextos, que, manteniendo siempre la distancia respecto a su historicidad específica, resuenan por la semejanza en las estrategias adoptadas, las respuestas, los procesos de negociación y los relatos vitales resultantes. En ambos casos, sin embargo, se trata de análisis específicos a partir de un significado dado que ha dado nombre a multitud de experiencias, de la misma manera que *sudaka* pasa a referir algo muy concreto respecto a la polisemia de significados, tantos de ellos peyorativos, que pueda designar.

La metáfora de la paria, escribe Eleni Varikas (2011), revela la dificultad de “pensar juntos la diversidad del grupo cuya humanidad se construye como de menor valía –si no es que se niega completamente– y la singularidad del individuo que no encaja en la definición del o de los grupos a los que está asignado por medio de un proceso de otredad” (p. 127). La pervivencia de la *paria* como figura de articulación de diferentes experiencias de estigmatización y exclusión²², permite ver el vínculo entre las tradiciones, lenguajes y posicionamientos que la han moldeado desde la resistencia. La paria ha sido la manifestación de una ambivalencia (una antinomia cada vez más intencionada y sofisticada, podría decirse), entre un sistema explícito y oficial de “leyes generales para todos” y otro implícito e informal que jerarquiza las diferencias “reales o supuestas” (ib., p. 133).

Con la intención de ver qué categorías del concepto de paria ayudan a esclarecer la condición migrante que aquí se estudia, exploro en qué manera la categorización de paria propuesta por Arendt puede expresar, como sugiere Enzo Traverso (2013), “no solo una condición objetiva de exclusión sufrida, sino también una subjetividad que asume con orgullo esa condición y la convierte en fuente de impugnación del orden establecido y en bandera de lucha contra las injusticias del mundo” (p. 126). Siendo estudiosa del pensamiento arendtiano y haciéndose heredera de sus reflexiones en torno a la condición

²² Diferentes imágenes de la paria que hacen referencia a categorías de exclusión en torno al género, la religión, la raza o la función social: desde el insulto colonialista a los indios (*pariah*) que permite pensar la jerarquización de la sociedad en castas, a la exclusión de las mujeres del sufragio y de los derechos laborales al despojarlas de su personalidad legal bajo el Código napoleónico en Francia, a los fracasos de la abolición de la esclavitud de las Américas con sus consecuentes linchamientos y discriminaciones, a la problemática emancipación de los judíos y los mandatos de su asimilación, “los inconvenientes de la abolición de la esclavitud de los gitanos en los Balcanes a mediados del siglo XIX, la identificación racista antropométrica de los gitanos franceses durante la Tercera República en 1912” (Varikas 2011: 131).

judía bajo el concepto de paria, Leibovici transita hacia otras subjetividades minorizadas –parias– a través del concepto de tráfuga. Ambas categorías han sido perfiladas desde la escritura y las artes como figuras políticas. Desde la narrativa popular, el cine, la poesía para Arendt, la narrativa autobiográfica para Leibovici y las auto(bio)grafías, la instalación y la performance en *CRM* (2014) Y *MFV* (2014) emergen estas figuras que señalan la privación de derechos, la invisibilidad política y la contradicción encarnada por los condenados a medrar solo en tanto acepten los valores que los desvalorizan y minorizan.

El carácter político de los productos y prácticas culturales migrantes analizados viene dado, entre otras cosas, por la urgencia de “hacerse” un lugar en el mundo vinculado a un proceso de comprensión en torno a las propias condiciones de marginalidad. Como señala Arendt (2000), “en el mundo se puede vivir siempre y cuando se tenga una posición, un sitio en el que estar, un lugar que sea nuestro lugar” (p. 35). Esta búsqueda de entrar en el mundo según Kilomba (2016), pasa por la comprensión “de la propia marginalidad, creando la posibilidad de emanar como un nuevo sujeto” (p. 36), asumiendo, a través del relato, que la marginalidad no consiste en una desgracia íntima o personal, sino que se trata de un asunto político del cual se es solo un ejemplo. Comprenderse a sí en relación con los otros deviene una estrategia política de permanencia, pues “para los excluidos, el que sea posible comprender una historia y un mundo a los que no ha conducido tradición alguna ni la seguridad que de manera natural da el tener una posición social definida, (...) es la única manera posible de comprometerse con el mundo” (Arendt 2000: 177). En este sentido, ser migrante, “es encontrarse a medio camino entre el sociólogo y el actor” (Leibovici 2011: 92), pues el lugar al que se llega, más que un refugio, es una cosa cuyo conocimiento se traduce en clave para la supervivencia. ¿Qué formas adopta entonces este proceso de toma de consciencia que es la comprensión por el cual una intenta darse una posición en el mundo? Aunque sea una todavía marginal, precaria, no del todo reconocida y bastante *acósmica* pues la consciencia no garantiza una posición en el mundo –la emancipación– si no es acompañada de la lucha pública, ¿en qué sentido estos productos y narrativas pueden ser entendidos como hacedores de mundo y como formas de politización de la toma de consciencia?

De manera similar en que la figura de la paria y la *parvenue* (que podría traducirse como asimilada en tanto que advenediza, conversa o arribista) revelan para Arendt (2000) el fracaso de la asimilación y la resistencia de los judíos en el s. XIX (p. 372), las figuras de

la migrante alienada, melancólica, o insurgente²³ –en contraposición con el Extranjero– revelan el sesgo de las políticas de integración y la resistencia a habitar estos discursos en el s. XX y XXI. El “mundo nuevo” –el incipiente Estado moderno– nacido de las reformas prusiano-liberales daba la bienvenida a todo aquel dispuesto a seguir el mandato de pertenencia que dictaba darse por norma lo que el mundo había hecho con uno: anular y olvidar “su especificidad concreta, con un origen y una situación” (ib., p. 176). Si se formulara como un mandamiento asimilacionista versaría ‘desprecia tus orígenes y particularidades, así como nosotros los hemos despreciado’. “Extirpar de nosotros al judío”, en palabras de Rahel Varnhagen, como condición de pertenencia a un “nosotros” que es “la comunidad disuelta en el concepto, fusionada en una unidad de pensamiento gracias al olvido absoluto de nuestra persona individual” (ib., p. 176).

La figura de la paria da cuenta de una ambivalencia en el nacimiento de los Estado-nación y las democracias modernas –y, ¿por qué no?, en el nacimiento de la Unión Europea– entre el sujeto universal de derechos y la inferiorización de sujetos privados *de facto* de tales derechos que conduce a que puedan percibirse como “átomos separados”, “incomparable a otros” y solo en apariencia iguales fundidos bajo la noción de humanidad. De esta contradicción es fruto la trágica condición del paria que para Arendt encarna Rahel Varnhagen: encontrarse dividida “entre el repliegue en su marginalidad y la anulación de su identidad” (Collin 2006: 202) a sabiendas que será aceptada solo como excepción más nunca “será capaz de perderse entre los vecinos” pues siempre le recordarán su origen alieno.

La condición propia de la paria judía es la *acosmía*, “el hecho de no tener otro mundo más que ese mundo interior y subjetivo” (Collin 2006: 173) fuera del escenario político y de derechos. Fina Birulés (2007) recuerda que para Arendt, el totalitarismo persigue un sistema en el que los hombres devengan superfluos. El primer paso consiste en la anulación del individuo como sujeto de derechos, como ciudadano, lo cual no solo implica la imposibilidad de actuar en términos políticos, sino de acción delictiva, pues el vínculo entre castigo y delito se elimina. Cárceles para inmigrantes como los CIEs y los CETIs demuestran que no hace falta haber cometido crimen alguno, a parte de la propia acción de migrar, para ser privado de libertad de la misma manera que apuntan a una

²³ Haciendo alusión al término usado por la prensa para referirse a las activaciones políticas y artísticas de CRM (2014).

hipervisibilización de los migrantes como resultado de la homologación ilegalidad-inhumanidad. Esto conduce a la anulación de la persona moral en el hombre, segundo paso, donde la muerte se vuelve anónima e impersonal y se asiste a la pérdida de solidaridad. En este punto cabe decir que la extrema violencia y deshumanización que padecen migradas y refugiadas en la Frontera Sur, en las Islas del Egeo, en Turquía, se ha levantado como paradigma de la experiencia migratoria. La normalización del asesinato y muerte de cientos de migrantes y refugiadas encuentran su respuesta en algunas prácticas colectivas de memoria y denuncia. *Homenaje a los caídos* fue un vía crucis hecho por Daniela Ortiz y Xose Quiroga el 12 de octubre de 2012 portando una pancarta con la fotografía y un texto sobre la muerte de Samba Martine, una congoleña detenida en el CIE de Aluche que, como otros cientos de migrantes, son halladas muertas bajo custodia policial durante detenciones, procesos de deportación, redadas racistas, etc.

Durante diferentes actos de protesta por el cierre de los CIE's en Madrid y Barcelona la pancarta ha sido multiplicada y ha sido reproducida con los rostros y las historias de otras “migrantes muertas en su búsqueda por hacerse una vida allí donde imaginariamente existen derechos humanos” (CRM 2014: 48). El caso de Samba es un ejemplo de que la lucha de las migrantes en España con la mal llamada ‘crisis de los refugiados’ y la creciente islamofobia está encaminada a que el musulmán y el negro no pasen a ocupar el lugar del *otro* por excelencia. La constatación de una jerarquización de la otredad exige la denuncia de violencias que no pasan necesariamente por los cuerpos de lxs *sudakas* pero que afectan a lxs morxs y negrxs con quienes *sudakas* conforman colectivos migrantes. En última instancia, la condición superflua consiste en la destrucción de la autonomía reduciendo “a los hombres en meros cuerpos sufrientes, pues paraliza de modo inexorable todo lo que no sea pura reacción y elimina la distancia que permite elaborar lo inmediato, lo vivido” (Birulés 2007: 51).

Frente a estas condiciones la respuesta “contra la negación de su identidad (...), contra la reducción de su autoestima” (Curiel 2007: 93) toma en Arendt (2009) la forma de una *tradición oculta*. Esta tradición minoritaria responde a la persistencia y profundización durante más de un siglo de las mismas condiciones a las que individuos, de forma aislada y excepcional, han respondido con la misma reacción: afirmar su estatus de paria (pp. 367-368). El haber dicho al mundo a través del arte o la escritura que se llega a ser humano despreciando la condición de la asimilación y permaneciendo parias es el hilo que une a Henrich Heine, Franz Kafka y Charles Chaplin bajo una misma tradición, por la que estas

figuras, cuales apariciones insólitas, iluminan la historia en tiempos oscuros y obtienen un lugar en ella.

