

MEDITERR- ÁNEO NE GRO

The
Black Mediterranean
Collective

CUERPOS,
FRONTERAS,
Y CIUDADANÍA



En la editorial Katakarak hemos decidido apostar por las licencias Creative Commons para los libros que publicamos. La utilización de esas licencias implica que los textos se pueden copiar y difundir libremente. Esa es la razón por la que has podido descargar este pdf, y lo puedes reenviar o imprimir de manera gratuita.

Este libro es una pequeña parte del acervo de la cultura libre, que se produce siempre de manera colectiva, por acumulación y como consecuencia de relaciones diversas. No ha sido fácil que nuestros libros tengan licencias Creative Commons y, por desgracia, no lo hemos conseguido con todos aunque sí con la gran mayoría del fondo de la editorial.

En el momento actual, las tecnologías permiten que la copia privada de archivos digitales se pueda realizar a coste cero, lo cual supone un gran avance para su difusión y para un acceso más democrático a la cultura. Sin embargo, esto no significa que la producción de estos textos no haya tenido costes: para que estos libros estén disponibles gratuitamente en formato digital ha sido necesario un duro trabajo y la inversión de dinero en la compra de derechos, traducción, diseño, maquetación y edición. Por ese motivo, te sugerimos que hagas una donación para poder seguir impulsando la producción de textos que luego sean libres.

The Black Mediterranean Collective

MEDITERRÁNEO NEGRO

Cuerpos, fronteras y ciudadanía

The Black Mediterranean Collective
MEDITERRÁNEO NEGRO
Cuerpos, fronteras y ciudadanía

Traducción: Elena Fernández-Renau Chozas

Título original: *Mediterráneo Negro. Cuerpos, fronteras y ciudadanía*

Autoría: Gabriele Proglio, Camilla Hawthorne, Ida Danewid, P. Khalil Saucier, Giuseppe Grimaldi, Angelica Pesarini, Timothy Raeymaekers, Giulia Grechi Vivian Gerrand

Licencia original: © Gabriele Proglio, Camilla Hawthorne, Ida Danewid, P. Khalil Saucier, Giuseppe Grimaldi, Angelica Pesarini, Timothy Raeymaekers, Giulia Grechi, Vivian Gerrand under exclusive license to Spring Nature Switzerland AG 2021

Traducción: Elena Fernández-Renau Chozas

Fotografía: Valla de Melilla. Fronterasur en Flickr

Diseño de portada: Koldo Atxaga Arnedo

Edición y maquetación: **Katakarak Liburuak**

Calle Mayor 54-56
31001 Iruñea-Pamplona
editorial@katakarak.net
www.katakarak.net
@katakarak54

Gobierno de Navarra  **Nafarroako Gobernua**



Lan honek Nafarroako Gobernuaren dirulaguntza bat izan du, Kultura eta Kirol Departamentuak egiten duen Argitalpenetarako Laguntzen deialdiaren bidez emana. / Esta obra ha contado con una subvención del Gobierno de Navarra concedida a través de la convocatoria de Ayudas a la Edición del Departamento de Cultura y Deporte



Este libro tiene una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional. Está permitido copiar, distribuir, ejecutar y exhibir libremente esta obra solo con fines no comerciales. No está permitido distribuir trabajos derivados basados en ella.

The CC 4.0 license is for the Spanish edition only, and it is translated and published by permission of the originating publisher UNIVERSITY OF NORTH CAROLINA PRESS.

ISBN: 978-84-16946-72-3

Depósito legal: NA-2677-2022

Impresión: Gráficas Alzate

ÍNDICE

PRÓLOGO (Cristina Lombardi-Diop)	15
INTRODUCCIÓN (Ida Danewid, Gabriele Proglío, Angelica Pesarini, Camilla Hawthorne, Timothy Raeymaekers, P. Khalil Saucier, Giulia Grechi y Vivian Gerrand)	23
PRIMERA PARTE	
FRONTERAS	45
1. Cuando el Mediterráneo «se volvió» negro: esperanzas de la diáspora y traumas (pos)coloniales (Angelica Pesarini)	47
2. Fanon en el Mediterráneo negro (Gabriele Proglío)	75
3. Herencia cultural colonial y representaciones encarnadas (Giulia Grechi)	105
SEGUNDA PARTE	
CUERPOS	123
4. <i>Carne Nera</i> (P. Khalil Saucier)	125
5. Territorios no permanentes: la crisis mediterránea y la (re)producción del sujeto negro (Timothy Raeymaekers)	145
6. «Estos muros tienen que caer»: el Mediterráneo negro y las políticas de abolición (Ida Danewid)	179
TERCERA PARTE	
CIUDADANÍA	207
7. <i>¿L'Italia Meticcia?</i> el Mediterráneo negro y las cartografías raciales de ciudadanía (Camilla Hawthorne)	209
8. Reimaginar la ciudadanía en el Mediterráneo negro: ¿del <i>ius sanguinis</i> al <i>ius soli</i> en la Italia contemporánea? (Vivian Gerrand)	245

