

*¿Es la crisis de refugiados consecuencia
necesaria de prácticas colonialistas?*

EXPULSIÓN, REFUGISMO Y DECOLONIALIDAD

REVISTA ANALÉCTICA

2020

Expulsión, refugismo y decolonialidad

*¿Es la crisis de refugiados
consecuencia necesaria de
prácticas colonialistas?*

Coordinadores

Fernando Proto Gutiérrez

Juan Martínez Andrade

Casa Editorial y Revista Analéctica; Revista FAIA; RPDecolonial
Expulsión, refugismo y decolonialidad -1ra. ed. Ciudad
Autónoma de Buenos Aires: Analéctica & FAIA, 2020. 15.24 x
22.86 cm. pp. 71
ISBN 979-861-315-973-4



Expulsión, refugismo y decolonialidad se distribuye bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional.

Coordinadores

Fernando Proto Gutierrez

Juan Martínez Andrade

Presentación

La crisis de refugiados desencadenada en la segunda década del siglo XXI es también una crisis humana, que revela un cambio significativo en el modo de estar-en-el-mundo, esto es, de presenciar los estados de interdependencia y dependencia colonial entre los países centrales, semiperiféricos y periféricos: 70 millones de personas han sido desplazadas de sus hogares. Más de un tercio, unos 25.9 millones, se han visto obligadas a huir de sus propios países y más de dos tercios provienen de Siria, Afganistán, Sudán del Sur, Myanmar, Somalia y Venezuela.

Entonces ¿Es la crisis de refugiados una consecuencia necesaria de prácticas colonialistas? ¿Cómo pensar la reconfiguración geopolítica a partir de las exclusiones categoriales “muro”, “frontera” y “puente”?

Revista y Casa Editorial Analéctica, junto con Revista FAIA y la Red de Pensamiento Decolonial llaman a pensar, desde el Sur-Global acerca de la hipótesis del “refugismo” como *la condición colonialista de expulsión que desterritorializa a los estados/pueblos colonizados, a fin de alcanzar una apropiación exley de los recursos físicos y humanos disponibles.*

¿Cómo opera el “refugismo” en Oriente, África y América Latina?
¿Cuáles son las consecuencias del “refugismo” para los estados
colonialistas mismos?

La violencia, la inseguridad, la persecución y la escasez de
alimentos, medicamentos y otros elementos básicos han llevado a
millones de refugiados a abandonar su país ¿Es el “refugismo” la
condición de estar-en-el-mundo de los pueblos colonizados en el
siglo XXI?

Índice

Colonialidad discursiva en la crisis de los refugiados 2015/2016

FERNANDO LIMERES NOVOA.....7

Consideraciones críticas sobre lo colonial en lo metodológico para la medición de la migración

MARTÍN GONZALO ZAPICO. UNSL-IFDC.....23

Crisis de refugiados como consecuencia de la persecución cristiana

KARLA M. TORRES CUESTA..... 34

Configuraciones sociohistóricas de “lo gitano” en Occidente

PATRICIA CECILIA GALLETI..... 47

Hacia una transformación de la geopolítica desde la comprensión del espacio y del tiempo para las víctimas

JAIRO MARCOS..... 58

Colonialidad discursiva en la crisis de los refugiados 2015/2016

FERNANDO LIMERES NOVOA

1. Colonialidad discursiva

Todo discurso, conceptualizado desde la Pragmática, constituye un intercambio comunicativo. En este aspecto, todo discurso entendido fuera de sus límites orales y escritos constituye un dispositivo formulado para comunicar. De modo que, una de las premisas para que la comunicación sea eficaz es el respeto por el pacto de fiabilidad entre emisores y receptores; además de la organización de una serie de “mostraciones” codificadas por el emisor del discurso para que el receptor realice las inferencias adecuadas para la correcta intelección del mensaje. Lo anterior de acuerdo con el modelo de Sperber y Wilson. Pero, además de las estrategias lingüísticas y paralingüísticas desplegadas para asegurar comprensión del contenido comunicado; el emisor debe comunicar un mensaje veraz. Que estemos en tiempos de “posverdad posmoderna” no invalida la vigencia de una de las propiedades subyacentes más primarias que rige la comunicación humana, señalada por Aristóteles hasta el Habermas de la Teoría de la Acción comunicativa. Sin embargo, tanto en el caso de los refugiados como en el de los migrantes, los modos de

representación de su tragedia, no obstante conservar cada uno sus especificidades; sobre todo a partir del 2015, en los medios europeos ha fluctuado en una construcción artificial que los presenta como amenaza; desde un lugar enunciativo que demarca un “ellos” y un “nosotros” en una contraposición axiológica tan maniquea que más que caracterizarlos; explicita los tópicos de una proverbial xenofobia por una parte; así expresa la ideología del representante por sobre la naturaleza del representado. Y por otra, promueve en la interacción de sus signos discursivos e icónicos un tremendismo que fiel a los tópicos más truculentos del amarillismo más clásico, se ceba en la representación de la tragedia colectiva sin analizarla, por el contrario, más bien espectacularizándola. Lo anterior es significativo porque de esta manera no se informa sobre los refugiados por ejemplo, sino que por el contrario, se los estiliza; se los construye en el artificio de una condificación audiovisual que los representa en las antípodas de la mimesis que debería imperar en la composición informativa para resguardar su condición de verosimilitud. En este caso, una vez más, asistimos a una estetización de la información cuyo consecuencia más inmediata es el vaciamiento de su sentido.

En primer lugar, tanto los informes en los medios sobre los migrantes africanos como los concernientes a los refugiados sirios ejecuta un recorte arbitrario; resulta un fragmento al que se le escatima su inserción en una unidad discursiva mayor para que el

público acceda a una totalidad de sentido. Agregados procedimientos tales como la preeminencia de la imagen sobre la palabra, la adición de música y efectos sonoros a las imágenes en crudo formulan un metarelato cuyo dramatismo se teatraliza en lugar de intepretarse. En efecto, el resultado es una relato que profundiza en la dimensión teatral al que se le escatiman las coordenadas contextuales, imprescindibles para su interpretación. En otras palabras, el padecimiento de miles de personas se convierte en espectáculo, banalizándolo y envileciendo a la audiencia a la que se propone una “semiosis” del dolor; dolor por supuesto exótico aunque comience a golpear las fronteras del continente que produjo más migrantes y refugiados de la historia.

Para Aristóteles la catarsis sobrevenía luego de que el público hubiese comprendido el mensaje residual de tal o cual obra de Esquilo, Sófocles o Eurípides; es decir, luego de descodificar el magisterio moral inherente a la obra representada. En contraposición, a lo que inducen los medios es a un efecto anticatártico puesto que al descontextualizar el drama es imposible que los espectadores adquieran un conocimiento crítico del mismo. Pese a solo purgar sus pasiones de morbo o de empatía solidaria. Porque la brutalidad de las imágenes se han codificado de tal modo en esta lógica de espectacularizar el padecer de la otredad que son autotéticas, esto es, no remiten a un más allá de sentido que establezca la hermenéutica de su designación. Anulada su puesta

en relación posible, enfatizado el contenido exhibido, solo significan en ellas mismas, por ellas mismas; pero no consiguen designar la realidad que las produjo. En la exclusiva implementación cínica de la significación y la anulación de su capacidad designativa (Coseriu) radica uno de los aspectos más crueles de este formato televisivo que fiel al cinismo posmoderno opta por el fingimiento o el parecer más que el ser; en términos de la antinomia de E. Fromm. Por consiguiente, no hay otro lugar en donde auscultar esta ideología que subalterniza y reduce la otredad de inmigrantes y refugiados en otro espacio más que en el vacío de la superficie de los signos que los muestra como otrora los indígenas eran presentados como espectáculo de feria en el París de la Exposición Universal. Es decir, presentados en un formato de perversión comunicativa que expresa toda la barbarie inherente a los civilizados; ahora potenciada por la tecnología que permite transmitir el sentido del sinsentido en tiempo real y a cada rincón del orbe.

Por otra parte, a pesar del contraste entre ambos modos de representación, mencionados al comienzo de este artículo, la organización de ambos discursos confluye precisamente en el punto siguiente, a saber: en ambos casos, se omite interesadamente, por supuesto, la enunciación de las causas del drama o si se lo hace, se consignan rápidamente los parámetros espaciotemporales del hecho; asimismo sucede también con los actores principales de la

tragedia; codificados según la ideología del medio, y sin tiempo para un análisis que contextualice la circunstancia y por tanto, la dote de significado a partir del análisis de sus causas. En lugar de lo anterior, como espectadores asistimos atónitos a una suerte de “visión adánica” que estratégicamente observa por primera vez la tragedia y la seguirá representando de este modo, retratada por primera vez, al reemplazar el análisis por el barroquismo emotivo; de esta manera, el drama de los refugiados se tiñe de espectacularidad que apela a la sensibilidad y no a la razón. Al tiempo que, la velocidad, el efectismo, la negación de las víctimas en tanto seres sufrientes sin historia, porque su historia carece de interés, ya que solo en la estética carroñera de los medios importa la curiosidad morbosa que generará la agonía extrema repetida y reproducida parece que para producir una delectación sádica en los espectadores. Pero la reformulación estética del dolor del otro funciona asimismo como subterfugio, como excusa efectiva o acicate de una solidaridad manipulada y manipulable. Ya que es ostensible que resulta loable en lo inmediato pero estéril a largo plazo. Porque en el fondo, esos migrantes africanos, esos refugiados sirio no ocupan espacio mediático para ser salvados sino para aludir tácitamente a la gestación de políticas públicas necesarias para ver como Europa se salva de ellos. Las modulaciones de estas manifestaciones ideologizadas en la construcción “informativa” sobre principalmente el fenómeno inmigratorio, pero también constatables respecto del

advenimiento de los refugiados producidos por el conflicto sirio son verificables en la gran mayoría de los discursos referidos por los medios europeos, con independencia de su orientación política o su filiación ideológica.