¿Qué nos deja el carácter excepcional y aislado de estas reacciones si queremos indagar sobre la pertinencia de la figura de la paria para pensar las acciones artísticas y narrativas de migrantes como actos políticos contra las condiciones de integración en el Estado español? La identificación de Arendt del *paria consciente* con estas figuras excepcionales lleva a repensar la tensión entre lo privado y lo político en aquellos para los que la anulación o infravaloración de su subjetividad configura un eje central de la experiencia. A los ojos de Arendt (2007) la opción de la emancipación reside en salir de la excepcionalidad, pues “la verdad humana nunca puede estar en la excepción, ni siquiera en la excepcionalidad del perseguido” dentro de los sistemas totalitarios o en el seno de sociedades democráticas injustas y desiguales; “en lo que una sociedad no humana considera un loco, un santo o un desorientado, sino solo en lo que es o debería ser regla” (p. 386). La verdad ha de ser compartida y mientras permanezca en la excepción será desoída. Esta es la forma de invitación de Arendt a politizar la excepcionalidad de los artistas y escritores que conforman una tradición oculta en tanto que ignorada y desoída.

De igual manera cabe afirmar con Varikas (2011) que la aparente excepcionalidad de estas opresiones y (re)acciones solo se percibe como tal cuando se lee cada una por separado, mas no a la luz de “una configuración política específicamente moderna que estableció un nuevo vínculo entre diferentes relaciones sociales” y “confirman la regla de la dinámica global de la democratización” (pp. 133-134) que es la exclusión, en la que se inscriben las prácticas de antisemitismo, sexismo, dominación colonial, xenofobia y racismo. Asimismo, la excepcionalidad de la *tradición oculta* judía cuando se lee a la luz de otras *tradiciones ocultas* que han sido ignoradas, manifiesta la continuidad con que mujeres, gitanos, negros, pueblos colonizados, migrantes e indígenas, han luchado por su emancipación “con la pura fuerza de su imaginación” (Arendt en Varikas 2011: 135).

Como señala Feldman en la introducción de *Escritos judíos* (2009), para Arendt, Bernard Lazare, abogado franco-judío del caso Dreyfus, fue quien primero tradujo en términos políticos el estatus social de exclusión de los judíos como pueblo de parias²⁴, “haciendo

²⁴ Cabe señalar, aun así, que las reflexiones de Arendt parten de un significado concreto referido al pueblo judío como pueblo paria, por lo que las figuras se refieren a las diferentes expresiones que toma cada individuo con respecto a las actitudes y la percepción en la sociedad.

de dicho estatus una herramienta para el análisis político y la base para la acción política” (p. 58). Con Lazare, Arendt percibe el reconocimiento del derecho a politizar la posición del paria en el campo de la política europea. Este desplazamiento desde el terreno de las artes a lo político está relacionado con la afirmación de Arendt que recuerda Collin (2006), según la cual, “la acción –y esta siempre es política– para manifestarse necesita de un marco durable constituido por objetos culturales” (p. 130). Para encontrar un verdadero lugar en el mundo es necesaria la lucha pública por la emancipación, según la perspectiva de Arendt, a partir de la irrupción en un espacio (pre)configurado por objetos culturales –un imaginario cultural–, pero desde otra perspectiva, la creación de cultura es una puesta en escena política que configura dos y un mismo escenario a la vez.

La figura del paria rebelde, sugerida a través de Lazare, se contrapone a la del *parvenue* no solo al rechazar la asimilación como destino, sino en tanto que opta por la rebeldía de la emancipación que comporta la lucha por la libertad de su condición y de todos los pueblos oprimidos. Es decir, sin dejar de ser excepcional, “el paria se convierte en rebelde en el momento en que entra en la escena de la política” (Arendt 2009: 375). No obstante, esta puesta en escena se introduce en una plataforma por la que las reacciones de los parias conscientes pueden dejar de ser leídas como acciones aisladas y pasan a percibirse como palabras y actos enmarcados en una lucha política con compromisos compartidos. Pero para hacerse un lugar en el mundo, además de emerger como sujetos políticos ante “el nosotros”, hace falta la construcción de un mundo de representaciones culturales y epistémicas que permita que las acciones políticas puedan ser leídas, percibidas y recibidas como tal por los otros mayoritarios.

Las figuras de la paria, la *parvenue*, la paria consciente –o ¿la *parvenue* consciente?, podríamos añadir– no constituyen posiciones aisladas de la experiencia. Sería tramposo afirmar que la migrante contestataria es siempre una paria consciente y rebelde. Como escribe Arendt (2000), nadie entra en el mundo siendo paria consciente, pues la “paria no renuncia libremente, sólo puede adoptar *a posteriori* poses heroicas, aprendidas” (p. 271) y pretender haber rechazado desde siempre todo camuflaje que adoptó con el fin de medrar. Esto no quiere decir que el destino de toda reflexión sobre la propia opresión conduzca necesariamente a la posición de paria consciente (a decirse a sí misma desde una categoría que antes se repudiaba), sino que la enunciación a partir de sendas figuras son fruto de un mismo “estatus marginal” y expresan diferentes modos de enfrentarse a la misma problemática según Ahmed (2004): no ser deseados en la comunidad dominante

a la vez que no sentirse cómodos en ella (p. 148). Estas figuras permiten pensar los medios tan heterogéneos por los que una excluida negocia su posición con las percepciones que de ella tiene la sociedad y las condiciones de recepción y acogida que la sociedad tiene de sus narrativas, historias, estrategias políticas, críticas o prácticas culturales. Finalmente, se es paria por atribución, no como resignación y aceptación a la imposición de unas condiciones sino por la constatación de las mismas, de igual modo que “nadie llega siendo inmigrante, nos convertimos en uno con el tiempo” (Orellana en MFV 2014: 47) al tomar consciencia de la situación efectiva de diferenciación y exclusión. Las figuras señalan los distintos caminos que una puede recorrer frente a la imposición de un marco de exclusión similar: la *parvenue* que escoge cambiarse a sí misma a través de procesos de autoengaño y mimetismo con el fin de ascender socialmente antes que cambiar las circunstancias, y la paria que, a pesar de no poder emprender una lucha individual contra las circunstancias, rechaza la opción de la integración al constatar que la verdad y su origen son la moneda de cambio.

“Entrar-en-el-mundo” para Arendt quiere decir hacerse visible ante/entre los otros a través de acciones y palabras que se oponen al aislamiento, la clandestinidad y la intimidad. Las figuraciones –consciente, rebelde– remiten a la manifestación de los parias a través de la palabra y la acción: por medio de la escritura, el arte o de la política. El camino de la paria consciente puede entenderse como aquel contra el silencio y la mudez que asoman ante el miedo a la incomprensión y la censura. Una tiene el derecho de ser un sujeto, apunta Kilomba (2016), “un sujeto político, social e individual, (...) solo cuando uno tiene la posibilidad de expresar su propia realidad y sus experiencias desde la propia autopercepción y definición, cuando uno puede (re)definir y recuperar su propia historia y realidad”²⁵ (p. 44). Estas palabras remiten no tanto a las condiciones *sine qua non* de devenir sujeto, sino en términos arendtianos, a que la aparición de *alguien* entre los otros se hace a través del relato y la palabra como acción política.

Por lo que se refiere a los relatos del corpus que nos ocupa, Kilomba (2016) escribe que si bien la abstracción es una dimensión importante en la producción de conocimiento, la decisión de abstraer las experiencias de emociones carenciales como la nostalgia, la melancolía y la vergüenza de sí que trae consigo la discriminación, racialización,

²⁵ “a political, social and individual subject, (...) only when one has the possibility of voicing one’s own reality and experiences form one’s own self-perception and definition, when one can (re)define and recover one’s own history and reality”.

desclasamiento u otras implicaciones que caracterizan el desplazamiento, puede ser problemática en tanto que impone la objetividad sobre la subjetividad contribuyendo al silenciamiento de las voces que no dicen su historia bajo terminología universal. Indagando sobre la importancia del género biográfico que escoge Arendt para pensar la cuestión judía, Leibovici (2007) acude a la correspondencia entre Jaspers y Arendt para plantear que hay problemáticas que no se pueden decir *in abstracto*, es decir, bajo las categorías de un marco filosófico sistemático o la objetivación sociológica, pues se trata de cuestiones que solo pueden ilustrarse a través de historias individuales (p. 905). La biografía, como la entiende Leibovici (2007) en Arendt, es la forma de expresar la conexión entre el contexto sociopolítico y una vida individual, una nueva manera de contar las formas singulares que tuvieron las mujeres judías de entrar en la cultura alemana (p. 906). Rahel Varnhagen es un ejemplo de las mujeres judías que debían borrar todo rastro de origen y tradición como forma de entrar en el mundo social (Arendt 2009: 99). La biografía, aun siendo una historia particular, una vida singular, contiene un concepto o regla general, o siguiendo a Kant, es un ejemplo que contiene lo universal y que como tal es comunicable y transmisible. De la misma manera lo entiende el sociólogo franco-argelino Abdelmalek Sayad (2010) al sugerir que la argelina es una “inmigración ejemplar” que contiene la verdad de todas las otras inmigraciones y que parece mostrar, del modo más claro posible y con mayor grado de ejemplaridad, “atributos que encontramos dispersos y difusos en otras emigraciones” (p. 63).

A partir de la biografía y de las narrativas autobiográficas –géneros que, si bien remiten a la primera persona, responden a condiciones de aparición y recepción distintos– puede hacerse la lectura de una sociedad o “del contexto más amplio” en el que tiene lugar la trayectoria de una paria o una tráfuga. Arendt visita la vida de otra, de Rahel, como posibilidad de considerar su presente en el s. XIX, de explorar cómo lo percibió y cómo respondió a él. De la misma manera, el relato hace transmisible la condición de marginalidad o *entre-deux* de la paria o la tráfuga haciendo que otras puedan reconocerse en estas figuras: “gracias a la narración de vidas vividas en condiciones similares, otras personas, percibiendo la figura que emerge de la narración misma, fueron

capaces de reconocer las dificultades y preguntas a las que tuvieron que enfrentarse en sus propias situaciones”²⁶ (Leibovici 2017: 918-919).

Por lo anterior, el relato (biográfico en Arendt/autobiográfico en Leibovici) como acto político está vinculado al compromiso de hacer transmisible la experiencia procurando que el llamado que se lanza sea escuchado, pues “lo incomprensible, lo que destruye todas las relaciones humanas, no es lo extraño, (...) es que resulte inútil esa llamada con la que hemos querido demostrar que somos seres humanos” (Arendt 2000: 204). La acción de transmitir la experiencia y de comprenderla a través del relato se vuelve una tarea tan “innatural” (Anzaldúa en Moraga y Castillo 1988: 220) como indispensable para aquellas que renuncian a pretender formar parte de un mundo que las considera indeseables, amenaza o sujetos incómodos, o que en ocasiones ni tan solo las considera. El acto de hablar o de narrar la propia trayectoria, así como las condiciones que han generado la exclusión de su grupo, es visualizar “la otra opción, la de unirse a los que *no* habían llegado, sumarse a aquellos a los que, (...) podía esperarles cualquier futuro” (Arendt 2000: 232). Aparecer en un mundo donde no se esperaba que aparecieras comporta un acto de solidaridad al sumarse a las voces que en su lucha elaboran una crítica contra la sociedad que deja como opción unívoca la asimilación.