9. Población italiana <i>habesha</i> : el Mediterráneo negro y la condición de segunda generación (Giuseppe Grimaldi).....	281
BIBLIOGRAFÍA.....	273





APUNTES SOBRE LAS PERSONAS COLABORADORAS

Ida Danewid es profesora de Género y Economía Política Internacional en la Universidad de Sussex.

Vivian Gerrand, doctora, es investigadora asociada en el Instituto Alfred Deakin para la Ciudadanía y la Globalización de la Universidad de Deakin.

Giulia Grechi, doctora, es catedrática de Antropología Cultural en la Academia de Bellas Artes de Brera, Milán, Italia.

Giuseppe Grimaldi, es investigador posdoctoral en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Verona. Es fundador de Frontiera Sud Aps, un proyecto sobre el vínculo entre la migración y el territorio en el sur de Italia.

Camilla Hawthorne, doctora, es catedrática colaboradora de Sociología y Estudios Críticos de la Raza y la Etnia en la Universidad de California de Santa Cruz.

Cristina Lombardi-Diop, doctora, es profesora titular de Lenguas y Literaturas Modernas y de Estudios de la Mujer y de Género en la Universidad de Loyola en Chicago.

Angelica Pesarini, doctora, es profesora internacional en la Universidad de Nueva York en Florencia.

Gabriele Proglío, doctor, es investigador asociado en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra.

Timothy Raeymaekers, doctor, es investigador permanente en el Departamento de Geografía de la Universidad de Zúrich.

P. Khalil Saucier, doctor, es catedrático en el Departamento de Estudios Africanos de la Universidad de Bucknell.

LISTA DE FIGURAS

Fig. 7.1 Un «oasis» de palmeras y plátanos en la Piazza del Duomo de Milán. (Foto de Gigliola Hawthorne).

Fig. 8.1 «Promover las buenas costumbres, abandonar las malas “compañías”. Estilos de vida correctos para la prevención de la esterilidad y la infertilidad». (Fuente: campaña del Ministerio de Salud del Gobierno italiano, publicación viral de Facebook, consultada por primera vez el 22 de septiembre de 2016).

Fig. 8.2 «¿Queréis más hijos? Reconoced a los que ya tenéis. La ciudadanía no tiene edad. Llevamos 24 años esperando». Campaña de ciudadanía *ius soli* de la segunda generación (G2) #reformcitizenshipnow. (Fuente: publicación viral de Facebook, consultada el 2 de septiembre de 2016).

Fig. 8.3 Tuit de Earvin Magic Johnson junto con Samuel L. Jackson en Forte dei Marmi, Toscana, 16 de agosto de 2017.

Fig. 8.4 «¡Vergüenza! #resources #boldrini #salvini». Versión retuiteada por Bottura del tuit de Johnson, 19 de agosto de 2017.

Fig. 8.5 La publicación de Johnson fue reapropiada y retuiteada como meme que rezaba: «Los recursos de Boldrini en Forte dei Marmi. Compran en Prada con nuestros 35€. ¡Compártelo si te parece indignante!». Twitter, 19 de agosto de 2017.

PRÓLOGO DESPUÉS DEL «MEDITERRÁNEO»¹

¿Qué es hoy el Mediterráneo: un mar estable o una frontera líquida, un puente o una barrera?