En lo estilístico, y en cuanto a la potencia intelectual de la lengua se la reduce al esquematismo de una adjetivación que en las antípodas del rigor léxico requerido reitera la falacia de la lógica binaria entre el “nosotros” y el “ellos”; el “ellos” oscila entre el gentilicio no ya el nombre y apellido de la persona, solo el gentilicio que abre toda una serie de posibilidades prejuiciosas a la imaginación de la masa ignorante y que obtura el conocimiento de la historia personal o sin eufemismos, procede a la denigración directa mediante adjetivos empleados con inencio epítética; esto es, como inherentes a un colectivo o una realidad determinada. Por consiguiente, se articula todo un modo de representación construido a partir del prejuicio racista que reitera su percepción cínica sobre los otros como sinónimos de amenaza bárbara. En efecto, Europa hoy perpetúa el etnocentrismo de la sociedad esclavista griega; etnocentrismo que funciona como prejuicio aunque la grecolatría de moda prefiera ignorarlo y suspire por Fidias y no censure la esclavitud avalada argumentalmente por “el preclaro” Estagirita. Del mismo modo hoy, se agita la invasión inmigratoria de africanos sin aludir si quiera a la responsabilidad que le cupo y le todavía le concierne hoy a Europa en el

subdesarrollo de vastas extensiones del continente negro. “El elemento de subordinación y dependencia es crucial para un entendimiento del subdesarrollo africano de hoy, y sus raíces llegan muy atrás en la época del comercio internacional. También es importante señalar que hay un tipo de falsa integración que es un camuflaje para la dependencia. En la época contemporánea, toma la forma de áreas de libre comercio en las partes del mundo antiguamente colonizadas. Estas áreas de comercio son hechas a la orden para la penetración de corporaciones multinacionales. Desde el siglo XV en adelante, la eudo integración apareció en la forma de la interconexión de las economías africanas a grades distancias de la costa, para así permitir el pasajede cautivos humanos y marfil desde un punto dado del interior hacia un punto dado en el océano Atlántico o Índico. (...). Tal comercio representaba meramente la extensión de la penetración extranjera, que así ahogaba los comercios locales.” (Roodney: p. 18)

En efecto, como en siglo IV a. C, Europa sigue percibiendo a los otros mediante un discurso racista que ha calado en las sociedades y esto último es constatado por el auge de partidos abiertamente xenófobos desde el mar del Norte al Egeo. En efecto, migrantes y refugiados expresan la clásica amenaza del bárbaro que irrumpe para destruir la “homogenidad y la pureza de una cultura”, “la armonía social”; “abusando del Estado del Bienestar”, etc. Otra constatación del calado de estos discursos lo expresa la

multiplicación de los guetos en gran parte de las ciudades europeas; de esta manera, la cartografía urbana visibiliza el límite entre el nosotros y el ellos. Ya que las fronteras políticas y los muros entre naciones son a priori levantados en las capitales: París, Londres o Berlín presentan esta suerte de septicemia urbana que constituye el símbolo más elocuente para contento de los adalidades del integrismo xenófobo del supuesto fracaso del multiculturalismo.

Si en el prejuicioso siglo XIX la categoría de raza fue empleada por el diez por ciento de la humanidad para despreciar y someter al restante noventa por ciento; hoy, es la religión islámica; en la mayoría de los casos, o la simple condición de extranjero las coartadas que fundamentan el rechazo o la suspicacia social bajo consideración de un estorbo o un advenedizo que ha llegado a una fiesta a la cual no ha sido invitado.

El rechazo emplea eufemismos, en los enunciados de supuestos especialistas mediáticos, o se expresa en un discurso académicoracionalista que no obstante la lógica de sus premisas termina por estrellarse en las falacia de la generalización o la caída en un apriorismo xenófobo que confunde adrede violencia con desesperación; amparado en la generalización del desconocimiento; la argumentación mediante una casuística relativa o mediante de un “conocimiento” epidérmico y televisivo que impone sus prejuicios a la ciudadanía. Así refugiados y migrantes se

representan en la sorprendente estética emparentada con las películas de Hollywood o de los videojuegos de moda pero se ignora una tragedia cuyas auténticas causas los medios hegemónicos rehúsan analizar. En consecuencia, los otros son retratados como sentimientos corporizados dado que se los despoja de su identidad, deshistorizados, sin pasado ni presente ni futuro. Por ende, la representación espectacular del drama en vez de acicatear la indignación del orondo espectador del noticiario más bien por la lógica que rige su construcción artificial en el discurso mediático termina por anularla; este la olvidará en cinco minutos al captar su atención un nuevo estímulo publicitario. Porque no duele lo que está fuera del círculo inmediato de habitual sociabilidad; a tal punto que aquellos que escapan a él son extraños, forasteros u ostentan la neblinosa condición de la extranjería sinónimo de incertidumbre y desconfianza. De este modo, el holocausto representado constituye una hipérbole efímera; un exabrupto destinado a desaparecer de la atención de un público cuyas conciencias resultan demasiado aletargadas por décadas de adoctrinamiento escolar primero y televisivo después para preocuparse por algo más que del inicio de la temporada de rebajas el próximo fin de semana. Más tarde, cuando aquellas víctimas televisivas sean vistos en su deambular urbano en procura de una oportunidad para reafirmar su dignidad humana volverán a ser observados sin realmente verlos; como una curiosa excrecencia que se ha colado en el paisaje cotidiano.

El fenómeno anterior no es nuevo; ya H. Marcuse había señalado lo que denominó “el cierre del universo discursivo” en la sociedad capitalista nortamericana de los cincuenta y sesenta en la que el discurso de los medios de comunicación es el resultado de una serie de complejas mediaciones cuyo epicentro es el mercado y cuyos receptores son antes que otra cosa tratados exclusivamente como consumidores. En efecto, el consumismo del capitalismo transmoderno es ciego, sordo y mudo para todo lo que no incida directamente en la propia zona de confort. Sin embargo, la historia; no la escolar; sino la historia de los “incivilizados”, la historia de los nuevos bárbaros que van penetrando en incontenible éxodo por todas y cada una de las fronteras de Europa, esa historia verbalizada por ellos mismos refiere una prolongación secular del expolio de sus sociedades que a partir de la modernidad; - esa modernidad concebida de manera eurocéntrica y mitificada como un período de adelantos culturales y sociales que alejó para siempre el oscurantismo medieval-, pero que inicia de el expolio capitalista signado por el pillaje, la esclavitud y los ecogenocidios.

La etimología de la palabra “bárbaro” señala procedencia griega cuyo significado es un no hablante del griego, un hablante de otra lengua cacofónica que los mismos fonemas del vocablo original intentan transmitir. Los bárbaros de hoy son mudos; silenciados más bien en la imagen mediática que los confina al silencio. Y si en todo caso, se narra su tragedia será alguien más que ellos que

asuma la responsabilidad cínica de explicar mejor en que consiste su propio padecimiento. Borrados de la historia, serán reducidos a un discurso referido por otro. Ciudadanos de territorios con un pasado colonial, carentes por tanto de soberanía política para abastecer el hambre de recursos y mercados de la revolución industrial y de la carrera de los imperialismos de los inicios del siglo pasado; mujeres y hombres hoy sin nombre ni soberanía siquiera para expresar su propio relato.

En contraposición, Fanon fue el primero que señaló esta doble negación del colonizado; primero en las narrativas seudocientíficas y coloniales como la antropología de naturaleza escrita que entienden lo exótico a partir de sus propios baremos eurocéntricos como paradigma de una única humanidad y en segundo lugar, la pomposo discurso del especialista blanco, patriarcal y cartesiano que vuelve inteligible la otredad “bárbara” a los miembros de su comunidad en conferencias divulgativas luego de “vivir largas temporadas entre salvajes”. De ayer a hoy, como es ostensible, el discurso de la colonialidad a pesar de sus formatos novedosos poco ha variado su fundamento.

2. Agon 2016: la colonialidad de los refugiados

Es pertinente emplear la categoría de Quijano para constatar su eficacia descriptiva en un fenómeno puntual: la denominada “Crisis de los refugiados” de 2015/2016 en Europa.

Agosto y septiembre de 2015 los medios hegemónicos reprodujeron imágenes de refugiados que transitaban la “Ruta de los Balcanes” cuyo destino eran los países de Europa central: Alemania y Austria; así como también, los nórdicos, Suecia, por ejemplo. La simpática acogida inicial cambió en el invierno de 2016 como consecuencia de la acusación lanzada por populistas de derechas a Merkel de permitir lo que señalaron como una invasión en toda regla. La permisividad de Merkel permitía que refugiados musulmanes provenientes de sociedades arcaicas penetraran en las sociedades europeas. Noticias sobre ataques de hombres musulmanes a jóvenes alemanas en la estación de trenes de Colonia fortaleció la posición xenófoba de los partidos de derechas. Lo anterior, tanto en Alemania como en Austria acicateó la discusión bajo los parámetros de la necesidad de proteger la civilización propia del ataque de “bárbaros advenedizos”, “inasimilables” y “potencialmente peligrosos” para la comunidad y a nivel general, los populistas afirmaron que se trataba de “una amenaza para la civilización occidental. La naturaleza del debate reprodujo los tópicos reaccionarios de “Choque de civilizaciones” (1993) de S. Huntington.

El 7 de julio de 2016 se enmendó la ley que penaliza los delitos sexuales. La ley significó un avance contra la criminalidad machista aun cuando se sancionó en un contexto de racismo antimusulmán subyacente.

Los 1, 5 millones de personas que escapaban de las zonas de guerra de Oriente medio y el norte de África cuyo destino eran los países más ricos de Europa: Alemania, Suecia, Finlandia; países sin crisis económica estimuló en gran parte de la población autóctona lo que Suvi Keskinen denominó como “crisis de la hegemonía blanca”. Sin embargo, para una contextualización comparativa, la cifra anterior decrece en desmesura si se la compara con los 600. refugiados sirios que ha recibido Jordania hasta la fecha.

La repetición del término “crisis” en los discursos políticos y mediáticos europeos evidenció un pánico social, estimulado particularmente por un vehemente proceso de estigmatización, racialización y subalternización de los otros. Lo anterior determinó el cierre de fronteras en varios países y la elaboración de un rápido sistema de deportación. Sin embargo, para Hall las imágenes de cuerpos negros, por ejemplo, repetidas en el discurso mediático ostenta una genealogía de representación prejuiciosa que lo vincula a la representación del “hombre negro caribeño” en la Gran Bretaña de Margaret Thatcher. Periódicos como el “Sun” o el “Mirror” no impugnaron las medidas económicas de su gobierno

conservador que quitaban derechos a la clase trabajadora al tiempo que difundían una visión racista y prejuiciosa de los inmigrantes de color. Lo anterior evidencia el certero postulado de Cornelius Castoriadis en “Reflexiones en torno al racismo” (1987) quien sostiene que tanto la retórica racista como sus prácticas excluyentes tienen como causa y consecuencia la procura de un reforzamiento político-institucional de un determinado grupo.