El que la comprensión en Arendt sea un proceso que requiera del distanciamiento del mundo de la acción a la vez que constituye una condición para la acción política es una tensión que excede los marcos de este trabajo. Sin embargo, resulta relevante que una figura como la paria consciente, más cerca del aislamiento y de la distancia respecto a su propio grupo minoritario, pues está tanto al margen de la sociedad como del gueto, pueda configurar un término político –paria rebelde– que designa la condición social de una comunidad en situación de *acosmía*. La posición de marginalidad, tras los ires y venires entre la asimilación y el aislamiento configura más la fuente de un pensamiento autónomo que dota de una visión más amplia de la realidad, que no la inscripción a un grupo de pertenencia en tanto comunidad política.

Françoise Collin (2006) escribe sobre la centralidad de la acción en Arendt a partir de la pregunta ¿quién es un *quien* o quién es *alguien*? “Ser alguien, dice Leibovici (2013), no es ser algo, no es un *id*” (p. 131), ni como identidad personal *-ipseité-* en tanto que lo que

²⁶ “Thanks to the narration of lives lived in similar conditions, other people, perceiving the figure emerging from the narration itself, were able to recognize the predicaments and questions they had to face in their own situations”.

soy no es una sustancia natural oculta en las profundidades de mi ser, ni como identidad representable “de un conjunto de disposiciones durables, de hábitos contraídos, de identificaciones adquiridas, de exterioridades interiorizadas” (p. 30). Ser *alguien* responde a la pregunta ¿quién eres tú? en términos de acción, de un *qué*. La acción y palabra “se encuentran estrechamente relacionadas”, escribe Fina Birulés (2007), “dado que la acción humana debe contener también la respuesta a la pregunta que se plantea a todo recién llegado: ¿quién eres tú?”. En este caso, la respuesta se ha anticipado a la pregunta, pues la pregunta no ha sido hecha o en todo caso ha sido reducida o reemplazada por discursos que contienen variantes del “¿de dónde vienes? ¿cuánto tiempo te vas a quedar?, ¿cuándo te devuelves?”, preguntas que apelan a la condición temporal de la migración y a su extra-comunitariedad, más no a la historia y a la experiencia que pueda contar de sí más allá de las expectativas morbosas de quien pregunta. “Alguien no puede, pues, ser definido. Pero puede ser relatado” (Collin 2006: 131). En esta dirección, los nombres de ciertas narrativas autobiográficas como “Somos lo que nadie te contó” o “Yo no migré porque quebraran los bancos” (Orellana en MFV 2014), apelan a estas historias que se cuentan a pesar de no haber sido reclamadas, o de contar justamente porque la única acción que se espera de lxs migrantes se reducen al ámbito laboral y administrativo. A su vez, estas narraciones y acciones se enmarcan como enunciados que contestan o interpelan los discursos objetivantes de la migración, que irrumpen la mudez y el aislamiento que acompañan la preocupación de que nadie escuche, comprenda o reciba sus relatos y trabajos.

“Déjenme contarles una historia” es para Arendt la respuesta “clásica” a la pregunta ¿Quién es usted? (Leibovici 2013: 32). No ya la historia que esperan escuchar, sino aquella que urge ser relatada. Siguiendo la observación de Collin (2006), la separación que Arendt realiza entre el ámbito de lo público y lo íntimo, y por tanto entre labor y acción, conduce a una concepción elitista y etnocéntrica de la política en tanto que no todos tendrían la posibilidad de ser *alguien*, es decir, de tomar la iniciativa a través de la palabra para entrar en el mundo pues no contempla que en las labores de reproducción de la vida se pueda tejer un entramado de relaciones y relatos. Los contrabandos de luz entre estos dos ámbitos se explicitan en las prácticas migrantes cuando mujeres se reúnen a relatar mientras tejen o tejen sus relatos, cuando las migrantes y trabajadoras de Territorio Doméstico desarrollan sus propuestas políticas y artísticas desde el seno de los hogares que habitan, cuando las condiciones de precariedad de producción marcan la pauta del

quehacer político creando escenarios propios de aparición e intercambio desde los cuales narrarse a sí mismas y elaborar una crítica de la condición migrante.

La figura de paria está vinculada a vidas acontecidas en ‘situaciones de marginalidad’ no solo respecto al mundo dominante sino manteniendo también una mirada crítica respecto a la minoría a la que pertenece. Sin embargo, la figura de tráfuga desarrollada por Leibovici permite detenerse en las negociaciones y contradicciones de los parias que logran cierto reconocimiento en la cultura mayoritaria a través del acto de escribir, en la línea de la tradición oculta de Arendt. Fruto de esta negociación es el sentimiento de desgarre y traición respecto al lugar de origen que emerge en intentar comprender a través de las escrituras la propia marginalidad y las condiciones que la generaron. En tanto que la escritura es la entrada a la cultura, la tráfuga atestigua la separación y la distancia que representa con los suyos el compromiso con un oficio que requiere el dominio de la lengua del colonizador, como es el caso de Memmi y de Djébar, o de los códigos culturales del mundo que en principio los consideraba como indeseables (Leibovici 2011: 103). A efectos de resaltar los aspectos que ayudan a complejizar la comprensión de la condición o la razón migrante, señalaré que la figura de la tráfuga guarda mejor relación con el carácter interseccional y la posición translocacional de la migración que aquí analizo. Esta figura puede dar cuenta de la multiplicidad de posiciones desde la cual lxs migrantes enuncian y crean sus representaciones dando cuenta de los conflictos y tensiones entre las opresiones y resistencias.

Desde su experiencia como judía, Leibovici ha dedicado su carrera al estudio del pensamiento de Arendt y ha sido pionera en el estudio de la judeidad tanto en Arendt como en las relaciones entre judeidad moderna y la política. De allí transitó, a partir de su interés por el género autobiográfico, al estudio de otras subjetividades que bajo un marco sociológico pueden entenderse bajo el binomio *insider/outsider*. En *Autobiographies des transfuges* (2013) analiza textos autobiográficos de parias que encontraron el reconocimiento dentro de la cultura dominante en tanto que escritores célebres (Karl Philipp Moritz, Richard Wright, Assia Djébar, Albert Memmi).

Leibovici (2013) toma prestado de la escritora franco-argelina Assia Djébar la figura de ‘tráfuga’, que aunque “usa una vez el término de paria para designar la posición de las

mujeres argelinas, es el término *transfuge* que usa para hablar de ella misma”²⁷ (p. 18). Sin embargo, gran parte de la interpretación de esta figura radica en las decisiones de su traducción. El capítulo que Leibovici dedica al escritor afroamericano Richard Wright se titula *Le noir comme outcast*, *outcast* en tanto paria. La formulación de la experiencia del paria que recoge Leibovici (2013) de Wright es la de “ser parte integrante de una sociedad a sabiendas de que no puedes participar en ella”²⁸ (p. 107); la especificidad de su mirada no es la del extranjero, sino como cita del propio Wright, la de una exterioridad en la interioridad, “tanto dentro como fuera”²⁹, de manera que, aun manteniéndose en la periferia de la sociedad está dentro de la misma. Estas palabras de Wright corresponden a su novela autobiográfica titulada *The Outsider*, que en la traducción al francés de G. de Montlaur trabajada por Leibovici se vuelve *Le Transfuge*.

Podría no traducirse *transfuge* como tráfuga para mantener la polisemia que en francés pueda significar. En su acepción más usada coincide con el carácter político o militar que tiene en español: un soldado desertor, un militar traidor, una persona que abandona su partido, su ideología o su colectivo para irse al contrario en tiempos de conflicto. No obstante, en francés, según el CNRTL³⁰, existen varias acepciones donde la noción de traición es débil o inexistente: una persona que cambia de medio o de situación, de lugar o de país, aquel que huye de una parte a otra por no tener hogar fijo. Traducir *transfuge* como tráfuga, a sabiendas de la connotación negativa que conlleva dicho término en español, da cuenta de las contradicciones y conflictos con las que convive una migrante al encontrarse con sentimientos de traición, rechazo, abandono y pérdida de rasgos del lugar de origen, así como del de acogida al introducirse en el escenario cultural. Desertora de un bando si se es crítica con él, traidora tanto si no cuida con sigilo su ‘colombianidad’, ‘ecuatorianidad’, etc., de posibles contaminaciones, como si rechaza representar el guion de migrante integrado ejemplar y deja tras de sí rastro de sus ‘costumbres y tradiciones’.

El hecho de que devenir escritores sea una anomalía respecto con aquello que generalmente se prevé para los negros americanos y las mujeres árabes, en el caso de Wright y Djébar, de las mujeres chicanas, en el caso de Anzaldúa, o de las mujeres

²⁷ “Djébar emploie une fois le mot paria pour désigner la position des femmes algériennes, c’est au mot transfuge qu’elle a recours pour parler d’elle”.

²⁸ “être partie intégrante d’une société tout en sachant qu’on ne peut y participer”.

²⁹ “à la fois *en dedans* et *en dehors*”.

³⁰ Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales.

migrantes, suele despertar la preocupación por la traición o por la fidelidad (Lebovici 2013: 33). En tanto que la simultaneidad de marcos y afectos es impensable para muchos, “aparecen las figuras impostoras del vendepatria, del camisetaado, de la Malinche, del traidor a la patria, del agringado, del españolizado, del metidoagente, del gringo de cuarta, del dizque español, del disidente, del sospechoso, del *tirado* a gringo, del vendido” (Ampuero en MFV 2014: 38). En *La prieta*, Anzaldúa señala como uno de sus mayores temores el *traicionarse* a sí misma al señalar el racismo y las opresiones que ejerce su propia gente, las mujeres de color. La anomalía de convertirse en escritoras, a la que Anzaldúa apela con las preguntas “¿quién nos dio el permiso de escribir? ¿por qué será que el escribir se siente tan innatural para mí?” (Anzaldúa en Moragas y Alarcón 1988: 220), es la que conduce según Leibovici (2013) a la inmersión en otros medios diferentes de los de su origen “donde se encontrarán sin herencia, obligados a inventar su propio camino” revisitando de manera crítica su vida, los mundos por donde se han desplazado, y acarreado consigo el miedo a la traición “que se traduce en la imposibilidad de no poder ser portavoz de aquellos que no tienen acceso a la expresión pública o donde las voces son asfixiadas/ahogadas” (p. 33). En contadas ocasiones lxs autorxs del corpus reconocen saberse en posiciones privilegiadas que enuncian explicitando los conflictos, y paradojas que eso provoca: por un lado, la necesidad de esclarecer la posición privilegiada que permite articular desde categorías epistémicas una experiencia no exenta de maltratos y sufrimientos y por otro, la consciencia de que sus acciones y relatos no representan ni vocean las experiencias de las migrantes que están por fuera de estos campos de enunciación ni pueden dirigirse a todo el grupo migrante.