Iain Chambers, *Maritime Criticism and Theoretical Shipwrecks*

La mayoría de reflexiones sobre el Mediterráneo comienzan con una pregunta. En las relaciones inestables entre la superficie y las profundidades, la estructura y el proceso, la unidad y la pluralidad, el mar Mediterráneo a menudo se muestra como una paradoja, una «provocación epistemológica infinita» (Lahoud 2013, 83), un lugar de «entendimiento posrepresentacional» y de «profundidad crítica» que esquivo la definición (Chambers 2010, 679). Tomemos, por ejemplo, la paradoja del excepcional trabajo de Fernand Braudel.² Su metodología de la *longue durée*, aunque defiende un argumento a favor de «el Mediterráneo» como mar unitario, desmiente el hecho de que la verdadera unidad del mundo mediterráneo (si es que algo así ha existido alguna vez) se viera perturbada en tiempos medievales durante las cruzadas y de nuevo a finales del siglo XVI, con el surgimiento de la trata esclavista. Lo que la destruyó fue la posterior consolidación del Estado nación europeo y su consiguiente imperialismo en el siglo XIX. Como escribe en tiempos de la reconstrucción posbélica de Europa y su nuevo orden, Braudel reconoce solo de forma marginal el papel fundamental del Mediterráneo como puerta

1 En esta sección, utilizo el concepto de «el Mediterráneo» entre comillas para señalar una categoría analítica en lugar de la idea geográfica del mar.

2 Fernand Braudel, *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen a l'époque de Philippe II* [edición en castellano: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Madrid, S.L. Fondo de Cultura Económica de España, 2001], volúmenes I y II.

de entrada para la participación de Europa en la trata esclavista transatlántica. En su obra completa, que abarca más de 1300 páginas, Braudel indexa el término «esclavos» en solo uno de estos folios, en el que se limita a hacer referencia a la esclavitud en el Mediterráneo occidental y oriental como «un curioso apego al pasado». (Braudel 1995, 754) Sin embargo, unas líneas después, apunta que «la esclavitud fue un rasgo estructural de la sociedad mediterránea» (Braudel 1995, 755) y no exclusiva del Atlántico y del Nuevo Mundo. Tras esta afirmación, no vuelve a mencionar la esclavitud. Atendiendo a la coherencia de las estructuras internas y a la integridad de la historia natural, su planteamiento a vista de pájaro de la cuenca mediterránea rastrea el desvanecimiento paulatino de la línea de palmeras, los viñedos y los olivos, cartografiando la discontinuidad ecológica a expensas de la movilidad humana. Para Braudel, África comienza cuando aparece la arena.

El Mediterráneo negro adopta una perspectiva diferente al sumergirse en la profundidad del mar, se preocupa por sus fuerzas soterradas de terror y violencia racial. De este modo, disipa toda ilusión de ahistoricidad estructural. Al hacer que el Mediterráneo sea negro comienzan a surgir algunas respuestas tanto a la visión unitaria como a la imagen caleidoscópica del mar poscolonial como indescifrable, fragmentado, fluido y plural. Como nos recuerda Michael Herzfeld, «el Mediterráneo» como categoría unitaria a menudo le ha servido al imperialismo cultural beligerante. Basta mencionar los intentos fascistas y protofascistas de revitalizar el concepto de *Mare Nostrum*. Si se traduce a un dispositivo heurístico, se convierte en una máquina de creación de estereotipos.³ Cuando los contactos y los conflictos se sitúan en la superficie (como las economías mercantiles locales, el choque entre el cristianismo y el islam o la piratería y la esclavitud en el periodo posclásico), la visión utópica de un único Mediterráneo desaparece al identificar muchos Mediterráneos, como sugiere David Abulafia. El comercio, para Abulafia, es lo que, compara-

3 Las estereotípicas categorías mediterráneas de «honor» y «vergüenza» siguen funcionando como una serie de autorrepresentaciones en el sur de Europa, como indica con acierto Herzfeld. Yo añadiría que categorías como «honor» y «vergüenza», por ejemplo, perpetúan las jerarquías de género en Italia, donde el «honor» masculino es una de las estructuras emocionales escondidas tras la elevada cifra de feminicidios. Véase Herzfeld 2005.

tivamente, comparten todos los «mares rodeados de tierra». El comercio es lo que hace que el paradigma del Mediterráneo sea extensible a otras partes del mundo (el desierto del Sáhara mediterráneo, el Atlántico mediterráneo, el Caribe transoceánico, el Mediterráneo japonés, el océano Índico). El modelo estructural de Abulafia de «Mediterráneo» lo interpreta como «un espacio vacío entre tierras [...] en el que las aguas crean vínculos entre distintas economías, culturas y religiones» (Abulafia 2005, 65). Su trabajo plantea nuevas perspectivas geográficas, aunque no aprovecha la ocasión para identificar el vínculo común extraestructural (si se trata del comercio, ¿de qué tipo de comercio global se trata?) que conecta estos distintos sistemas de movilidad económica y social. Esta es la falacia inherente al modelo preponderante en los estudios mediterráneos clásicos que interpreta la cuenca como mar unitario. Se trata de desvincular el Mediterráneo de la explotación capitalista y de las infraestructuras que la acompañan, aquellas que utilizaron mano de obra racializada en régimen de servidumbre, que restringieron la movilidad de personas negras, que encarcelaron a personas racializadas en centros y campos de detención negándoles los derechos de vivienda y ciudadanía; como ha sucedido en otros sistemas de conectividad marítima u oceánica, y como sigue pasando en el Mediterráneo contemporáneo. Lejos de ser «excepcional», la proliferación de las fronteras, desde Tijuana a El Paso, desde Malta a Lampedusa, desde Biha a Idomeni, pone de manifiesto un mecanismo de repetición de las operaciones del capitalismo racial.