Según Encarnación Gutiérrez Rodríguez, los semas “refugiados” y “crisis de los refugiados” constituyeron núcleos de racismo y racialización, particularmente en Alemania; significantes vacíos que los prejuicios imaginarios de la población autóctona fueron llenado de predicados movidos por la desconfianza y el temor. “La difamación de refugiado como perpetrador sexual, terrorista potencial y destructor de los valores y creencias democráticos occidentales indica un cambio político. Este cambio se refleja en el vocabulario utilizado para describir en términos culturales, sociales, legales y políticos la situación de vida de las personas que huyen de sus países debido a la persecución política, la guerra y otros conflictos.” (Gutiérrez Rodríguez: p, 4).

Por otra parte, la persistencia de las praxis de la colonialidad en sus dimensiones sociales, culturales, políticas o económicas, aunque no se emplee la categoría de Quijano constituye la base de pensadores anticoloniales como Williams, Du Bois, Jones o Nkrumah. Los citados señalan diversas tipologías racistas como

los auténticos modeladores de la modernidad eurocentrada a partir de la dicotomía ciudadano/no ciudadano que determina el acceso o no a oportunidades de desarrollo e integración social. Fortalecido por la historia colonial el racismo no constituyó una excepción sino que es inherente a la modernidad europea que lo instituyó tanto en sus metrópolis como en sus colonias; reactualizado cada vez que las sociedades europeas se enfrentan a la llegada de los diferentes mediante la asignación de los sentidos que la colonialidad de ser les adjudica.

Por último, lo que evidenció la “crisis de los refugiados” de 2015/2016 fue los modos de representación mediáticos de la colonialidad de ser en el que confluyen tópicos añejos con signos y procedimientos de edición audiovisuales contemporáneos pero indudablemente lo que evidenció tal conjunción fue su carácter pregnante y su enorme capacidad de influencia en sociedades que pese a su publicitados avances sociales resultaron proclives a otorgar credibilidad a discursos retrógrados que se concebían de modo cínico, superados.

Referencias

- Castoriadis, Cornelius (1987) “Reflexiones en torno al racismo”. Madrid. Akal.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación “La colonialidad de la migración”.

- Quijano, Aníbal (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina. Buenos Aires. Clacso.
- Said, Edward W. Said (1993) Cultura e imperialismo. Madrid. Akal.

Consideraciones críticas sobre lo colonial en lo metodológico para la medición de la migración

MARTÍN GONZALO ZAPICO. UNSL-IFDC

Introducción

En el siguiente artículo vamos a realizar algunos comentarios metodológicos en torno al fenómeno de la inmigración, en especial la internacional. Para dicho propósito, primer vamos a establecer el marco de discusión en el cuál se definirá qué es exactamente la migración. Luego se revisarán, a la luz de la perspectiva decolonial, los supuestos epistemológicos e ideológicos que subyacen en las formas más modernas de medir la migración y sus causas. Por último, se realizarán algunos comentarios sobre potenciales metodologías de medición y qué aspectos o dimensiones deberían incorporar para un análisis realmente representativo e históricamente situado del fenómeno migratorio.

¿De que hablamos cuando hablamos de migración?

La migración, un fenómeno extremadamente difícil de precisar, ha sido definido desde distintos autores de diferentes formas (Martínez y García, 2002). Y este dato no es menor, puesto que las formas de definir qué es la migración repercutirán posteriormente en los datos obtenidos a partir de análisis migratorios. Hay autores y estudios que lo definen a partir de la intención declarada de forma explícita en moverse próximamente a otro sitio (Rossi, 1955), mientras que otros la definirán como un cambio de residencia en términos de país (Bogue, 1959; Nurun y Krishnan, 1993) y otros ampliarán la definición a cualquier cambio de residencia (Musgrove, 1963). A esta variedad de definiciones hay que hacerles dos observaciones, pertinentes a la perspectiva adoptada en este artículo.

La primera es que son definiciones extremadamente amplias, y para hacer un análisis con perspectiva Decolonial, es necesario definir a la migración como migración internacional. La segunda es que las definiciones revisadas revisten entre sí una jerarquía de subsumisión, por lo que lo más correcto es siempre tomar la más amplia, entendiéndola en términos internacionales.

De esta forma, coincidimos con Domenech y Pereira (2017) al definir, a partir de una larga revisión de estudios sobre migración en distintas escalas, la migración internacional como el cambio de residencia permanente que se realiza entre fronteras político-

administrativas. De esta manera, quedan excluidas las visitas turísticas o las vinculadas a estudios. A esta definición, y esto es un agregado de los autores, hay que añadir "que se producen desde un sitio periferia a un sitio centro, por motivos políticos, económicos o culturales". Esta distinción puede parecer algo caprichosa, pero es una licencia lícita en el marco de esta perspectiva. Puesto que el énfasis estará puesto en la relación entre países imperialistas y coloniales, conquistadores y conquistados, centrales y periféricos.

Hecha esta aclaración, vamos a analizar la conformación de las distintas variables que se tienen en cuenta a la hora de medir migración internacional y como estas están viciadas de colonialismo, en el sentido de que pretenden invisibilizar esa relación histórica de dominación o hegemonía entre dos o más países que puede ser explicativa de dichos movimientos.

¿Qué se mide cuando se mide la migración?

Este es uno de los primeros vértices que generan problemas a la hora de hablar de migraciones, y ponen de manifiesto la gran arbitrariedad a la hora de medir. Vamos a señalar los métodos más clásicos de medición de la migración internacional, y cuáles son sus principales inconvenientes en términos de obtener información transparente. Tomaremos como referencia el informe de Garay

Salamanca y Rodríguez Castillo (2016) para enumerar las formas de medir la migración internacional.

En primer lugar, los métodos exactos, que se conforman a partir de datos de población inicial de un país para un momento dado, población final, y datos sobre nacimientos y muertos. El cálculo es extremadamente sencillo y eficaz, salvando el hecho de que no hay análisis de dicha naturaleza hasta el momento, puesto que en general los países privilegian el uso de información migratoria como parámetro demográfico y local antes que social e internacional, lo cual ha llevado a que no se refinen técnicas o métodos estadísticos de medición recurrente. Además, como señala un informe del CEPAL (2016) los datos para este tipo de cálculos suelen provenir de censos no necesariamente representativos.

Otro grupo de métodos, los llamados de estimación, emplean estadísticos de proyección para extrapolar a partir de las variables disponibles, las esperadas. Hay un énfasis especial en los métodos de análisis de supervivencia para dos censos, o estimadores complejos a partir de conjuntos de datos aparentemente dispersos. El gran problema de estos métodos, es que precisamente no están reflejando la migración propia de un país, sino un estimado para un período. A esto se le suma el agravante de que invisibiliza totalmente la migración internacional, pues se ha estudiado con bastante solvencia (Calatayud y Sempere, 2009; Maguid, 2008; Herrera y Varesi, 2016) que los inmigrantes internacionales suelen

estar sub-representados en los censos nacionales en diversos países, lo que delinea el famoso problema del "inmigrante ilegal" (Sabarots, 2016), al cual se lo condena al lugar de marginal por estar precisamente "fuera de la ley" e inmediatamente se lo constituye en estereotipo de criminalidad, para luego ser usado recurrentemente por distintos políticos con el discurso de la "amenaza del extranjero" (Durand, 2017).

Como se ve hay ciertas reyeratas metodológicas vinculadas a la medición, que en parte están relacionadas a un fenómeno paradójico en el cuál parece residir el gran problema de lo migrante: se miden flujos internacionales pero los énfasis de todos los estudios son extremadamente localistas. Basta revisar estudios de inmigración internacional de diversa índole para observar que ninguno se enfoca en el fenómeno en sí, o en formas de medición estándar, o en análisis más globales del asunto. Es decir, ante todo se busca analizar cómo los movimientos migratorios inciden sobre variables espaciales, demográficas o económicas a nivel local; e incluso cuando se busca analizar las causas de dicho movimiento, las categorías de análisis suelen reducirse a asuntos personales antes que sociales, dejando totalmente de lado variables como la globalización, incidencia de un país hegemónico en una zona, el surgimiento de gobiernos dictatoriales, entre otros (Criado, 2000).

De esta forma se va constituyendo el perfil del inmigrante internacional de dos formas antagónicas y convenientes. Una

totalmente ascéptica y acomodada a las imágenes más románticas del mercado de trabajo internacional (el inmigrante que lucha contra la adversidad y se lo usa para reivindicar el trabajo en negro, las violaciones a derechos humanos, la explotación, etc), este es precisamente el inmigrante "legal". La otra imagen, totalmente negativa y marcada por la criminalidad, que constituye al personaje inmigrante como amenaza a la estabilidad del país y el mercado de trabajo, usado generalmente para reforzar discursos nacionalistas. Este es el tipo delineado como "inmigrante ilegal".

¿Cómo se miden las causas?

Parte de lo que ya marcamos como invisibilización de las causas, se debe en gran parte a los abordajes metodológicos. Pero a su vez dichos abordajes metodológicos están marcadas por una forma fuertemente moderna (en referencia al período que inaugura la revolución industrial y elegimos extenderlo hasta los albores de la globalización) de medir los flujos migratorios. Es decir, tenemos métodos estadísticos y enfoques modernos, vinculados a ideales de estado-nación, ciudadano, inmigrante, urbe, que nada tienen que ver con la globalización, el fenómeno de internet, la cultura transnacional.

A su vez, los desarrollos metodológicos necesarios para el análisis de las migraciones internacionales desde una mirada

decolonial, requieren primero la construcción de categorías de inmigración apropiadas, que a su vez requieren situar a la inmigración en el continuum de una historia que ponga en evidencia la intencionalidad de ciertos países centrales en lo que respecta a la formación de contingentes humanos móviles. Es decir, superar la típica categoría de "inmigración desde países del tercer mundo hacia países del primero", que destruye cualquier historicidad posible del fenómeno al reducirlo a una mera etiqueta económica, que construye la representación de "la gente se mueve de países pobres sin trabajo a países con mejores oportunidades" y limita totalmente la mirada.