“Reconozco”, escribe Anzaldúa (1988) en una carta dedicada a escritoras del Tercer Mundo que lleva por título *Hablar en lenguas*, “que muchas de nosotras estamos en peligro de contribuir a la invisibilidad de nuestras hermanas escritoras. ‘*La Vendida*’. La que se vendió” (p. 222). La percepción de “adoptar las modas actuales de sentir y teorizar” como un riesgo al que siempre hay que estar atenta de no caer, sin por ello idealizar los lugares origen, lugares que generaron también “una sensación de asfixia”, en palabras de María Amelia Viteri (en MFV 2014) por “asunciones tradicionalistas que van desde la naturalización de la violencia de género, círculos alrededor de la noción de clase (...) y un *modus operandi* bastante provinciano entrampado en rumores y en un deber ser” (p. 188). La opción ‘conformista’ a la que alientan las normas provocadas por las relaciones de opresión es el silencio, la resignación como claudicación ante los estereotipos que se

traduce en que es más fácil no escribir y “repetir los modelos antes que resistirlos”: “¿nos tapamos nosotros mismos las bocas con nuestra resignación de ‘dios lo manda’? ¿Cuántas veces nos negamos a nosotros mismos antes de que cante el gallo, nos deshacemos de nuestros sueños y los pisoteamos en la arena?” (Anzaldúa en Moragas y Castillo 1988: 166).

No sentir natural el oficio de la escritura tiene su correlato en la urgencia de no poder dejar de relatar la propia historia a sí misma y a las demás. Este ‘demás’ remite a Lorde (1998) cuando alude a todas aquellas por las que siente responsabilidad de escribir en tanto que pueden leer, sentir y necesitar lo que ella tiene que decir, alude a las mujeres negras que viven su misma situación e insisten en levantarse y decir “yo soy esta y no me puedes destruir” ³¹ (p. 44) y apunta al carácter político del relato en tanto que “perpetúa y sustituye la acción” (Collin 2006: 131) en Arendt, puesto que “la acción en la que siempre está comprometido un Nosotros para modificar nuestro mundo común” (Arendt en Collin 2006: 134) se sitúa en oposición a la tarea solitaria del pensamiento. Si se entienden las prácticas artísticas de *CRM* y los relatos auto(bio)gráficos de *MFV* como actos políticos por los cuales lxs migrantes hacen su aparición en el mundo de la cultura, entonces podemos entender que las fronteras entre política y cultura se vuelvan borrosas cuando su *quien* es una paria o tráfuga, es decir, una persona que no se identifica con un Yo universal, sino a partir de las opresiones y realidades que han configurado su posición. Si la acción política para manifestarse necesita de un marco durable constituido por objetos culturales (Collin: 130), las (auto)representaciones desde el relato y las representaciones artísticas de la migración constituye un escenario subsidiario de la intervención política.

Leibovici (2013) siguiendo a Ricoeur y a Nancy señala que el “Yo” en el relato autobiográfico abre un mundo o una exterioridad, pues indica una posición paradójica que designa un potencial público general, un tú, mas no una persona en particular (pp. 25-26). En tanto que esta singularidad del Yo es una exposición corporal a/entre los otros, esta exposición ha de ser pensada en términos afectivos. Quiero pues oponer la apertura que comporta la exhibición al hacer transmisible un relato frente al aislamiento que marca la

³¹ “I write for myself and my children and for as many people as possible who can read me. When I say myself, I mean not only the Audre who inhabits my body but all those feisty, incorrigible, beautiful Black women who insist on standing up and saying I am and you can’t wipe me out, no matter how irritating I am. I feel a responsibility for myself, for those people who can read and feel and need what I have to say”.

trayectoria de muchas migrantes y desde el cual, de acuerdo con Arendt, no se puede entrar en el mundo ni efectuar acción alguna. El corpus analizado muestra en sí mismo un deseo de sobreponerse a los afectos vinculados a la anulación e inferiorización como esconderse, callarse, guardar el cuerpo o procurar no exhibirlo: no salir a escena porque no se esperaba de ellxs que entraran a escena. En tanto la afectividad se acompaña de la encarnación corporal, pues “se manifiesta a través de signos perceptible para el otro (sonrojarse de vergüenza, empalidecer de cólera)” (Leibovici 2013: 28) la lectura de estos marcadores corporales da cuenta de las modificaciones sufridas por las migrantes, como receptoras y contestatarias de aquello que las afecta.

3. Lo que dicen sus textos: migrantes contestarias y melancólicas

No temo actuar como si nunca fuera a irme de regreso. (Daniela Alcívar, MFV 2014: 89)

3.1. El lugar de enunciación de las autoras

En el prólogo del libro póstumo de Sayad (2010), *La doble ausencia*, Bourdieu escribe del autor: “estaba animado por un deseo apasionado de saber y comprender, (...) lo que él mismo era y su posición imposible de extranjero perfectamente integrado y sin embargo perfectamente inasimilable. Extranjero, es decir, miembro de esa categoría privilegiada a la que los verdaderos inmigrados no tendrán nunca acceso” (p. 14). Estas palabras remiten a la posición del migrante entre el actor y el sociólogo y permiten aproximarse a la posición de algunxs de lxs autorxs del corpus analizado: la conciencia del privilegio de contar con el acceso, aunque restringido, a las plataformas culturales para contestar representaciones comunes, elaborar su condición y articular la contrariedad de sus circunstancias a sabiendas de que no son representantes de ninguna comunidad, ni portavoces de todas las experiencias.

León de Barra escribió una carta a Bustamante y Godoy explicando los motivos por los que les otorgó la beca Inéditos de Casa Encendida-Madrid a CRM. A saber, además de abordar la cuestión de la migración “desde la perspectiva de ustedes como migrantes, que, independientemente de estar en una situación de privilegio comparada con la del migrante común, habla también de la experiencia del exilio y de lo que implica trabajar dentro de una cultura desde fuera”, lo que lo lleva a preguntarles sobre cómo involucrar a este público, que es el grupo ‘migrante común’, para no reproducir “lo que muchas veces se

le critica a las prácticas artísticosociales, cuando, al querer dar voz al otro, termina uno hablando por el otro, perpetuando así una posición poscolonial” (CRM 2014: 60). Bustamante y Godoy expusieron esta carta en vez de contestarla como muestra de una pregunta latente que atraviesa todo el trabajo en torno a las prácticas culturales que actúan con relación a la migración. En su relato sobre la realización de la muestra de cine ecuatoriano en Barcelona, ‘Cinecuanon’, Falconí (en MFV 2014) escribe: “caímos en cuenta de que a pesar de los esfuerzos por ‘acercar’ las películas al público ecuatoriano nuestro drama radicó en que la estructura del cine es aún símbolo de la ciudad letrada latinoamericana (Rama 1998), metáfora de ese sujeto mestizo-blancoide escindido que habla por (dos) o más realidades” (p. 182). Ambos ejemplos dan cuenta del choque entre las acciones de un individuo o un colectivo con la heterogeneidad del espacio diaspórico que excede cualquier representación y atribución, de la trampa de invocar la identidad nacional o de una comunidad al criticar la rigidez de las identidades nacionales y de las abstracciones de una comunidad de pertenencia, llámese ‘ecuatoriana’ o ‘migrante’. “Las memorias y la negociación del dolor propio y de los demás nunca le pueden pertenecer solamente a un Estado o a un borroso sujeto migrante” (Falconí en MFV 2014: 183).

Lxs autorxs de *MFV* y de *CRM*, en su mayoría, no son escritoras en el sentido que Leibovici describe a la tráfuga: personas que eligieron la escritura como su oficio y fueron aceptadas en la cultura dominante por ello. A diferencia de unos pocos que han publicado un libro de autoría única³², las personas migradas que participan en la compilación y la exposición son artistas, activistas y académicas que desde sus respectivas áreas de investigación reflexionan en torno a las migraciones sin por ello haber hecho de la narrativa autobiográfica la forma de relato privilegiada para elaborar la condición migrante. De *MFV* solo uno, Oscar Paredes, activista y organizador comunitario afroecuatoriano, no posee título. Esta información, más que dar a conocer el perfil académico de lxs autorxs, es un indicador de las posiciones sociales y de los contextos desde los cuales narran sus desplazamientos. Con ello se sugiere que “la cultura mayoritaria” que reconoce a los tráfugas analizados por Leibovici no es, para lxs autorxs del corpus seleccionado, la del Premio francofonía (Albert Memmi), el acceso a la Academia Francesa (Assia Djebar) o la Beca Guggenheim (Richard Wright), sino la de

³² Autoras como María Fernanda Ampuero, Esteban Mayorga, Daniela Alcívar, Elsy Suquilanda, Francisco Godoy y Lucía Egaña han publicado libros de cuentos, novelas y poesía, además de sus trabajos académicos.

una serie de reconocimientos ‘menores’ –como participar de las redes de publicación, docencia, exposición, becas que concede el acceso a la universidad y el museo–, que también marcan un distanciamiento respecto a la población ‘migrante común’ con la que dialogan en sus trabajos que no accede a los mismos espacios de acción.

3.2. Categorías que nombran experiencias

Este corpus tiene la virtud de mostrar la absorción de categorías epistémicas que sirven para articular la experiencia migrante. La posibilidad de esta absorción se traduce en un privilegio académico que señala la urgencia a la vez que la cautela de decirse en relación con las demás. Las narrativas dan cuenta de una economía de términos dentro de la cual el de ‘tránsfuga’ aún no ha hecho su aparición como forma de enunciación, quizá porque connota un señalamiento, juicio y denuncia hacia las que se desplazan a territorios céntricos adquiriendo privilegios en el ámbito cultural. Exhibir esta cuestión diciéndose tránsfuga –como hizo Djebbar–, en el marco de una incipiente y fragmentada lucha por el cese de la criminalización y el desprecio de las migradas, parece abrir una brecha mayor entre los migrantes que visualizan una comunidad política. Desde esta perspectiva lxs autorxs eligen enunciarse desde categorías que funcionan como metonimias espaciales y afectivas: la periferia y la vida híbrida (Paúl Rosero), la condición fronteriza y el vivir *in-between* (Ampuero), la puente y los bancos de arena que aluden a la propuesta de Anzaldúa (Carcelén), la *homefobia*³³ y el otro-inmigrante (Falconí) que exponen las formas de una existencia *entre-deux* o más mundos, sin poner necesariamente el énfasis en los sentimientos que acarrearán las negociaciones al enunciarse desde espacios céntricos.