El Mediterráneo negro trabaja a contracorriente de las descripciones previas de este «mar en medio de la tierra» particular. Al historizar el Mediterráneo como *mare nero*, esta obra aprovecha la metodología de la *long durée* y reconoce que las formas contemporáneas de violencia contra personas negras migrantes y refugiadas se corresponden con la vigencia de l sometimiento racial en el sur de Europa. El papel histórico de Italia en el origen de la trata esclavista atlántica es solo una de las muchas conexiones entre el Mediterráneo negro y el Atlántico negro.⁴ Los

4 Una serie de novelas publicadas en italiano de autoría africana describen el movimiento hacia el norte desde la región subsahariana y el norte de África a través del Mediterráneo como un nuevo pasaje del medio. La aparición de espíritus ancestrales en estas obras indica la presencia de la vida después de la muerte tras la esclavitud y

«fuertes vínculos causales» (Davis 2000, 459) entre el sistema de esclavitud atlántico y el Renacimiento italiano, que empleaba a población negra esclavizada para el cultivo y el procesamiento del azúcar de caña y la producción de azúcar en la Sicilia y la Andalucía del medievo tardío, tenían sus raíces en los reinos medievales del sur de Europa, en las colonias esclavistas al este del Mediterráneo y en las costas del mar Negro (Blackburn 1997). Cuando los habitantes del Mediterráneo se visibilizan como negros, la trayectoria histórica del mar se ve perforada y marcada, como plantea Iain Chambers, «por la esclavitud, los ahogamientos, la brutalidad y las vidas destrozadas de la feroz migración actual» (Chambers 2010, 681). El auge de la modernidad europea y la formación ontológica de la humanidad surge apoyándose en la narrativa (y en los mitos, fantasías e imaginarios) de la inhumanidad de los sujetos negros, lo que Achille Mbembe define como «la conciencia occidental de la negritud» (Mbembe 2017, 28).

Esta obra en su conjunto funciona, por tanto, como un punto de inflexión en nuestro pensamiento crítico sobre la migración, las fronteras, la raza, el poscolonialismo y la antinegritud. Su planteamiento transhistórico e interdisciplinar ante estas áreas de investigación desplaza el enfoque crítico de las contingencias de las fronteras nacionales europeas y de la especificidad histórica de las relaciones unilaterales coloniales y poscoloniales. Al señalar la necesidad de «descolonizar el Mediterráneo» (Proglío 2016) como un espacio geopolítico y cultural mayor que abarque no solo sus orillas meridional y septentrional, sino también el África subsahariana, esta obra invierte la trayectoria epistemológica de las investigaciones poscoloniales. En lugar de rastrear los efectos persistentes de la historia racial europea en el presente mediterráneo, sitúa el Mediterráneo contemporáneo «en la línea» (Sharpe 2016) de la vida más allá de la esclavitud como «un pasado que no es pasado» (Sharpe, 2016, 13) y una práctica cuyas modalidades sobreviven en el desprecio de la vida diaspórica negra en el sur de Europa. Demuestra que el Mediterráneo representa una «crisis» que no es un estado de excepción, como reclaman repetidamente las interpretaciones biopolíticas del

su circularidad temporal. Véase Lombardi-Diop 2008.

mar, sino un estado de repetición del sometimiento de la vida negra a través los mismos mecanismos ya conocidos: aparatos de vigilancia transfronterizos, confinamiento, cautividad, desplazamientos forzados, trabajo forzado, mercado esclavista y deshumanización. La separación entre la negritud y la herencia del humanismo europeo precede a la violencia material contra los cuerpos negros. Como contrapartida, las respuestas inherentes a este dilema son también las mismas: fugitividad, insomnio, problemas de ciudadanía y de arraigo, transfiguración cultural y subjetividad política.