Ya no son suficientes los modelos clásicos sobre teorías de migraciones para entender la multicausalidad y lo que muchos autores del tema han dado en llamar causas vinculadas a la microestructura de la inmigración (Wood, 1992), ni tampoco son capaces de explicar los matices en cuanto a orientación y selectividad vinculados a factores culturales de la inmigración, que para nada se agotan en los modelos clásicos de motivaciones económicas.

Otro aspecto ya mencionado pero que debe actualizarse metodológicamente para incorporar una perspectiva decolonial es lo global e interrelacional de los flujos migratorios hoy día. Los análisis clásicos bidireccionales solo se quedan en lo descriptivo y nunca serían capaces de dar explicación a las migraciones

concatenadas en las cuáles hay más de una frontera involucrada. Esto es en parte debido a una perspectiva economicista y reduccionista que solía presentar a la inmigración como un fenómeno particular o reducido a solo los países emisor y receptor antes que un fenómeno global que responde a un entramado de intereses complejo.

Además, como señalan Snachez y Urraza (2015) y muchos autores coinciden, recién en las últimas décadas se está empezando a complejizar los niveles de causalidad de la inmigración, definiéndose en general: el individual, el familiar y económico, y el cultural político. Además, muchos autores están empezando a señalar que los flujos migratorios internacionales, asunto que siempre buscó invisibilizarse, sucede entre países con una historia de asimetría de poder: imperio-colonia, deudor-acreedor, conquistador-ex conquistado, y demáses. Esto nos devuelve precisamente a la tesis decolonial, la inmigración vista desde esta perspectiva es una nueva forma de saqueo pero en este caso de capital humano.

Recomendaciones metodológicas para nuevas medidas

Si bien entendemos que la medida de los flujos migratorios siempre es un asunto extremadamente complejo en términos de relación población-muestra, lo cierto es que los instrumentos

generalmente usados en su medición pecan de estar viciados por perspectivas extremadamente reduccionistas del fenómeno, reduccionismo que se traduce en la estructura misma de los instrumentos y en la selección de los análisis.

Atendiendo a la evidente multicausalidad del fenómeno migratorio, y entendiendo también la compleja red de intercambios que se han generado después de la globalización y en el marco de un mundo interconectado, es urgente la incorporación de modelos multivariados espacializados a gran escala, que logren dar cuenta precisamente de lo relacional que hay entre dos países que comparten un flujo migratorio. Estos métodos, además, deberán incorporar también nuevas dimensiones de la migración como lo biográfico y lo cultural, si desean alcanzar realmente un poder explicativo (y quizá predictivo) suficientemente sólido para analizar un asunto tan mixto.

Desde una perspectiva decolonial, también será necesario que estos elementos de medida logren espacializar y cuantificar mediante redes complejas las distintas relaciones entre países que participan en los flujos migratorios. Devolver esa dimensión histórica al fenómeno es, quizá, el más importante de los objetivos.

Referencias

- Bogue, D.J. (1959). "Internal Migration". En Hauser, P.M.; Duncan, O.D. (eds.). *The Study of Population*. Chicago: Chicago Press, pp. 486-509.
- Calatayud, C. R., y Sempere, M. M. (2009). ¿Son fiables los datos de migraciones del Censo de 2001?. *Revista de Economía Aplicada*, 17(50), 97-118.
- CEPAL (2016). Medición de la migración con especial referencia a la fuente de datos censal (la medición de la migración en los Censos de Población y Vivienda en México)
- Criado, M. (2000). Vieja y nueva migración. Rasgos, supuestos y evidencias. *Revista Internacional de Sociología*, 58(1), 26.
- Garay Salamanca, L. J., y Rodríguez Castillo, A. (2016). La migración internacional: una síntesis de aproximaciones teóricas alternativas.
- Martínez, Ú. F., y García, J. G. (2002). ¿Cómo medir los flujos migratorios?. *Papers: revista de sociologia*, (66), 15-44.
- Musgrove, P. (1963). *The Migration Elite*. Londres: Heinemann.
- Krishnan, P. (1993). "Some Approaches to the Study of Human Migration". En Mahadevan, K.; Krishnan, P. (eds.). *Methodology for Population Studies and Development*. Sage Publications, pp. 81-121

- Rossi, P.H. (1955). *Why Familie*. Glencoe, Illinois: The Free Press
- Sabarots, H. R. (2016). La construcción de estereotipos en base a inmigrantes “legales” e “ilegales” en Argentina.
- Sánchez, R. C., y Urraza, X. A. (2015). *¿ Migración o desplazamiento forzado?. Las causas de los movimientos de población a debate* (Vol. 81). Universidad de Deusto.

Crisis de refugiados como consecuencia de la persecución cristiana

KARLA M. TORRES CUESTA

1. Introducción

En este texto me interesa abordar de manera breve cuáles han sido los antecedentes y las causas principales de la persecución cristiana que han permanecido vigentes hasta la actualidad, mismas que han traído como consecuencia que los cristianos se refugien en otros países para evitar ser presas de quienes se han declarado como persecutores de los creyentes cristianos.

Voy a basarme en los datos de la Lista Mundial de la Persecución (LMP) que ha publicado con regularidad la organización Puertas Abiertas^[1]. Esto con el fin de tener una visión más amplia de la problemática social actual que surge en este

[1] Esta organización se creó por la necesidad de hacer un respaldo a los cristianos que sufren persecución y otorgarles un apoyo económico y humanitario para que puedan hacer frente a la persecución. La organización se dirige a los lugares donde los cristianos han sido privados de su libertad religiosa. Puertas Abiertas Internacional fue fundada en el año de 1955, cubriendo un total de 60 países. La LMP se realiza a partir del año de 1990 a través de entrevistas, encuestas a líderes cristianos locales y a expertos de los países donde se ha detectado mayor índice de persecución.

terreno de la religión; se requiere crear conciencia acerca de las consecuencias que ha traído la intolerancia, el acoso, la violencia extrema, los asesinatos, en diversos países como Corea del Norte, Afganistán, Somalia, Libia, Pakistán, Sudán, Eritrea, Yemen, Irán e India. Una de las consecuencias principales de estos actos en contra de los cristianos ha sido el abandono del lugar de origen para buscar refugio en otros lugares que les otorgue cierta protección ante la amenaza de ser acosados, torturados o asesinados. Además, al final se puede resolver si existen algunas acciones que se tengan que llevar a cabo para contrarrestar la situación que padecen desde hace siglos los cristianos.

2. Antecedentes y causas de la persecución cristiana

La persecución cristiana se ha dado a lo largo de la historia por algunos periodos, comenzando en el siglo I, algunos historiadores se han encargado de realizar una exhaustiva investigación al respecto porque es un hecho que continúa vigente. Las causas no son las mismas si nos aproximamos desde diferentes ópticas, pues en cada época se ha dado de una forma distinta y por motivos específicos. Aquí abordo de manera muy breve los antecedentes con el fin de acercarnos a la comprensión de las causas que han llevado a la persecución de cristianos durante tantos años.

Persecución por parte de las autoridades judías:

En la Biblia aparecen descritos algunos hechos que ocurrieron con los cristianos que fueron perseguidos por las autoridades judías de aquel tiempo. Comenzando con el relato de la aprehensión, el juicio y el asesinato de Jesús de Nazaret (Mateo 26:3-66); posterior a la muerte de Jesús de Nazaret, sus discípulos y seguidores han tenido que sufrir la persecución por creer en las enseñanzas que él dejó y llevar a cabo una vida conforme a eso, en la Biblia se mencionan los padecimientos que han sufrido los cristianos como diversos ultrajes, han sido expuestos públicamente, despojado de sus bienes, han sido torturados y asesinados (Hebreos 10:32-35). Se puede decir, con base en estos escritos, que la causa de la persecución a los cristianos fue la negación de la ley judía.

Menciono algunos de los discípulos que tuvieron que sufrir encarcelamiento, tortura y muerte a causa de seguir una doctrina distinta a la que llevaban a cabo las autoridades judías de ese tiempo y que aparecen en el libro de los Hechos: El arresto de Pedro y Juan (Hechos 5:17-42), el arresto de Esteban (Hechos 6:8-15) para después ser apedreado y asesinado (Hechos 7:54-60). La aparición de Saulo de Tarso que posteriormente cambia su nombre judío por Pablo de Tarso, se encargaba de perseguir a los discípulos de Jesús, tomándolos presos (Hechos 9:1-19); después se convierte y comienza a predicar en damasco (Hechos 9:20-22); fue persecutor y se convirtió en perseguido por los judíos, quienes habían resuelto matarle; ahora Pablo de Tarso es arrestado en el

templo (Hechos 21-.17-36) y comienza a relatar cómo persiguió a los “santos” en Jerusalén e iba en contra de Jesús de Nazaret (Hechos 26:9-11). Otro discípulo que sufrió la violencia de la persecución extrema fue Jacob, hermano de Juan, quien fue asesinado a espada por el rey Herodes, quien observó que esta acción fue del agrado de los judíos, por lo que tomó preso a Pedro y lo dejó custodiado (Hechos 12:1-5).

Persecución por parte de las autoridades romanas:

Miles de personas fueron asesinadas a causa de su fe en Roma. Los cristianos han padecido la persecución, gozando de algunos años de paz y de tolerancia entre algunos periodos. Aquí menciono sólo dos emperadores que tuvieron parte fundamental en la persecución cristiana.

Persecución de Nerón:

En el 64 d.C. ocurrió un incendio que destruyó casi la mitad de los catorce distritos de Roma, esta situación tuvo como consecuencia que se dirigiera la atención hacia el emperador Nerón, culpándolo de lo que había sucedido, incluso cuando se atendieron a las víctimas del incendio continuaron los rumores. El emperador se encargó de buscar culpables y en este caso fue la comunidad cristiana porque para Nerón y sus consejeros, los cristianos no eran importantes por lo que fueron tomados como un signo de abominación y de maldad. Comenzó la primera matanza en masa

de los cristianos. En este periodo, las víctimas más renombradas fueron los apóstoles Pedro quien fue crucificado y Pablo quien fue decapitado. (Cuesta, 2012).

Persecución de Domiciano:

Su intervención contra los cristianos ha sido considerada por algunos historiadores como la segunda persecución en el año 95 d.C. En el libro de Apocalipsis, mismo que fue redactado en ese periodo de tiempo por Juan, se delata la hostilidad de Roma hacia las comunidades cristianas de Asia Menor. Se ha resaltado que este emperador solicitó su veneración como divinidad por lo que los cristianos cometieron el crimen de faltar al respeto al emperador en provincias orientales al negarse al culto al emperador. (Cuesta, 2015).