Una de las estrategias discursivas para seguir narrándose desde la periferia aun diciéndose desde el privilegio es poner el propio relato en relación con las experiencias de otrxs migrantes. Justamente en las identificaciones políticas como migrante (Orellana), sudaca o *sudaka* (Aguirre, Godoy, Coco Fusco y Juan Pablo Ballester) y latina (Viteri) se refleja el desplazamiento de una vivencia individual y de pertenencia nacional hacia la inmersión en una comunidad con la que se encuentra complicidad y semejanza en las trayectorias:

³³ Falconí hace referencia a la experiencia que relata Anzaldúa en *Borderlands/ La Frontera* (2016) cuando un estudiante pensó que el término homofobia significaba el miedo de ir a casa después de residir en otro lugar. Con este ‘chiripazo’ designa el miedo a no ser aceptados por la “cultura madre” cuando una se ha marchado y la tristeza que impide regresar al hogar.

Si se ha de tipificar mi migración, ésta está marcada por ciertos privilegios, (...) sin negar las diferencias importantes entre este tipo de migración más afortunada y la de miles de migrantes no documentados o que migran por razones ajenas a su voluntad, encontré en mi trabajo con migrantes (...) puntos de coincidencia que subrayan nuestra categoría de inmigrante más que la de latino. Compartimos al menos una complicidad; haber vivido de diferentes formas, pero a flor de piel, miradas, acciones, violencias simbólicas –en mi caso más sutiles– alrededor de ser mestizos “latinos” con sus matices y lecturas diversas de la población general. (Viteri en MFV 2014: 192).

De la misma manera, Carcelén-Estrada (MFV 2014) expone un hilo que permite leer diferentes trayectorias migrantes a la luz de sus semejanzas a pesar de las diferentes posiciones que se ocupan: “no soy mujer latina pobre porque tengo un capital social importante. Mi activo más importante es la educación (...) [aunque] “la modernidad no nos afecta a todas de la misma manera, nos afecta a todas por igual” (p. 205). Así explica la forma diferenciada en que la colonialidad opera a través de la conquista del cuerpo de las mujeres como condición de prosperidad económica produciendo *mujeres latinas pobres* que responden con la migración a la desterritorialización del sistema capitalista³⁴. El encuentro, a partir del trabajo político o la asociación, con otras mujeres migrantes indígenas, afrodescendientes y mestizas es el hilo del que emerge el intercambio de “historias, experiencias, migraciones y pesares” sobre el cual Carcelén puede entender mejor su propia migración al reconocerse en la pérdida de identidad mestiza por haber hecho suyo un discurso que la mantenía aislada (ib., p. 209).

Resulta sorprendente el aparato de justificación necesario para exponer los episodios de violencia y maltrato que lxs autorxs migrantes han vivido. Esto se debe principalmente a tres cuestiones: primero, un panorama de reducida producción cultural migrante que impulsa a relatar y actuar más allá de la queja, queriéndose alejar de un posible lugar de víctima, pues, al fin y al cabo, son pocos los que logran decirse a sí mismos; segundo, la dificultad de romper con la fantasía de que es imposible ser sujeto de discurso a la vez que ser sujeto de discriminación y exclusión; y tercero, el que la violencia máxima en la frontera sur se haya erigido como paradigma de la experiencia migratoria impide percibir y leer como violencias, las violencias ‘sutiles’ que ejerce sobre otras migrantes un mismo sistema racista-colonial migratorio. La detención, persecución y el asesinato se han erigido como hecho parangón de la experiencia migratoria, el que la categoría de migrante

³⁴ A estas mujeres migradas, María Galindo, de *Mujeres Creando* (CRM 2014: 42-43), prefiere referirse con el término de “exiliadas del neoliberalismo”, pues explicita el sentido de expulsión intrínseco en sus procesos migratorios marcado por contextos extremos que revelan su contraparte de pobreza generada por la inversión económica española en países latinoamericanos

en los discursos y *mass media* esté comenzando a remitir únicamente a estas experiencias es solo una muestra. Relatar el malestar sin eludir a episodios de violencia que un migrante *par excellence* debería vivenciar parece exigir una justificación.

Dar cuenta del activismo político, el trabajo comunitario o la participación en colectivos politizados es la forma de relatarse como parte de un entramado más amplio y de poder exponer la ‘desgracia personal’ en relación con las condiciones que han producido muchas otras vidas desgraciadas, de decir como Carcelén (MFV 2014), “ésa fue mi migración, solitaria, aislada. Pero no era la única y pronto me junté con las otras ecuatorianas migrantes. Salí de la isla para entrar en los bancos de arena” (p. 208). Es recurrente el que la acción política haya constituido la salida del aislamiento que configura, sobretodo, los primeros años de la trayectoria migrante: figura como el escenario en el que tiene lugar la toma de consciencia por el que una se desprende del discurso alienante (Guerra 2017), a veces con ayuda de la academia³⁵, y otras no. Sin embargo, estxs autorxs no pueden dejar de relatar las condiciones que las empujaron a emigrar ni las circunstancias hostiles que las acogieron: “al principio fue muy duro, solo trabajaba día y noche, cuando libraba no salía porque no conocía a nadie y por temor a los controles. Estaba totalmente aislada (...). Ahora estoy mucho mejor porque he conocido gente que está en mi misma situación y nos apoyamos mutuamente”, son las palabras de dos mujeres del colectivo Territorio Doméstico durante su performance “Triunfo de las domésticas activas” incluida en *CRM*.

El relato de la burocratización de la emigración y de la inmigración configuran a su vez una de las razones que expresa la paradoja de salir del país en busca de libertades para confrontarse con las restricciones, en forma de violencias, en el lugar al que se llega. La libertad de buscar otros futuros, de distanciarse de las opresiones del lugar de origen, de ampliar perspectivas, de vivir sin clandestinidad la propia sexualidad, etc., que choca con unas prácticas y discursos discriminatorios, que, en su relato, vinculan con una historicidad colonial. Las trayectorias de sexilio³⁶ de Aguirre y Rivadeneira evidencian aún más esta situación paradójica: “¿será que el tener libertad sexual te permite resistir el

³⁵ “La universidad me dio palabras para expresar mi sentir por medio de experiencias que me trastocaban” (Aguirre en MFV 2014: 145).

³⁶ Este término, acuñado por el sociólogo puertorriqueño Manolo Guzmán (1997), alude al exilio de aquellos que tienen que dejar sus lugares de origen debido a su orientación sexual o a su identidad de género.

peso de lo que es vivir en otro lugar con tantos limitantes? (...) Ahora me cuestiono si este país es bueno para vivir, si es lo que soñaba teniendo en cuenta que se cruzan varios factores” (Aguirre en MFV: 152). A esta paradoja Rivadeneira le llaman ser presos de la libertad, aludiendo a su historia como pareja binacional gay que “se cansó de esperar” a la concesión de papeles tras veintitrés años de residencia ilegal y matrimonio. Las libertades que la emigración otorga acababan por chocar con otras discriminaciones como el no-reconocimiento del matrimonio entre personas del mismo sexo, o del cambio de nombre para extracomunitarios en el caso de Aguirre, que repercute en la negación de un estatuto legal que priva de derechos en todos los ámbitos y niega la posibilidad de imaginar un futuro más allá de estas restricciones.

Pero esta situación no es exclusiva de los sexiliados, muchas migrantes viven escindidas en un aquí y un allá que les impide proyectarse con certeza en un lugar, es “el sentimiento de lo temporal que dura” (Sayad 2010: 58), de estar desgarrados entre dos tiempos, dos países, dos condiciones lo que produce que las ideas y proyectos también estén divididos: el hogar aparece como una promesa del más tarde, del después. Esta condición se agrava en los *sin papeles*, que quedan corporalmente reclusos en un territorio sin la posibilidad de volver por temor a perder las ganancias precarias de haber podido entrar. El *in-between* entonces aparece como un lugar impuesto del cual es apremiante salir: “quería tener la oportunidad de poder ir y regresar, y volver y visitar; la libertad de viajar cuando yo quisiera. Dejar amistades, dejar mi casa (...) tener que salir, salir dejando todo para empezar una nueva vida es duro” (Rivadeneira en MFV 2014: 108). Sin embargo, aunque represente un lugar donde se está en principio por imposición se vuelve para muchas un espacio donde vale la pena permanecer al ser uno desidentificador y privilegiado para la comprensión, ¿se puede se tráfuga en el margen o justamente en habitar el *in-between*?

En este sentido cabe mencionar los diferentes modos por los que una concibe y se enfrenta al carácter temporal de la migración y a una existencia escindida. Ampuero (MFV 2014) narra el momento en que escribió un texto a modo de carta de adiós a la condición de temporalidad con la que se suele vincular a la migración, una provisionalidad dice: “a la que nosotros mismos nos afiliamos en los primeros tiempos por varias razones. Entre ellas, una especie de apego ciego a la identidad, a la esencia, y a todo eso que impide ver que el proceso de simbiosis, mezcla, fusión y mestizaje es inevitable, que ya estamos para siempre marcados por el *in-between* (...) o por la condición fronteriza” (p. 34). Por su

parte, Orellana entiende que una deviene migrante al constatar las prácticas de fronterización que operan sobre una y la marcan como diferente: mientras que para Ampuero el término ‘migrante’ supone una cárcel, para Orellana designa la emergencia de una consciencia. La crisis de no pertenecer a ningún lugar fijo es la condición propia del migrante en tanto que “desplazamiento constante y estasis” relata Esteban Mayorga (MFV 2014: 75); para él no se trata de una escisión sino de “habitar el umbral” en el cual uno puede estar aquí y allá al mismo tiempo; habitar el *in-between* es la condición de una reflexión constante sobre quién es y en dónde está: “no hay drama, esto es sano, es interesante y es, a mi juicio, indispensable para poder escribir *en* el Ecuador” (ib., p. 77). Como narra Paúl Rosero (MFV 2014), “una persona nueva en un nuevo lugar puede optar por varios caminos: uno quizá, es vivir ese intersticio y ser interpóreo. Otro, establecer relaciones con el vecino o dejarse influenciar por una presencia. Otro, tal vez, sea resistir, si es que eso significa autoproclamarse como periférico. No creo haber elegido ninguno de ellos de manera consciente” (p. 304).