Después del Atlántico negro

«El Mediterráneo negro es un punto de producción de conocimientos negros, de resistencia negra y de posibilidades de nueva conciencia». SA Smythe «The Black Mediterranean and the Politics of the Imagination» (El Mediterráneo negro y la política de la imaginación).

En su analogía con el Atlántico negro, el Mediterráneo negro como marco de análisis no va tanto de paradigmas nacionales y de migración, como de nuevas filiaciones transnacionales, de la expansión del capital transnacional y de la existencia diaspórica negra en el Mediterráneo. Como marco diaspórico, el *Mediterráneo negro* permite que las voces académicas recopiladas en esta obra redirijan nuestra atención crítica a las formas de afirmación y de resistencia de la vida negra, abordando la respuesta a la violencia sistémica y representacional que afecta a las personas negras en el sur de Europa. Tras la estela del Atlántico negro, esta obra explora la cuestión de una doble conciencia, un elemento que también fue central en el trabajo de Gilroy. Sin embargo, a diferencia del giro hacia los estudios culturales que provocó *The Black Atlantic* (Gilroy 1993), a quienes aquí escriben les interesa menos la producción literaria, artística y cultural y más la configuración de las prácticas cotidianas, las historias vitales, las fugas, la antinegritud y las redes de solidaridad que se movilizan por los derechos civiles. Al menos dos de los capítulos cuestionan la paradoja de la población negra en tanto que perteneciente y al mismo tiempo excluida de la sociedad italiana, a la vez que exploran las implicaciones políticas y culturales de lo que significa ser una persona italiana negra y europea negra. Los

estudios diaspóricos en el marco transatlántico han mostrado escaso interés por cómo han afectado los fundamentos raciales de los patrones migratorios italianos a la población italiana negra y no blanca. La palabra «raza» suele hacer referencia al tratamiento diferenciado que recibe la población migrante del sur de Italia en Estados Unidos; sin embargo, generalmente no logra conectar esas formas de trabajo forzado con la expansión global del capitalismo racial.⁵ Aunque algunas voces académicas en Italia han explorado cómo la raza ha definido la blanquitud, la mediterraneidad y la italianidad —aunque no exhaustivamente, sin duda de forma productiva— aquí la cuestión se invierte: ¿cuál es el lugar de la negritud dentro de Italia y qué pasa cuando la negritud y la ciudadanía se consideran mutuamente excluyentes? ¿Qué debemos hacer con la idea del carácter híbrido del Mediterráneo (*meticciano*) cuando se evoca para neutralizar la negritud? Este planteamiento reconecta las luchas políticas de la población negra en Europa a espacios diaspóricos de lucha internacional como *Baobab Experience* en Italia, *#HungerForFreedom* en Reino Unido, el partido *Parti des Indigènes de la République* (PIR) francés o el movimiento *Black Lives Matter* de Reino Unido. Además, al hacer balance de la prolongada inercia de las políticas antirracistas de izquierdas en su incapacidad de entender la movilización africana como una lucha política propia de Italia, esta obra aborda específicamente la connivencia entre el sistema de *caporalati* (reclutamiento ilegal de mano de obra) tanto africano como italiano en las tierras agrícolas meridionales y sus vínculos con la representación política e institucional en detrimento de espacios políticos verdaderamente híbridos para la militancia negra en el sur de Italia.

¿Por qué es necesario este libro hoy? A la contra de las típicas reticencias a abordar la crisis «humanitaria» del Mediterráneo como crisis racial más allá de las fronteras de las naciones y a reconocer las luchas antirracistas de la población refugiada y migrante a nivel diaspórico, ontológico y transhistórico, esta

5 El trabajo seminal de Donna Gabaccia sobre las diásporas globales de Italia menciona el sistema de reclutamiento ilegal de mano de obra de finales de la década de 1890, desarrollado en el Nuevo Mundo y administrado por la población italiana, como una forma de trabajo forzoso en una nueva economía de trabajo global y lo sitúa en un continuo entre la esclavitud y el trabajo libre. Véase Gabaccia 2000.

obra moviliza el potencial político de una nueva clase de activismo académico. Quienes la firman representan a una nueva generación de investigadores, en la que encontramos muchos ejemplos de experiencias en primera persona y de historias familiares de migración y desarraigo; personas geográficamente dispersas entre Europa y Estados Unidos, formadas en disciplinas indisciplinadas y contaminadas, como son la geografía cultural, la antropología cultural, las relaciones internacionales, la historia cultural, la historia social o la teoría crítica de la raza. Se trata de un esfuerzo verdaderamente colaborativo de un conjunto de subjetividades, muchas de ellas activistas, que alzan la voz en la arena pública, se manifiestan, movilizan, cuestionan e inauguran un momento realmente emocionante para los estudios emancipatorios dentro y fuera de Italia.