3. Actualidad de la persecución, siglo XXI

Algunos de los hechos ocurridos actualmente se describen para obtener una referencia mejor acerca de la situación por la que están pasando millones de cristianos en todo el mundo sobre todo en países de Asia y África donde uno de cada tres cristianos en Asia sufre persecución a un nivel alto, muy alto o extremo; mientras que en África es uno por cada seis cristianos. El reporte de estos índices nos muestra que en los países de Asia existe un índice más elevado. Según los reportes de la Lista Mundial de la Persecución que realiza cada año la organización Puertas Abiertas,

son los continentes donde existe un índice más elevado de persecución cristiana, específicamente en Corea del Norte, Afganistán, Somalia, Libia, Pakistán, Sudán, Eritrea, Yemen, Irán e India; estos son los países más vulnerables por la persecución cristiana extrema, de acuerdo a estos datos, se estima que más de 245 millones de cristianos sufren persecución (Puertas Abiertas, 2019).

Existen dos tipos de persecución cristiana: La primera es la opresión, la cual se manifiesta en distintos ámbitos de la vida cotidiana como el privado, el familiar, el social; la segunda, es la violencia física y material sufrida mediante diversos actos contra los cristianos. Según estos reportes, 3.150 cristianos que anuncian su fe han sido detenidos y encarcelados, 1.847 iglesias han sido atacadas y 4.305 de cristianos han sido asesinados (Puertas Abiertas, 2019).

Consecuencias de la persecución cristiana:

Muchas de las consecuencias que sufren los países donde se demuestra una intolerancia explícita a la práctica de otra doctrina religiosa, como en este caso el cristianismo, ha sido la destrucción de los hogares, de templos e iglesias, el impedimento de la libertad de culto y de reunión, la migración y búsqueda de refugio por parte de millones de cristianos que deciden abandonar su país de origen aunque tengan que caminar por días y a veces por meses para encontrar refugio o al menos un medio de transporte que los

traslade a otro lugar, gastando todos sus ahorros; es difícil e imposible que los cristianos regresen a su lugar de origen.

Son más de 50 países que han sido monitoreados permanentemente por estas organizaciones encargadas de brindar apoyo a los cristianos refugiados en otros países, se les da capacitación a los líderes cristianos que se encuentran en los poblados de mayor vulnerabilidad, además de proporcionar a los refugiados alimentación, les reparten Biblias para que continúen poniendo en práctica su fe y su creencia, se les proporciona un techo y cobijo para que puedan vivir de una mejor forma. Es importante mencionar que no se les puede brindar apoyo a todos los cristianos que han tenido que salir de sus países a causa de las condiciones en las que vivían; como es imposible cubrir un mayor número de personas, hay quienes han tenido que trasladarse a los probados inmediatos, lo que ha provocado que las autoridades de esos pueblos no puedan contener a tantas personas por la escases de alimento y de sitios para que puedan quedarse.

Algunas cifras pueden ser consideradas como alarmantes, por el impacto que tiene la persecución cristiana en adultos y niños; 30 millones de niños sufren las consecuencias de la persecución, más de 2.8 millones de ellos viven en los primeros diez países considerados con persecución extrema. En Corea del Norte está completamente prohibido ser cristiano, en Somalia si descubren que eres cristiano estás condenado a muerte, en Irak ser cristiano es motivo para vivir con el temor de ser golpeado, secuestrado o

asesinado. (Sociedad Bíblica, 2015). Estas cifras son la manifestación de la situación actual que viven los cristianos dentro de sus países de origen, lo que los obliga a salir de ahí para convertirse en refugiados en los países vecinos.

En países como Irak y Nigeria, que se encuentran dentro de los 20 países con mayor persecución con base en la LMP, se manifiestan explícitamente las consecuencias de ser cristiano. En Irak 40,000 cristianos han huido de Karakosh para ir a la capital Iraquí, lo que considera un viaje de más de quince horas a pie para los más jóvenes y tres días para aquellas personas que se encuentran con alguna enfermedad y para los adultos mayores; estas personas habitan ahora al aire libre porque no hay lugares donde se les pueda brindar cobijo, pues a causa de que tantos cristianos son los que están buscando refugio, el Gobierno de la capital ha mencionado que no le es posible atender todas las necesidades por lo que es imposible proveer de alimentos, ropa, medicamentos, etc. En Nigeria los cristianos sufren de discriminación y ataques materiales; la iglesia en Maiduguri fue destruida con una bomba en 2010 y se ha trabajado los últimos años para reconstruirla por lo menos parcialmente; en 2014 el Centro Bíblico de Traducciones en Safa fue incendiado. (Sociedad Bíblica, 2015).

La persecución para las mujeres cristianas se caracteriza por acciones de violencia sexual, matrimonios forzosos; para los hombres en detenciones sin juicio y en asesinatos.

Conclusiones

El objetivo principal de este escrito es, en un primer momento, el realizar un llamado a la información acerca de lo que está ocurriendo en muchos países del mundo. A pesar de la distancia que pueda existir entre algunos países y continentes, es preciso realizar un análisis acerca de las medidas que se tienen que llevar a cabo para disminuir de manera progresiva los asesinatos, las violaciones, las torturas, la persecución que ha existido a lo largo del tiempo hacia los cristianos, mismos que han tenido que retirarse de su país de origen para llegar a otros sitios donde encuentren paz. El llamado principal es a la tolerancia, a la empatía y aceptación de los otros aunque no se compartan las mismas ideas y creencias religiosas; al diálogo, para dejar de permitir la discriminación, la violencia, la intolerancia, el asesinato y la tortura de aquellos que han decidido manifestar su fe de manera abierta.

Algunos seres humanos y líderes de ciertos países han encontrado en la religión la pauta para tener mayor control de las sociedades, para organizar de una mejor forma a los individuos que componen su espacio territorial y político; este ejercicio se ha llevado a cabo a través de la violación de los derechos humanos universales, de la violencia física y material, de la intolerancia social. Es necesario hacer notar que los seres humanos somos seres capaces de buscar diversas formas de encontrarnos y de situarnos en el mundo que ocupamos, también descubrimos diversas formas

de hacer frente a las circunstancias y a todo aquello que nos viene al paso y que vienen de nuestro exterior; una de esas formas ha sido el hecho religioso que se puede manifestar a través de diversas religiones.

No existe sólo una forma de estar en el mundo, sin embargo, el convertirse en refugiados ha sido la forma que han encontrado millones de personas para estar en el mundo, sobre todo en los países de los continentes de Asia y África quienes han denotado un mayor índice de persecución cristiana. De forma indirecta estas personas han sido expulsadas del país donde nacieron, pues ellos son los que han tomado la determinación de abandonar su lugar de origen.

Es importante encontrar algunas respuestas posibles de acción con el fin de hacer menor esta situación actual ocurrida en los países más vulnerables. Lo que lleva a algunas preguntas como la siguiente: ¿Será necesaria la intervención de las fuerzas militares de otros países para contrarrestar los efectos de las persecuciones en los países donde existe un índice más elevado de actos en contra de los cristianos? La respuesta tendría que entrar en debate, pues es cierto que los seres humanos merecemos vivir con dignidad mediante el respeto a la libertad y la tolerancia, sin embargo, tendría que analizarse bien si la respuesta a la violencia extrema que han vivido durante un periodo largo de tiempo los cristianos, se tenga que eliminar por medio de más violencia. Más bien, la propuesta podría ir encaminada hacia el diálogo y el respeto entre

religiones, para encontrar una aproximación a un estado de paz en la colectividad.

Se puede optar por una actitud de tolerancia y de respeto hacia los demás a favor de la libertad, la justicia y la paz; en este punto se puede hacer énfasis en el respeto de los derechos humanos universales a través de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, por medio de la Organización de las Naciones Unidas, donde se busca un ideal común para todas las naciones sobre todo en sus artículos 2, 3, 5 y 18 que mencionan:

Artículo 2 Toda persona tiene los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición. Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía. Artículo 3 Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona. (...) Artículo 5 Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes. (...) Artículo 18 Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia. (Asamblea General de la ONU, 1948).

Aquí encontramos la relevancia de permanecer bajo ciertas reglas de convivencia que nos permitan lidiar con los demás aunque no se compartan las mismas ideas, gustos o creencias. Es importante que los seres humanos encontremos la paz a través del diálogo, del respeto y de la tolerancia, con el fin de vivir conforme a la dignidad humana, evitando la restricción al ejercicio de la libertad religiosa para neutralizar las consecuencias que ha traído la persecución en los países y pueblos.

Referencias bibliográficas

- Cuesta, Jorge, “El cristianismo primitivo ante la civilización romana. Sobre la imagen como “persecutores christianorum” de Nerón y Domiciano a través de las primitivas fuentes cristianas”, *Antesteria*, No. 1, p. 127-141, 2012.
- Nueva Biblia de Jerusalén, Edición Manual y de Bolsillo, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998.
- ONU: Asamblea General, Declaración Universal de Derechos Humanos, 10 Diciembre 1948, 217 A (III). Recuperado de: <https://www.refworld.org/es/docid/47a080e32.html> [Accesado el 12 Octubre 2019].
- Puertas Abiertas, Lista Mundial de la Persecución, 18 Enero 2019. Recuperado de: <https://www.puertasabiertas.org/persecucion-de-cristianos> [Accesado el 02 Agosto 2019].
- Sociedad Bíblica, La Biblia entre los cristianos perseguidos, Noviembre 2014-Marzo 2015. Recuperado de: https://www.sociedadbiblica.org/web_images/magazinesPdf/32/

— [palabra-viva-40-pdf.pdf](#) [Accesado el 02 Agosto 2019].

Configuraciones sociohistóricas de “lo gitano” en Occidente

PATRICIA CECILIA GALLETTI

Quiero a partir de este escrito deconstruir los tópicos, lugares comunes que son movilizados por el colectivo imaginario existente en relación con la minoría gitana, desandar el camino, para encontrar el origen de aquello que hoy se nos aparece como verdad absoluta, prejuicios en base a los que basamos nuestra percepción y juicios valorativos sobre las personas.