3.3. Diagnósticos afectivos: del síndrome de Ulises a la migrante melancólica

¿Cómo relatar la burocratización de la vida cotidiana, la encarnación de un marco legal para que se entienda el alcance afectivo que puede comportar carecer de arraigo, residencia o nacionalidad en una migrante más allá de las categorías abstractas? Gran parte de los esfuerzos de las migrantes aquí expuestos va encaminado a transmitir la brecha entre las condiciones teóricas que las conciben como sujeto de derechos y obligaciones pero que, a la vez, imposibilitan las condiciones necesarias para ser ciudadanas. En esta brecha es donde tienen lugar las tantas estrategias que adoptan las migrantes para permanecer –literalmente ser *residentes*– que como señala la socióloga decolonial Paola Contreras (2016) se trata de “soluciones” al problema de la irregularidad administrativa que dependen en gran medida de habitar el terreno de la informalidad, de cometer otras irregularidades o de “desarrollar estrategias asociativas para buscar o generar recursos” (pp. 10-11); soluciones que no solo buscan la forma de colarse cual ratas en los intersticios de las alcantarillas administrativas de extranjería (CRM 2004: 64) sino que a su vez, fundan una red de solidaridad entre quienes padecen una especie de “duelo migratorio”, síndrome de Ulises, o tal vez mejor llamado “síndrome de ET por las continuas repeticiones de la frase ‘mi casa’” (Ampuero en MFV 2014: 29).

El síndrome de Ulises³⁷, un cuadro psicológico que denota el estrés crónico y múltiple que padecen los migrantes al ver fracasadas sus expectativas y ausentes sus oportunidades (Achótegui 2012), no explica por qué existen sentimientos de suciedad, fealdad, maldad (Jijón en MFV 2014), inferioridad e incapacidad, afectos, que como declara Ahmed (2015) están vinculados a habitar un cuerpo que falla en reproducir el ideal colonial de integración: ser *casi* ciudadano pero no del todo, ser *casi* igual pero un poco más morena, un poco más precario, un poco menos sujeto de derechos. Hace falta leer estos afectos, que bien enuncia la psicología con el síndrome de Ulises, a la luz de un discurso legal y popular que declara una forma de ciudadanía, de felicidad y de integración actualizando retóricas y prácticas coloniales que producen la interiorización de sentimientos de inferioridad, suciedad e incapacidad.

Según Ahmed (2010) la tecnología mimética colonial produce, en el contexto contemporáneo, que los migrantes sean quienes deban volverse más nacionales –en este caso, españoles– para poder ser reconocidos como *casi* iguales, como ciudadanos. La felicidad sigue siendo para Ahmed una tecnología de ciudadanía por la cual se vincula a los migrantes con un ideal nacional. “Si la promesa de ciudadanía es ofrecida como promesa de felicidad, tienes que demostrar que eres un destinatario merecedor de esta promesa” (Ahmed 2010: 133), por lo que aquel que no tiene los medios o rechaza el regalo de la felicidad que trae consigo la integración es visto como un “migrante melancólico”: un migrante infeliz y que perturba la felicidad del lugar. Verse feliz es “no ver violencia, ni la asimetría ni la fuerza” (p. 142), es recordar la historia colonial como una historia feliz, es superar o borrar de la memoria la pérdida, el esfuerzo y las experiencias de racismo y exclusión. Esta memoria que alienta a no reproducir ni adecuarse a las imágenes de un discurso que anula la heterogeneidad es leída como una obsesión o una fijación que impide la convivencia y alienta la ‘autosegregación’.

³⁷ Este cuadro ha sido hasta ahora la manera de agrupar las características de la experiencia migrante. Como indica Achótegui (2012), es un cuadro de duelo *parcial* (pensando que el retorno es posible o que configura el final de la migración) explicado en términos de pérdida, abandono y esfuerzos. El abandono de la familia y la búsqueda de nuevas relaciones afectivas, la pérdida o modificación de la lengua materna y el esfuerzo por aprender la nueva, la pérdida de contacto con su cultura y de aspectos vinculados con su tierra y los esfuerzos que supone la adaptación a una nueva. La pérdida del estatus social, las experiencias de xenofobia y racismo, los sentimientos de ambivalencia, las resistencias y el agotamiento acaban por conformar un cuadro sintomático que incluye estrés intenso que afecta profundamente la personalidad del sujeto, síntomas del área depresiva como la tristeza y el llanto; de la ansiedad como la tensión, el insomnio, pensamientos recurrentes y obsesivos; de la somatización como la migraña o la fatiga.

El mareo que sintió Aguirre cuando le pidieron papeles; la ansiedad, el pánico y la desorientación que narra Gabriela Ponce cuando se dijo “no sé cómo regresar a mi casa. No sé cuál es mi casa”; la angustia y la tristeza que sintió Oscar Paredes cuando dejó la escuela porque “no es lugar para negros”, la rabia cuando le denegaron el visado y los nervios alterados cuando entró como ilegal; el retorno de viejos trastornos como proyección de “esta-no-es-mi-casa” y el encierro por encontrarse sin redes para poder trabajar que relata Gilda Orellana (en MFV 2014). A través de este conjunto de afectos y signos se revelan las condiciones que hacen del aislamiento y el ensimismamiento los protagonistas de uno los primeros capítulos de una trayectoria migrante. Dar cuenta de ellos, sin embargo, tiene que ver con poner en escena, a través de la escritura y la intervención artística, la politización de esta melancolía.

Así lo explicitan las obras que participan de *CRM*, ejercicios que “no privilegian el elemento estetizante del arte, sino su capacidad disruptiva” (p. 8), es decir, su capacidad de exhibir y poner en el espacio público las críticas y elaboraciones de quienes encuentran en las estrategias de alianza política la salida de la mudez propia del aislamiento; con ello se consigue irrumpir, o transgredir, los marcos que las conciben como sujetos ajenos a la enunciación y a la acción. A través del relato, lxs autorxs migrantes exponen la continuidad histórica de su exclusión y de los mecanismos que lxs hacen sentirse “inherentemente otras” como pronunciaba Avtar Brah.

En este sentido, las trayectorias políticas narradas y las críticas elaboradas marcan los múltiples caminos que las migrantes tejen como forjadores de comunidad, no ya como actividades integradoras a un imaginario nacional, sino como espacios desde los cuales articular en común una red desde la cual permanecer migrantes. Esta es otra manera de pertenecer, haciendo propios los caminos, construyendo mundos con imaginarios y representaciones propias. Construir un mundo de nuevas representaciones, participar en la conformación de una comunidad política desde la cual transgredir el espacio restrictivo es la manera de decir que son sujetos de derechos y de discursos, a pesar de no estar hechas a imagen y semejanza del sujeto ideal nacional y universal de derechos. Aunque escindidas y contrariadas, actúan como si no fueran a volver o como si el retorno no fuese el final de la condición migrante, pues *aquí*, aunque no hay hogar, hay lugar para la guarida.

La auto(bio)grafía, la performance y la instalación como formas de poner el cuerpo y la primera persona en el centro del relato han sido los medios de narración y exhibición por los que estas migrantes entran en la escena cultural del Estado español. La escritura del yo desde lo poscolonial y lo decolonial han sido formas de narración privilegiadas pues dan cuenta de la emergencia de una conciencia política álgida y un cambio en los afectos de aquellos grupos minorizados e invisibilizados. Las acciones registradas en la escritura, la fotografía y el video –como soportes de la performance y la instalación– dan cuenta de un contexto que excede siempre su presente inmediato, pues ilumina los pasados coloniales que lo han hecho posible, cristalizándose en leyes, mandatos y discursos concretos sobre los cuerpos de las migrantes. La acción política queda registrada en la escritura a la vez que la escritura actúa como una ya histórica manera de hacer política.

4. Consideraciones finales

Este trabajo constituye el inicio de una investigación más amplia sobre las figuras que emergen de las experiencias de migrantes *sudakas* en el Estado español y sobre las nuevas narrativas y discursos expuestos en su producción cultural. A su vez, estipula un marco teórico que permite entrever las figuras que aparecen en la producción cultural de otras migraciones en otros contextos del mundo actual, producciones que quizá son más abundantes como la de latinos en EUA en las que se manifiestan problemáticas similares pero que aportan estrategias de representación y lucha política aún incipientes en el Estado español.

Al querer dar cuenta de las categorías que emergen de la condición migrante de *sudakas* necesariamente se iluminan las conexiones con un conjunto de categorías que desde otras tradiciones políticas y epistémicas han servido para explicar las trayectorias de migrantes que encuentran un limitado y excepcional reconocimiento en la cultura y sociedad mayoritaria. Esto evidencia una historicidad y una alianza entre las respuestas de aquellas que, según Varikas, encarnan diferentes imágenes de la paria. Asimismo, la investigación revela la urgencia de trazar una genealogía de las luchas y respuestas que lxs migrantes han emprendido en el Estado español con tal de señalar su continuidad, su persistencia, y los legados que son recogidos para ser reactualizados. El carácter excepcional e incipiente de la producción cultural migrante en el Estado español durante el S.XXI está vinculado no solo a que las prácticas culturales y políticas aún son desoídas e ignoradas por parte de la cultura mayoritaria, sino a la falta de una perspectiva histórica en la elaboración de

la condición migrante que vincule las acciones político-culturales pasadas y distantes de migrantes como respuestas a una misma condición de inferiorización y desprecio.

Al centrarme en las prácticas culturales migrantes, la figura de la tráfuga elaborada por Leibovici ha resultado idónea para explicar el carácter translocacional de lxs autorxs del corpus analizado. Los desplazamientos de la periferia –el grupo migrante común y el Tercer Mundo– al centro –la academia, el museo y los escenarios culturales del Primer Mundo–, generan en lxs migrantes nuevas posiciones de enunciación desde las cuales articulan sus sentimientos de traición, contradicción y conciencia de privilegio. La figura de la tráfuga que ocupa el *entre-deux* deja ver en lxs migrantes *sudakas*, que se enuncian desde el *in-between*, la absorción de categorías epistémicas nacidas de tradiciones poscoloniales, decoloniales, chicanas, feministas y la teorización sobre las identidades sexuales que empiezan a tener una clara resonancia en las maneras en que lxs migrantes se narran a sí mismxs y a sus contextos. La muestra de producción migrante escogida apunta a la reclamación del *entre-deux* como espacio privilegiado para la autonomía de pensamiento y producción, a la vez que lo problematiza como lugar del que debe brotar *necesariamente* un tipo de producto que nombre la totalidad de la condición migrante o propicie una propuesta política para la totalidad la comunidad migrante.