Comencemos por la denominación “Gitanos”. Se trata de una categoría colonial, que devino categoría despectiva o peyorativa, algunos investigadores dicen que deriva de la palabra "egyptanos", porque los primeros Romaníes que entraron a Europa decían provenir de Egipto Menor, región que suele ser localizada en la actual Turquía (Estambul, otrora Constantinopla) o incluso en la zona del Peloponeso, Grecia. Hoy en día no suele utilizarse, salvo en España, donde los Calé son denominados y en ocasiones se autodenominan de este modo. Algunas personas sostienen que, para utilizar la palabra como etnónimo, pero sin el tinte despectivo, debe hacerse con la "G" mayúscula. No hay consenso al respecto, pero podríamos decir que en rasgos generales en el caso de los Gitanos se opta por el uso del término “Romaní” como

políticamente correcto, palabra designativa de este pueblo expresada en su propia lengua, el romanó. Cabe aclarar que la palabra “romaní” nada tiene que ver con “rumano” (referido al país de Rumanía), ni con “romano” (referido a Roma, Italia), resulta un error muy común confundir dichos términos, por lo cual en ocasiones se opta por agregar una “r” a romaní, de modo que en muchos escritos aparece como “Pueblo Rromaní” o “Pueblo Rromá”. En este escrito opto por utilizar el gentilicio “Gitano” con la primera letra en mayúscula.

El origen del Pueblo Gitano ha sido – y aún hoy es- tema de no pocos debates. No obstante, varios autores han coincidido, basados en pruebas históricas, lingüísticas y genéticas (Sordé, Flecha y Alexiu, 2013; Aparicio Gervás, 2014; Alfonso-Sánchez et. al, 2017) que, en sentido amplio, se trata de una inmigración antigua, un éxodo en torno al año 1000 D. C desde la Región del Punjab, en el Norte de la India. Algunos otros datan la salida incluso antes, estableciendo un primer desplazamiento desde la zona de Rajashtan, hacia el Norte de la India. Los recientes estudios genéticos (Alfonso-Sánchez, 2017) se suman a la versión que desde el siglo XVIII vienen afirmando los lingüistas (Gamella et al, 2011), la misma sostiene que existe una raíz común entre la lengua romaní, el hindi y el sánscrito. Según el lingüista francés Marcel Courthiade, el romané se encuentra relacionado con el sánscrito, lengua de la que derivan todas las lenguas indo-arias modernas, y

se desarrolló hasta el siglo XI junto a otras lenguas habladas en la India. Al emprender su viaje, la lengua romaní tomó “préstamos” de los países por los cuales pasaban, la lengua persa, el armenio, el griego bizantino, el antiguo eslavo y el rumano, hasta llegar a Grecia en el siglo XIV, punto en el cual se realiza una bifurcación de caminos y el grupo se divide.

A nivel histórico, la estigmatización de los Gitanos es producto de un largo proceso de más de cinco siglos, iniciado a partir del encuentro entre las sociedades de los diferentes países europeos y los grupos Gitanos o Romaníes a partir del siglo XIV. Como lo expreso en mi tesis de doctorado -acerca de la discriminación por “apariencia gitana” en el acceso al empleo, la educación y la vivienda en España-, la persecución de los Gitanos y otros grupos de origen nómada está vinculada directamente al surgimiento del capitalismo como modo de producción de riquezas. Tiene que ver con un modelo de dominación colonial, un modo específico de ejercer el poder para el control social, político y económico de una diversidad de seres y haceres que comenzó en el siglo XV, pero que aún hoy tiene efectos en la sociedad. Esto es lo que Aníbal Quijano (2014) denomina “colonialidad del poder”. Como decía Frantz Fanon ([1952] 2009), la racialización de la cultura es responsabilidad de Occidente, quien ha opuesto la “cultura blanca” a las otras culturas, y creado el concepto de “negritud”, como una zona de no-ser, de no humanidad. El racismo es funcional a la

jerarquización social, porque deshumaniza al otro, y justifica la desigualdad y marginalidad que con frecuencia experimentan los racializados (Gitanos, indígenas, “negros”). Asimismo, aquellos grupos cuyos modos de existencia desafiaron la lógica capitalista occidental de generación de plusvalor (ganancias), que a partir de sus modos alternativos de subsistencia se resistieron a la relación de dominación, fueron tildados hegemónicamente como “vagos”, “lumpenes”, “salvajes”. Seres a los que es necesario pasar por el “tamiz” civilizatorio para convertirlos en cuerpos útiles y “civilizados”, imaginarios que aún hoy existen en los discursos que circulan en la sociedad.

A nivel representaciones se produce una doble operación, el estereotipo positivo del Gitano hace referencia a su romantización folclórica, se ensalza lo gitano a partir de su valía para el arte, la música, la danza. Esa es la parte de lo gitano que puede ser apropiada para fines comerciales, transformada en un bien o mercancía. Políticas de reconocimiento que no son tales, son incompletas en tanto no reponen la historia, sino que privilegian la mercantilización de su cultura. Así es el caso de patrimonialización del flamenco por parte de la UNESCO, en el cual se invisibiliza que el flamenco es Patrimonio cultural de los Calé españoles, originado en un tipo de canto llamado “queja de galeras”. Este canto ya se encuentra documentado en fuentes históricas hacia el siglo XVIII, que retratan su surgimiento entre los Gitanos españoles condenados a trabajos forzados en las Galeras y Minas

de Azogue. El no reconocimiento del flamenco como gitano sino como “andaluz” es visto frecuentemente por los propios Gitanos como una operación más de dominación colonial y apropiación cultural.

Pero el Gitano real es visto a partir de estereotipos negativos, vinculado a situaciones de marginalidad. Son representaciones, “imaginarios” heredados de la visión que la “cultura europea” -y su influencia en las élites intelectuales y políticas americanas- ha desarrollado durante más de quinientos años en torno a este grupo, en la literatura, en la pluma de sus funcionarios, en sus leyes, en la prensa escrita, en los medios masivos de comunicación, en las películas, series y los programas de televisión. Estigmatizaciones alimentadas por la criminología positivista del siglo XIX que pretendía asociar ciertas tendencias delictivas a cuestiones psicológicas o raciales, políticas eugenésicas que fueron utilizadas por los Estados-Nación para el control de las masas, y base de justificación de tragedias históricas, como el genocidio de judíos y gitanos en el Holocausto perpetrado por la Alemania nazi en la Segunda Guerra Mundial (1939-1945).

Es importante aclarar que no es correcto hablar de “clanes gitanos”. Antropológicamente hablando, los clanes son formas de organización social que reconocen un ancestro común, real o totémico (imaginario), forma de organización social que no se ajusta en absoluto a los Gitanos. Según la antropóloga española

Teresa San Román (1997) la forma correcta de denominar la forma de organización social de las familias gitanas es de grupo o comunidad (patrigrupo o patricomunidad), con la peculiaridad de que, al igual que en muchos otros grupos culturales humanos, existe un predominio de la familia extensa, es decir una comunidad local de parientes con fuertes lazos de solidaridad y cooperación, frente a la familia biparental o mononuclear que encontramos hoy en la sociedad mayoritaria. A nivel valores, culturalmente prima lo colectivo por sobre lo individual. Esto significa que se trata de una comunidad con un alto grado de cohesión social, donde no se duda en ayudar al necesitado. Cada uno de los integrantes de la familia es importante, los niños y los ancianos se cuidan con especial esmero y son centro de la vida social. Frente a la sociedad mayoritaria que promueve la juventud como valor máximo y pretende eternizar este momento a través de cirugías y otros artilugios modernos, las familias gitanas brindan una posición de privilegio a los ancianos, quienes son considerados sabios y figuras de referencia para la comunidad. Mientras que en la sociedad mayoritaria se condena la falta de autonomía, se envía a los niños a guarderías desde los tres meses y se “interna” en geriátricos a los mayores (a causa de enfermedades o edades avanzadas), en las familias gitanas se cuida y acoge en su seno a aquellos integrantes más necesitados, los mayores y niños son el centro.

¿Por qué entonces se insiste en hablar de clanes en los medios masivos de comunicación? Se trata a todas luces de una forma despectiva, estigmatizante, de referirse a ellos. Se alude así a imaginarios que los vinculan con lo “primitivo” y “salvaje”. Palabras como “clanes” y “mafia” son palabras cargadas de sentidos negativos en nuestra sociedad, y que asociadas con el estereotipo negativo que recae sobre este grupo produce una re-estigmatización. Son palabras peligrosas, que promueven el racismo, no debemos desdeñar el poder que los discursos tienen en la vida real de las personas.

Es imperioso que al igual que en otras partes del mundo, también en Argentina contemos con un observatorio de buenas prácticas de comunicación en los medios, caso contrario seremos responsables de la profundización de la situación de discriminación que ya sufren los ciudadanos Gitanos en nuestro país. Los medios de comunicación tienen una gran llegada a amplios sectores de la población, debemos ser muy cuidadosos con ese gran poder, difundir masivamente “discursos de odio” no es gratuito para la sociedad, tiene efectos directos sobre los grupos involucrados. La operación mediante la cual ante un hecho delictivo se marca a un grupo en lugar de al individuo es una operación muy usual de discriminación y estigmatización. Se le adjudican características negativas a todo un grupo de pertenencia en lugar de al individuo, mientras que en la sociedad mayoritaria se le individualiza. Este

tipo de operaciones son peligrosas porque pueden derivar en episodios de violencia masiva contra todo un grupo a causa de unos pocos, generando persecución, genocidios y pogromos.

Por otro lado, tenemos varios ejemplos históricos que retratan las persecuciones, asesinatos, torturas, genocidios y pogromos que ha sufrido este pueblo en varias partes del mundo, mencionarlos aquí excede el espacio asignado, se trata de una lista interminable. Tenemos casos actuales, como la crítica situación de los Gitanos de origen bosnio que se asentaron en Italia hace casi treinta años como refugiados de guerra (Guerra de Bosnia, 1991) y que hoy son expulsados de sus campamentos, perseguidos y expropiados de sus medios de transporte. Como la trágica situación de persecución y hostigamiento que sufren los Gitanos en Hungría, Rumanía, Francia, España y otras partes de Europa. Es preocupante el súbito ascenso de los partidos de ultraderecha en varios países del mundo: La Liga Norte de Salvini (Italia), la Agrupación Nacional de Le Pen (Francia), y el partido VOX de Abascal (España) que foguean la intolerancia frente a la diversidad, ya sea ésta, de género; étnica; regional; religiosa; idiomática o de país de origen. En un contexto adverso, existen numerosos estudios sociológicos que marcan que los sectores medios y medios-bajos desempleados o con trabajos precarizados vuelcan sus frustraciones hacia abajo contra aquellos que subsisten a partir de trabajo informal y ayudas del Estado, aumentando su rechazo hacia “los excluidos de siempre”, entre los

que podríamos citar a las capas socioeconómicamente más desfavorecidas entre los Gitanos. Debemos aprender de esos errores, y dejar de culpar a las minorías y de externalizar responsabilidades por males que son inherentes al modo de producción, gestión y gobierno que detenta la sociedad mayoritaria. Los “problemas delictivos” no tienen nada que ver con una cuestión cultural, se asocian al igual que en el resto de la sociedad a experiencias de marginalidad y de segregación, al empobrecimiento producto de una sociedad profundamente desigual, que clasifica la posición social de las personas a partir de una jerarquización basada en categorías de clase, género, etnia-raza. “Etiquetas” en las cuales fundamentamos nuestra percepción sobre las personas, que se muestran como “esencias indiscutibles” pero que son construcciones sociales e históricas. Hemos olvidado que somos nosotros mismos, nuestros ancestros, los que han cargado de sentidos esas palabras, asignándoles valoraciones positivas o negativas, “marcas” que establecen una clasificación de personas como “buenas” o “malas”, por su pertenencia a tal o cual grupo. Tenemos la urgente necesidad de aportar a sociedades más igualitarias en lugar de reforzar estereotipos negativos que incrementen la desigualdad, y que nada tienen que ver con la realidad de las familias Gitanas.

Para terminar, cierro con una pregunta que me han hecho recientemente desde un medio de comunicación hegemónico, con motivo de una nota periodística: ¿es posible que los Gitanos sean

aceptados? Creo que los primeros que tenemos que pensar en la respuesta somos la sociedad mayoritaria, ¿es posible que nosotros los reconozcamos como iguales sin pedirles a cambio que diluyan en la cultura hegemónica su historia, raíces y modos de existencia? ¿estamos abiertos a abordar el desafío de una sociedad intercultural sin creer etnocéntricamente que la propia cultura es superior a las otras?

Bibliografía

- Alfonso-Sánchez, Miguel & Espinosa Carcabilla, Ibone & Gómez-Pérez, Luis & Poveda, Alaitz & Rebato, Esther & A. Peña, Jose. 2018. Tau haplotypes support the Asian ancestry of the Roma population settled in the Basque Country. En *Nature, Heredity*, vol. 120. Pp:91-99 URL: <https://www.nature.com/articles/s41437-017-0001-x>
- Aparicio Gervás, J. M. 2014. “El pueblo gitano”. En Aparicio Gervás, J y Delgado Burgos, M. A. *La educación intercultural en la formación universitaria europea y latinoamericana. Cap 6*. Valladolid: ITAMUT-FIFIED.
- Fanon, F. 2009 [1952]. *Piel negra, máscaras blancas*. Con introducción, prefacio y apéndices de Amir, S; Butler, J; Gordon, L; Grosfoguel, R; Maldonado-Torres, W; Mignolo, W; Wallerstein, I; Wynter, S. Madrid: Akal

- Gamella, J. F; Fernández C; Nieto, M; Adiego I-X. 2011. La agonía de una lengua. Lo que queda del caló en el habla de los gitanos. Parte I. Métodos, fuentes y resultados generales. En *Gazeta de Antropología* 2011, 27 (2), artículo 39. Enlace: <http://hdl.handle.net/10481/19109>
- Quijano, A. 2014. “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”. Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Antología esencial. Buenos Aires: CLACSO.
- San Román, T. 1997. *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*. Madrid: Siglo XXI.
- Sordé, T; Flecha, R; Alexiu, T. M. 2013. “El pueblo Gitano: una identidad global sin territorio”. En *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Universidad de Barcelona. Vol. XVII, núm. 427 (3), 20 de enero de 2013

Páginas Web

- Courthiade, M. La lengua romaní. En *Museu Virtual. Museu del del Poble Gitano a Catalunya*. URL: <http://www.museuvirtualgitano.cat/es/lengua/la-lengua-romani/>

Hacia una transformación de la geopolítica desde la comprensión del espacio y del tiempo para las víctimas

JAIRO MARCOS

Resumen: El ser humano se encarna a partir de una temporalidad y de una espacialidad concretas, dos de sus dimensiones existenciales. Las descorporalizaciones del espacio y del tiempo permiten que Occidente imponga su comprensión de ambas categorías existenciales: el espacio y el tiempo son proyectados como sendas abstracciones fetichizadas. Cualquier transformación humana, como la apuntada desde las periferias y las víctimas en este artículo, pasa por una revisión de la espacio-temporalidad existencial, paso previo sin el cual no es posible revisar una geopolítica (neo)colonial trufada de fronteras y exclusiones.

Introducción

La humanidad es-siendo en un tiempo y en un espacio, ex-siste (del prefijo latino *ex*, a partir de, y la raíz *sistere*, consistir o estar situado en) desde un espacio y desde un tiempo concretos. Dicho de otra forma, el ser humano se encarna a partir de una

temporalidad y a partir de una espacialidad, dos de sus dimensiones ex-sistenciales. Esta concreción del espacio y del tiempo hace posible la ex-sistencia humana. Repetido de otro modo: la humanidad se sitúa ontológicamente en el mundo a través de un tiempo y a través de un espacio.

Ex-sistir humanamente es tener tiempo y tener espacio, siendo además consciente de ello. A diferencia de los seres humanos, los restantes seres viven sin la posibilidad de ser conscientes de su situación pluridimensional en el mundo, lo que les impide asumir responsablemente su vida, comprometerse con ella. La humanidad no es posible sin tiempo o sin espacio.

Por mucho que hoy pasen desapercibidas, sin ambas dimensiones la existencia del ser humano sería imposible. De ahí que cualquier transformación humana está directamente relacionada con las concepciones del tiempo y del espacio. No habrá una transformación radicalmente humana sin repensar el paradigma pluridimensional que suscita y estimula el sistema vigente ni sin sustituirlo a continuación por otros tiempos y por otros espacios, en concreto, por los otros tiempos y los otros espacios de nos-otras, las víctimas existenciales: “El método crítico consiste en colocarse en el espacio [y en el tiempo] (...) de los pobres, las víctimas, y desde allí, llevar a cabo la crítica de las patologías” (Dussel, 2007: p. 552).

La(s) Modernidad(es) comienza(n) a partir de la creación de su propia espacio-temporalidad, concretamente, “cuando el espacio y el tiempo se separan de la práctica vital y entre sí, y pueden ser teorizados como categorías de estrategia y acción mutuamente independientes” (Bauman, 2015/2000: p. 14). El tiempo y el espacio se abstraen de las corporalidades subjetivas y pasan al dominio de las matemáticas y la física, como evidencia la figura geométrica de una línea, sea esta espacial o temporal.

La línea dispone y compone qué se entiende por ‘espacio’. Con la línea se posibilita la diferenciación entre dos partes y, en consecuencia, se le da sentido al concepto de ‘espacio’ en Occidente. (...) La línea es trasladada a la idea de frontera (...) entre el adentro y el afuera, lo interno y lo externo, el aquí y el allá, el centro y la periferia (Herrera, 2018: p. 170).

Una relación de pares en la que Occidente prioriza los segundos términos: ‘adentro’, ‘interno’, ‘aquí’ y ‘Centro’, reservando para ellos la presencia del Ser. Esta delimitación del espacio que privilegia Occidente va acompañada de la paralela fragmentación del tiempo, ya que también una línea divide la existencia humana en una serie de fragmentos (horas, minutos, segundos) que trasladan la idea de frontera cuantificable a la dimensión temporal de la existencia humana: “Disociado el tiempo de los

acontecimientos humanos, se contribuye a la creencia en un mundo de secuencias matemáticamente mensurables: el mundo especial de la *ciencia*” (Sempere, 2009: p. 41). La dimensión existencial del tiempo queda jerarquizada entre el ya y el tarde, el ahora y el ayer, el progreso y el retraso. Una vez más, Occidente reserva el primer término de cada binomio (‘ya’, ‘ahora’, ‘progreso’) para la simultaneidad del Ser.

Las transformaciones del espacio y del tiempo

Las descorporizaciones del espacio y del tiempo permiten que Occidente imponga su comprensión de ambas categorías existenciales: el espacio y el tiempo son proyectados como sendas abstracciones fetichizadas ajenas a la ex-sistencia humana. La exportación de esa atalaya sin espacio ni tiempo tampoco tiene rostro (*nowhere-nowhen-nowho*); el paradigma impuesto que arrincona otros dónde y secciona otros cuándo termina ocultando a otros quién. De fondo, las abstracciones del espacio y del tiempo ocultan su universalización a imagen y semejanza del Hombre privilegiado, pues no en vano el tiempo y el espacio contemporáneos están fabricados con unas medidas temporal-productivas y espacial-urbanas de costuras heteropatriarcales, en las que las mujeres y los colectivos LGTBI (de lesbianas, bisexuales, gays, transexuales e intersexuales) junto con otras

alteridades existenciales no tienen ni tiempo ni tampoco espacio, resultando por tanto alejadas de la pluridimensionalidad existencial.

El aquí y el ahora (*hic et nunc*) son erigidos, respectivamente, como la presencia y la simultaneidad del Ser: son el espacio y el tiempo propios de la vida existencial que el Yo europeo consume desde el Centro en una sucesión de instantes acelerados. La transformación del tiempo y la transformación del espacio parten, consecuentemente, de la constatación de que la existencia humana no se da, no puede darse, en el vacío, sino en una pluridimensionalidad existencial de presencias y ausencias, de simultaneidades e intertemporalidades. Para abordar dichas transformaciones es necesario repensar previamente los límites existenciales de espacio y del tiempo.

En primer lugar, el espacio entendido como el lugar físico en cuyas coordenadas (altura, anchura y profundidad) se presentan los Seres. La transformación de este espacio presencial surge de su reflexión geoestratégica, a partir de un pensamiento que resignifique los espacios concretos y no los abstractos, es decir, a partir de una arqueología de los otros espacios que rescate las ausencias espacio-existenciales, “desde esa recuperación de las localidades y las historias particulares, (...) permitiendo articular un pensamiento no globocéntrico ni eurocéntrico, pero sí (...) pluriversal, orientado a responder los requerimientos de las particularidades” (Espiñera, 2010: p. 184).