La lectura del análisis arendtiano de la paria permite: primero, trazar semejanzas entre figuras que por atribución se sitúan en los márgenes de las formaciones de los estado-nación y la comunidad política de la Unión Europea; segundo, hilar conexiones entre las acciones que diferentes personas, a través de las artes y la escritura, emprenden como respuesta a las percepciones anuladoras que la sociedad mayoritaria tiene de ellas; y tercero, la concepción del relato como parte de la salida de la condición *acósmica*, por lo que las narrativas aquí recogidas pueden ser consideradas como pugnas por el derecho a aparecer en el escenario político español, como formas de traducir la transmisión de lo vivido y lo elaborado en una responsabilidad y un compromiso político. Lo anterior permite concluir que la teorización de la paria en Arendt es una herramienta fértil a la hora de localizar dispositivos de exclusión y percibir la diversificación de un camino, que en principio parecía dicotómico, en una pluralidad de respuestas ante un mismo estatus marginal que dejan los mandatos de la asimilación o la integración: ser paria, paria consciente, *parvenue* consciente, migrante rebelde, extranjera inasimilable, migrante melancólica; figuras que explicitan las diferentes posiciones por las que se desplazan lxs migrantes o que constituyen diferentes situaciones de una misma trayectoria migrante.

A modo de epílogo cabe nombrar ciertas limitaciones surgidas al teorizar la condición o la migrante de *sudakas*. La primera de ellas relativa al carácter artificial de estudiar solo a ‘migrantes latinoamericanos’. Esta distinción, que puede ser útil para los análisis cuantitativos sobre los grupos de población, deviene sumamente generalizante, homogeneizadora y abstracta para pensar las acciones que lxs migrantes emprenden como colectivo e invita a problematizar aquellas categorías de atribución que se vinculan a ciertas geografías: lo asiático, lo africano, lo latinoamericano, como si hubiese algo propio y característico en sus quehaceres y procesos distinguibles del resto de migrantes. Pensar desde lo latinoamericano conduce, como una trampa, a buscar solo aquello que es considerado como auténtico cuando justamente se trata de denunciar las figuras excluidas de un imaginario auténtico nacional europeo. Si bien es cierto a la luz de ‘lo latinoamericano’ apareció la jerarquización de la otredad por la que no todos los migrantes son receptores de las mismas percepciones, y la categoría de *sudaka* que da cuenta de las propuestas críticas a las condiciones de integración del Estado español, esta homogeneización no puede sino invisibilizar las alianzas y conflictos en el seno de una comunidad migrante que abarca más que cuerpos *sudakas*. La segunda limitación es la paradoja de trabajar en torno a categorías que configuran una cárcel identitaria a la vez que abren la posibilidad de permanecer en el mundo desde una posición en la que reivindicar la diferencia y la autonomía.

Pese a estas limitaciones, lo *sudaka* brota desde los años 80 como categoría específica de las experiencias de migraciones latinoamericanas en el Estado español. Fruto de una lucha por un nombramiento digno, ser *sudaka* pasa a designar en el S.XXI, hasta en la propia Abya Yala, un cuerpo de acciones y prácticas hechas por latinoamericanos que ya no sienten vergüenza de serlo ni miedo de expresarlo. Desde esta categoría, junto con latina o migrante, diversas voces se han agrupado bajo la consigna de constituir imaginarios textuales y visuales para elaborar su propia condición que, a diferencia de los discursos hegemónicos, no jueguen en detrimento suyo.

La condición migrante o la razón migrante sería el conjunto de saberes, prácticas, discursos que hacen de un *alguien* unx migrante a la vez que señala las acciones, saberes y prácticas que migrantes elaboran para habitar, superar, transgredir, modificar o negociarse alrededor de esta categoría. La propuesta *sudaka*, como escribe Francisco Godoy, “es una deriva situada en el Estado español que parte de propuestas feministas, subalternas y negras, y asume a la ex metrópolis como punto de conflicto que, ante las

capas que lo construyen, resulta importante enfrentar desde el cuerpo” (CRM 2014: 70); es la crítica a los códigos e ideales con que se nos interpela históricamente como sujetos-otros mientras ilumina la emergencia de un tipo de escenario para la representación migrante bajo el cual hacer brotar una nueva consciencia capaz de revisitar la colonialidad de su pasado y de proyectar políticamente su futuro. Elaborar la condición migrante es dibujar las diversas figuras del saber que iluminan pasados cristalizados en cuerpos concretos, es trenzar las relaciones entre contextos y condiciones que hacen de la posición migrante una jaula o una identificación que no se evade por indiferencia, sino que se asume con disgusto o voluntad de acuerdo con el camino.

Elaborar la razón migrante es poner en relación diferentes juicios sobre la experiencia de ser migrantes, es crear nuevos conceptos para pensar la particularidad de los desplazamientos y permanencias. Y en este sentido, la condición migrante de *sudakas* manifiesta el contraste entre los conceptos con los que se piensan a sí mismas y los que emplea la sociedad para designarlas como sospechosos o inferiores a través de los *mass media* o de la ley. Además de plantear un giro en lo que designan las categorías, que ya no tienen que ver con la identidad sino con las posiciones espaciales, los lugares de enunciación y los afectos, las *sudakas*, en recoger el legado conceptual que otras migrantes antes crearon, imaginan nuevas formas de nombrar su experiencia. La tarea de buscar un lugar en el mundo pasa, como evidencian estas prácticas, por la traducción y la reformulación de otras propuestas en nuevos contextos. Estas prácticas y teorías contribuyen al reconocimiento de historias clandestinas, de tradiciones desoídas, que en algún momento tendrán que ser reconocidas desde el imaginario mayoritario o deberán ser incorporadas por las agendas culturales y sociopolíticas de las ciudades europeas a las que llegamos si queremos seguir defendiendo una idea plural de democracia, derechos humanos, ciudadanía y Estado del bienestar. El que una parte significativa de la sociedad carezca de libertades y esté privada de igualdad de derechos y oportunidades, no solo es una muestra de la arbitrariedad con que operan categorías en apariencia tan naturales y necesarias como la nación, la ciudadanía o los derechos humanos, sino que pone de manifiesto que estas categorías están en constante crisis en el cuerpo de un grupo de personas que lo único que han hecho es migrar. Conceder ciudadanía, a la vez que atender al espacio de (auto)representación, no es un paso al lado ni un favor que la sociedad mayoritaria hace a lxs migrantes, no es un esfuerzo por ampliar en diversidad las voces

del escenario cultural y político, sino un acto que se corresponde con la democracia como forma de gobierno que los estados europeos han elegido darse.

Este trabajo ha permitido fijar algunas vías por los que se llega a la percepción de las migrantes exclusivamente como contribuyentes económicos. De igual manera plantea un campo de batalla por el que las narrativas y prácticas de algunxs migrantes serían percibidas como aportes culturales. Ahora bien, no queda claro de qué manera podrían reconocérsele sus acciones como aportes políticos a la cultura mayoritaria. ¿En qué momento la tradición política occidental incorporará en su seno el habla subalterna de aquellxs que cuestionan en carne viva los conceptos principales con los que se estructura Europa como unidad supranacional y luego, el Estado-nación como unidad homogénea? Además de entender los mecanismos por los que la sociedad mayoritaria sigue considerando como apolíticas las acciones migrantes, la cuestión es cómo la memoria colectiva y el imaginario de un territorio, como ahora el Estado español, podrá o no incorporar estas reflexiones e historias de la misma manera que las migraciones de sureuropeos configuran un capítulo fundamental en los relatos de los estados-nación de América Latina. Existen relatos sobre las naciones que, al margen del oficial, pasan a ser historias compartidos para un grupo de migrantes como forma de sobreponerse a una historia que las invisibiliza o las menosprecia. De alguna manera, reconstruir y traducir la historia es un llamado de estxs autorxs migrantes a leer el reverso de los procesos de expansión, de unificación, democratización y nacionalización.

Puede esperarse que, por otro lado, las categorías nacidas de esta condición y las experiencias teorizadas que le han servido de apoyo sirvan para pensar los actuales procesos de exclusión y violencia racista a migrantes que se desplazan dentro de América Latina. Las migraciones sur-sur ponen de manifiesto la reproducción de políticas migratorias europeas; ejemplo de ello es la Ley de extranjería chilena que instala un sistema de jerarquización de la migración a nivel racial, social y educativo. Esta mimesis, exteriorizada cada vez que un mexicano insulta a un migrante sudamericano llamándole *sudaca*, representa la interiorización y perfeccionamiento de una jerarquización social que se instaura con la colonización y que pervive en forma de una sociedad organizada en castas, en técnicas de blanqueamiento administrativas, físicas y en un afán por alejarse del origen impuro. Sorprende la rapidez con que se cristaliza en la imagen de un migrante,

como ahora el venezolano, todo el discurso sobre la otredad, la inferioridad y la amenaza a la soberanía.

La imposibilidad de pensar una comunidad plural encuentra su respuesta en la solidaridad como estrategia para articular alianzas, bancos de arena y puentes entre aquellxs para los que la ley se traduce en comodidad y facilidad y aquellos para los que actúa provocando incomodidad. A su vez la articulación de un relato en torno a la incomodidad y la melancolía emerge como forma de ser sujeto político en un escenario cultural y académico. La narración desde el cuerpo, como escritura autobiográfica o como performance, ha sido el modo de hablar de sí mientras se habla necesariamente de lxs otrxs y del contexto. El juego de exposición y ocultamiento que permite esta forma de narración se vincula con la exposición como aparición política que es para lxs migrantes la transmisión de su condición y con el ocultamiento de todas esas otras vidas con las que se reconoce pero que no puede representar. Finalmente, hay que tener en cuenta que, aunque lxs migrantes difícilmente son reconocidxs como autorxs, pues de manera excepcional sus narrativas son leídas como propuestas que amplían las representaciones del mundo, el corpus analizado manifiesta la emergencia de un incipiente escenario de producción e intercambio para lxs migrantes desde donde legitimar futuras narrativas y autorizar las voces de recién llegados sin el necesario reconocimiento de una cultura mayoritaria. Desde allí se fabrican caballos de troya capaces de introducir prácticas emancipadoras que habían sido ignoradas hasta ahora en espacios marcados por ideas de privilegio, élite o canonicidad como el museo, la academia y el escenario político del Estado español.

Referencias bibliográficas

Achótegui, J. (2012). “Emigrar hoy en situaciones extremas. El síndrome de Ulises”. *Aloma*, vol. 30, n. 2, pp. 79-86. <<https://www.raco.cat/index.php/Aloma/article/view/263043/350500>> . [26-08-2018].

Ahmed, S. (2000). *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*, New York: Routledge Taylor & Francis Group. <https://books.google.es/books?id=Af0mtGfAv_gC&pg=PT30&hl=es&source=gbv_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false>

Ahmed, S. (2010). “Melancholic Migrants” en *The Promise of Happiness*. Duke University Press, pp. 121-160.