Y en segundo lugar, el tiempo entendido como la finita duración existencial del Ser, cada vez más comprimida entre lo que ya no es y lo que todavía no es. El tiempo ha estado siempre vinculado a la existencia, ya fuera, con los griegos clásicos, como “‘imagen móvil de la eternidad’ (...), ‘lo que es’, siendo el ‘era’ y el ‘será’ el antes y el después” (Nkogo, 2015: p. 5); o desde el cristianismo, como “el sentido que ha trazado la línea recta que conduce al hombre desde su caída inicial hasta la Redención final” (Nkogo, 2015: p. 5). Este último tiempo lineal fue erigido en el existencial por antonomasia a partir del siglo XVII, y sobre todo del XVIII, mediante la sustitución de la fe por el desarrollo de la técnica moderna “La modernidad puede ser considerada el tiempo en que ser moderno es el valor supremo porque el tiempo es lineal y quien está a la cabeza del movimiento temporal está también ‘delante’, según los ilustrados, hacia lo mejor” (Vattimo, 2004/2003: p. 70).

Hay que recordar que, para nos-otras, las víctimas, el tiempo lineal del desarrollo genera ausencias y emergencias (Santos, 2003/2000). “La ideología del progreso es incapaz de establecer una relación que no sea instrumental entre injusticias pasadas y justicia presente, por eso puede plantearse la mejora del mundo sobre la producción industrial de víctimas” (Mate, 2018: p. 59).

En este caso, por tanto, la transformación tempo-existencial viene a través de la superación de la linealidad temporal, pero sin regresar a aquella ‘móvil eternidad’ griega, sino mediante una intertemporalidad, es decir, a partir de “la idea de que las sociedades están hechas de tiempos y temporalidades diferentes, y que las distintas culturas generan regímenes temporales distintos” (Santos, 2003/2000: p. 224).

No es aquí ni ahora, sino en otros espacios (ausencias existentes) y en otros tiempos (simultaneidades intertemporales) donde se tejen las vidas que también merecen ser vividas: “Solo a través de un nuevo espacio-tiempo será posible identificar y adoptar la riqueza inagotable del mundo. (...) Ese nuevo espacio-tiempo presupone otra razón” (Santos, 2005: p. 159). La transformación existencial precisa de espacios alterativos y de tiempos desacompañados:

Necesitamos deconstruir las nociones nihilistas e imperantes (extensas) del *Tiempo Único* lineal que progresa y del *Espacio Vacío* sentido. (...) Necesitamos deconstruir la metafísica elemental de la extensión ilimitada para poder comprender la complejidad de la diferencia, si queremos resistir al nihilismo y su violencia (Oñate, 2010: p. 375).

La abstracción universalizada del tiempo y del espacio salta hecha añicos desde los cuerpos finito de las víctimas, un des-velamiento que es corroborado incluso por la propia Ciencia, pues la teoría de la relatividad de Einstein revela la imposibilidad científica del espacio y del tiempo universales: “No habiendo simultaneidad universal, el tiempo y el espacio absolutos de Newton dejan de existir. Dos acontecimientos simultáneos en un sistema de referencia no son simultáneos en otro. (...) Las leyes de la física y de la geometría se basan en mediciones locales” (Santos, 2003/2000: p. 75).

La transformación de la velocidad

Como relación entre el espacio y el tiempo surge una tercera dimensión ex-sistencial humana, la velocidad, otra magnitud física de carácter vectorial. Su actualidad es incuestionable: la existencia de los seres humanos parece haber abandonado la extensión del espacio y la duración del tiempo en favor de la máxima velocidad posible, de la instantaneidad impaciente en la que no caben las esperas. El espacio y el tiempo pasan a un segundo plano como dimensiones existenciales y lo que importa es la velocidad: el tiempo se convierte “en un fastidio y una lata, un sufrimiento, un desaire a la libertad humana” (Bauman, 2015/2004: p. 141) e idéntica suerte parece correr el espacio, cada vez más comprimido

por la celeridad. Comprender el giro existencial que imprime la velocidad es clave para emprender una transformación humana:

A la velocidad correcta, es posible consumir toda la eternidad dentro del presente continuo de la vida terrenal. (...) El truco consiste en comprimir la eternidad para que pueda caber, entera, en el espacio temporal de una vida individual. El dilema planteado por una vida mortal en un universo inmortal ha sido finalmente resuelto (Bauman, 2006/2005: p. 17).

Otros espacios y otros tiempos son necesarios para que la celeridad sin frenos de emergencia no produzca ceguera ante la inercia de una velocidad que “solo tolera ideas que ya estaban en nosotros, o sensaciones y emociones que valgan en tanto no exijan mayor posicionamiento que ‘sentir’, ‘gustar’ o ‘disgustar’” (Zafra, 2017: p. 184). Cuando la mayor parte de la humanidad existe sometida a la máxima rapidez, la transformación pasa por rescatar, revalorizar y reestablecer la relación entre otros espacios y otros tiempos: los espacios de lo local y los tiempos de la lentitud, los espacios para el *otrismamiento* reflexivo y los tiempos para el reposo transformador, los espacios de los paisajes y los tiempos libres para la contemplación, los espacios para la experiencia estética y los tiempos de ocio descolonizado. “La colonización del placer en la modernidad occidental se dio a través de la industrialización del

ocio y de los tiempos libres, de las industrias culturales y de la ideología y práctica del consumismo” (Santos, 2003/2000: p. 84).

Precisamente la estética y el ocio juegan un papel relevante sobre el entramado pluridimensional de la ecuación ‘espacio/tiempo=velocidad’. Pero, como otros valores existenciales, la estética y el ocio se sirven hoy listos para ser consumidos. El debate entre el paisaje y el arte adquiere una especial notoriedad en la post-Modernidad, puesto que una de sus paradojas fundamentales, en el marco de la crisis de autenticidad, es la clara diferenciación entre la realidad y su simulacro, con la correspondiente celebración de la inautenticidad. En una existencia saturada de valores, el paisaje y el arte se han (des)organizado a partir de la movilidad de tanto de lo mirado como de quienes miran.

Los medios de transporte han creado las nuevas condiciones estético-existenciales contemporáneas, con repercusiones en la propia manera de mirar, pensar y ex-sistir de la humanidad. De una vida estática y contemplativa a otra desplazada por la percepción dinámica, en la que los sujetos reaprenden a posicionarse de manera estratégica y en perspectiva en el territorio. Y es que, la vivencia acelerada del paisaje distrae a medida que se impone la movilidad de los cuerpos activados por el traqueteo del ferrocarril, la circulación del automóvil y el planeamiento avión. La transformación en el ámbito estético pasa por generar formas

liberadoras de distracción y de descanso, por una estética y un arte imaginativos.

La vigente monetización de la dimensión ocio-existencial descansa, por su parte, en la maximización de los beneficios económicos de la velocidad. Se confirma así la comercialización de un ocio deshumanizante, una vez que “la industria del entretenimiento (...) desempeña un papel importante de pacificación social y de creación de consenso” (Jappe, 2011: p. 230) y que “todo contribuye a mantener al ser humano en una condición infantil” (Jappe, 2001: p. 233). En este ambiente humano de ocio consumible y domesticador, la existencia humana se convierte en una cosa tan dispersa y mezclada que apenas merece ese nombre. Cada individuo trata de buscar, inconscientemente más que por reflexión deliberada, situaciones en las cuales pueda vivir el mayor número de experiencias en el menor tiempo posible. La transformación en este sentido pasa por un *otrismamiento* reflexivo, por la concienciación de que los existenciales humanos no son posibles sin los otros.

Referencias

- BAUMAN, ZYGMUNT, *Vida líquida*, trad. Albino Santos (Barcelona, Paidós, 2006 [edición original 2005]).

- BAUMAN, ZYGMUNT, *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*, trad. Pablo Hermida (Barcelona, Paidós, 2015 [edición original 2004]).
- BAUMAN, ZYGMUNT, *Modernidad líquida*, trad. Mirta Rosenberg (México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2015 [edición original 2000]).
- DUSSEL, ENRIQUE, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica* (Madrid, Trotta, 2007).
- ESPÍÑEIRA, KEINA, *La opción descolonial del saber. ¿Analizar para transformar u horizontalidad entre transformación y análisis?*, en HERIBERTO CAIRO y RAMÓN GROSFUGUEL (eds.), *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa: un diálogo Europa-América Latina* (Madrid, IEPALA, 2010) 171-189.
- HERRERA, ERIKA, *El espacio, el tiempo y el racismo en las perspectivas decoloniales: apuntes para descolonizar los estudios sobre migración internacional*, “Interdisciplina”, Vol. 6 n° 16 (sep.-dic. 2018) 167-186, 170. Disponible en: <http://revistas.unam.mx/index.php/inter/article/view/65639>.
- JAPPE, ANSELM, *Crédito a muerte: la descomposición del capitalismo y sus críticos*, trad. Diego Luis Sanromán (Logroño, Pepitas de calabaza, 2011).

- MATE, REYES, *El tiempo, tribunal de la historia* (Madrid, Trotta, 2018).
- NKOGO, EUGENIO, *El concepto de tiempo entre Occidente y África*, “Revista de Filosofía Afro-Indo-Americana (FAIA)”, Vol. 4 nº 21 (feb. 2015) 1-29, 5. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5310115.pdf>.
- OÑATE, TERESA, *El retorno teológico-político de la inocencia (los hijos de Nietzsche II)* (Madrid, Dykinson, 2010).
- SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA, *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política*, trads. Antonio Barreto, et al (Madrid, Trotta, 2005).
- SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA: *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia*, trad. Joaquín Herrera (Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003 [edición original 2000]).
- SEMPERE, JOAQUIM, *Mejor con menos: necesidades, explosión consumista y crisis ecológica* (Barcelona, Crítica, 2009).
- VATTIMO, GIANNI, *Nihilismo y emancipación: ética, política, derecho*, trad. Carmen Revilla, ed. Santiago Zabala (Barcelona, Paidós Ibérica, 2004 [edición original 2003]).

- ZAFRA, REMEDIOS, *Redes y posverdad*, en VV.AA, *En la era de la posverdad: 14 ensayos* (Barcelona, Calambur, 2017) 181-192.