Ahmed, S. (2015). “Queer Feelings” en *The Cultural Politics of Emotions*. New York: Routledge Taylor & Francis Group, pp. 144-167

Anthias, F. (2008). “Thinking Through the Lens of Translocational Positionality: an Intersectionality Frame for Understanding Identity and Belonging”. *Translocations: migration and social change*, vol 4, n.1, pp. 5-20.

Arendt, H. (2000). *Rahel Varnhagen*. Barcelona: Lumen.

Arendt, H. (2007). “La asimilación original. Un epílogo con motivo del primer centenario de la muerte de Rahel Varnhagen.”, “Nosotros, los refugiados”, “La tradición oculta” en *Escritos judíos*. Barcelona: Paidós, pp. 97-15; 353-389.

Belausteguigoitia, M. (2009). “Borderlands/La Frontera: el feminismo chicano de Gloria Anzaldúa desde las fronteras geoculturales, disciplinarias y pedagógicas”. *Debate Feminista*, vol 40, pp. 149-169. <https://www.jstor.org/stable/42625120?seq=1#page_scan_tab_contents>. [13-11-2017].

Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Birulés, F. (2007). “Un sistema en el que los hombres son superfluos” en *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder, pp. 47-59.

Bouteldja, H. (2016). Los blancos, los judíos y nosotros. En *Youtube*. <<https://www.youtube.com/watch?v=WOCNzOEKMsQ>>. [10-07-2018].

Brah, Avtar. (2018). “Diásporas, conceptos y política”. La diferència inherent: una perspectiva històrica en *Youtube*. <<https://www.youtube.com/watch?v=kMYIk1GM2c8&t=2522s>>. [15-06-2018].

Briones, C., Del Cairo, C. (2015). “Prácticas de fronterización, pluralización y diferencia”. *Universitas Humanística*, n. 80, pp. 13-52.

Bustamante, C; Godoy, F. (eds) (2014). *Crítica de la razón migrante*. Madrid: Fundación Montemadrid, Inéditos 2014. (Abreviado en el texto como CRM).

Castro-Gómez, S. (2007). *Decolonizar la universidad: La hybris del punto cero y el diálogo de saberes*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Castro-Gómez, S., Grosfoguel, R. (2007) “Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico” en *Giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre. <<http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>>. [14-08-2017].

Collin, F. (2006). *Praxis de la diferencia*. Barcelona: Icaria.

Curiel, O. (2007). “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”. *Nómadas*, n. 26, pp. 92-101. <<http://nomadas.ucentral.edu.co/index.php/8-articulos/33-tabla-de-contenido-no-26>>.

Delgado, M. (2008). La identidad en acción. La cultura como factor discursivo de exclusión y de lucha”. *Eikasia. Revista de Filosofía*, n. 17, pp. 261-274.

Egaña, L. (2011). *Vestizaje*. < <http://vestizaje.lucysombra.org/>>. [10-04-2018].

Espinoza, J. *Jess Dibuja*. <<https://srtajessesespinoza.blogspot.com/>>. [10-04-2018].

Falconí, D. (ed.) (2014). *Me fui a volver. Narrativas, autorías y lecturas teorizadas de las migraciones ecuatorianas*. Quito: Corporación Editora Nacional. (Abreviado en el texto como MFV).

Fanon, Franz. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

Guerra, P. (2017). “La migrante alienada”. *eldiario.es*. [12-X-2017]. <https://www.eldiario.es/tribunaabierta/migrante-alienada_6_696490358.html> [20-02-2017].

Gutiérrez, E. (2015). “Espacios transculturales, (des)encuentros afectivos”. *Clivajes. Revista Ciencias Sociales*, vol. 2, n. 4, p. 12-27.

Guzmán, M. (1997). “Pa la Escuelita con mucho cuidao y por la orillita. A Journey Through the Contested Terrains of the Nation and Sexual Orientation”. En Negrón, F. y Grosfoguel, R. *Puerto Rican Jam: Rethinking Colonialism and Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 209-228.

Karaboytcheva, M. (2006). “Una evolución del último proceso de regularización de trabajadores extranjeros en España (febrero-mayo de 2005). Un año después”. Real Instituto Elcano, Demografía, Población y Migraciones Internacionales – DT n. 15/2006. <<http://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2012/8864.pdf>> [08-08-2018].

Kilomba, G. (2016). *Plantation Memories*. Münster: Unrast Verlag.

Leibovici, M. (2007). "Arendt's Rahel Varnhagen: A new kind of narration in the impasses of German-Jewish assimilation and Existenzphilosophie". *An internacional Quarterly*, vol 74, n. 3, pp. 903-922.

Leibovici, M. (2011). "Le verstehen narratif du transfuge. Incursions chez Richard Wright, Albert Memmi et Assia Djébar". *Tumultes*, n. 36, pp. 91-109.

Leibovici, M. (2013). *Autobiographies de transfuges. Karl Philipp Moritz, Richard Wright, Assia Djébar*. Paris: Éditions Le Manuscrit.

Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social. *Boletín Oficial del Estado*, n. 10, de 12 de enero del 2000. <<https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2000-544&p=20180904&tn=1>>. [17-07-2018].

Lorde, A. (1998). "The Transformation of Silence into Language and Action" y "Scratching the Surface: Some Notes on Barriers to Women and Loving" en *Sister Outsider*. U.S.A : The Crossing Press, pp. 45-52.

Mombaça, J. (2015). *Pode um cul mestiço falar?* <<https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee>> [17-08-2018].

Moraga, C. y Castillo, A. (eds.). (1988). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press.

Moreiras, A. (1998). "Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden" en Castro-Gómez, S y Mendieta, E. (eds.), *Teorías sin disciplina*. México: Porrúa, pp. 50-69.

Ouled, Y. (2018). "La integración como dominación" en *Esracismo* [24-VI-2018]. <<http://esracismo.com/2018/07/24/la-integracion-como-dominacion/>>. [24-06-2018].

Ortiz, D. (2015). *Público objetivo*. <<http://www.daniela-ortiz.com/index.php?/projects/publico-objetivo/>>. [16-11-2017].

Pavón, E. (2014). "Feminismo, género e inmigración" en *Oriente y occidente: la construcción de la subjetividad femenina*. Logroño: Universidad de la Rioja, pp. 101-118.

Peri Rossi, C. (1984). *La nave de los locos*. Barcelona: Seix Barral.

Postigo, X. (2015). "Sin prácticas no hay discurso, sin cuerpo no hay saber". *Bolivian Studies Journal*, vol 21. doi: 10.5195/bsj.2015.129 [21-12-2017].

Provansal, D. (1999). "¿De qué migración hablamos? Desde los conceptos a las prácticas sociales", en Checa, F. y E. Soriano (eds.), *Inmigrantes entre nosotros*. Barcelona: Icaria, pp. 17-32,

Quijano, A. (1992). "Colonialidad y modernidad-racionalidad" en Heraclio Bonilla (ed.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, pp. 437-447.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre discursos y prácticas descolonizadoras*. Buenos Aires: Tinta de limón.

Rinken, S. (2015). Actitudes hacia la inmigración y los inmigrantes: ¿en qué es España excepcional? *Migraciones*, vol 0, n. 37, pp. 53-64. <https://revistas.upcomillas.es/index.php/revistamigraciones/article/view/5508>. [06-07-17].

Ruiseco, G., Vargas, L. (2009). "La Europa-fortaleza y su otro (inmigrante) colonial: un análisis desde las propuestas del programa modernidad/colonialidad latinoamericano" en *La dinámica del contacto. Movilidad, encuentro y conflicto en las relaciones interculturales*. Fundación CIDOB, pp. 197-209. https://www.researchgate.net/publication/280445229_La_Europa-fortaleza_y_su_Otro_inmigrante_colonial_Un_analisis_desde_las_propuestas_del_Programa_ModernidadColonialidad_Latinoamericano. [14-10-17].

Santamaria, E. (2002). "Inmigración y barbarie. La construcción social y política de inmigrante como amenaza". *Papers: revista de sociología*, vol 66, pp. 59-75. <https://www.raco.cat/index.php/Papers/article/view/25647/25483>. [02-07-18].

Santos, B. de Sousa (2011). Epistemologías del sur. *Utopía y praxis latinoamericana*, año 16, n. 54, p. 17-39. http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/EpistemologiasDelSur_Utopia%20y%20Praxis%20Latinoamericana_2011.pdf. [24-08-2018].

Sassen, S. (2014). "El Estado y el extranjero" en *Inmigrantes y ciudadanos. De las migraciones masivas a la Europa Fortaleza*. Madrid: Siglo XXI, pp. 115-141.

Sayad, A. (2010). *La doble ausencia: de las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Rubí: Anthropos.

Stolcke, V. (1999). Talking Culture: New Boundaries, New Rethorics of Exclusion in Europe. *Current Anthropology*, vol 36, n.1, pp. 1-24.

Swanson, K. (2005). "The Noble Savage Was a Drag Queen: Hybridity and Transformation in Kent Monkman's Performance and Visual Art Interventions". *E-misférica. Performance and Politics in the Americas*, n.2.2. http://hemisphericinstitute.org/journal/2_2/swanson.html.> [14-04-17].

Steyerl, H. y Rodríguez, E (eds.). (2003). *Spricht the subaltern Deutsch? migration und postkoloniale kritik*. Munster: Unrast Verlag.

Teasdale, A. (2012). "Fortress Europe" en *The Penguin Companion to European Union*. https://penguincompaniontoeu.com/additional_entries/fortress-europe/. [22-08-18].

Tedesco, L. (2008). "Inmigrantes latinoamericanos en España". *Real Instituto Elcano, Anuario 2008 América Latina*. Madrid: Elcano.

Traverso, E. (2013). “Entre dos épocas: judeidad y política en Hannah Arendt”. En *El fin de la modernidad judía*. Valencia: Universitat de Valencia, pp. 109-147.

Valencia, S. (2013). “\$udacas, €uracas, norteca\$ y otras metáforas del capitalismo gore”, en *Debate Feminista*, n. 48, pp. 94-111. <http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/048_06.pdf>. [10-08-18].

Varikas, E. (2011). “Los desechados del mundo. Imágenes del paria”. *Andamios*, vol 8, n. 8, pp. 123-136. <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5343785>>. [19-08-18].

Yépez, I. (2014). “Escenarios de la migración latinoamericana: la vida familiar transnacional entre Europa y América Latina”. *Papeles del CEIC*, vol 2014, n. 2, pp. 1-27. <<http://www.ehu.eus/ojs/index.php/papelesCEIC/article/view/12992>>. [20-08-18].