Cristina Lombardi-Diop

INTRODUCCIÓN

Una vez más el Mediterráneo se enfrenta a una crisis de representación importante. A menudo, la historiografía moderna se ha caracterizado por hacer interpretaciones esencializadas, una suerte de «mediterraneísmo» (Herzfeld 2005) que sigue reproduciendo un vínculo necesario entre las geografías físicas del Mediterráneo y su trayectoria histórico-cultural, supuestamente singular. Aunque proceden de distintas perspectivas, estas narrativas comparten una visión cartográfica implícita del espacio mediterráneo, que reproduce su compleja topografía en un marco epistemológico y una gestión política únicos y unitarios (Chambers 2008; Giaccara y Minca 2010). En la era contemporánea, un objeto central de ese marco epistemológico es la persona negra migrante africana. Como si flotaran en sus aguas para alcanzar las topografías más estables de la Europa continental, las personas migrantes negras (categorizadas unilateralmente como refugiadas, demandantes de asilo o desplazadas) simbolizan cada vez más la inestabilidad y la inseguridad de un espacio que en su día la historiografía describió con una certeza exotizante y esencializadora.

Hoy parece que dos metáforas dominan este estereotipo: una que describe a la persona migrante africana esencialmente como víctima de fuerzas poderosas que no puede controlar; y otra que describe a ese mismo sujeto básicamente como amenaza criminal y violento invasor. Un ejemplo ilustrativo de la fuerza de esta última han sido las políticas de fronteras cerradas, iniciadas durante el llamado «largo verano de la migración» de 2015. Tras el rápido cierre de Mare Nostrum, una operación hu-

manitaria que salvó miles de vidas, el régimen fronterizo cada vez más represivo del Mediterráneo repelió a la población migrante hacia otras rutas a través de los Balcanes. Muros y vallas se erigieron rápidamente en las fronteras eslovenas, croatas y austriacas para rechazar a la población migrante negra que buscaba protección. Por toda Europa, una retórica cada vez más xenófoba acompañaba una paulatina militarización de las fronteras y una reafirmación de la soberanía territorial nacional. En Italia, el exministro del Interior Marco Minniti, así como su sucesor Matteo Salvini, han logrado un sorprendente consenso electoral al explotar la llamada «crisis de los refugiados» dando especial relevancia a la «emergencia» de la migración africana negra. Como hicieron sus homólogos en Austria, Hungría y Polonia, ambos han instrumentalizado conscientemente el tropo de la invasión africana para impulsar medidas políticas excepcionales que infringen gravemente los derechos humanos más básicos (entre otras, financiar directamente a la guardia fronteriza libia que abusa descaradamente de la situación de las personas migrantes) y que han reducido dramáticamente las posibilidades de obtener asilo político al otro lado de las aguas mediterráneas. Igual que otros «hombres de Estado fuertes» surgidos en esta época de crisis capitalista (Monbiot 2019), el objetivo principal de estos líderes populistas es aprovecharse de la inestabilidad para apartar la atención del electorado de la desigualdad estructural y animar a la población a culpar a las personas migrantes de sus apuros cotidianos.

Un potente ejemplo de la primera de las metáforas ha sido la respuesta humanitaria, surgida como reacción al auge populista del neofascismo en las políticas migratorias contemporáneas en el Mediterráneo. Apelando a la primacía de la ley del mar, así como a los derechos humanos universales para proteger a las víctimas de la represión nacionalista, durante estos últimos años se ha definido poco a poco un movimiento de desobediencia civil. Los barcos de rescate que navegan en ayuda de estas personas migrantes que siguen enfrentándose a situaciones de alto riesgo para su vida. Un buen ejemplo de esta nueva tendencia ha sido el apoyo de la opinión pública a la desobediencia de Carola Rackete, capitana de barco alemana que recogió a 53 personas migrantes en el Mediterráneo a pocas millas de la orilla libia para ponerlas

a salvo. En junio de 2019, tras rechazar el ofrecimiento de las autoridades libias para que atracara en Trípoli, dadas las horribles condiciones de derechos humanos del país, su embarcación *Sea Watch 3* avanzó decidida hacia Lampedusa. Tras la negativa del ministro del Interior Salvini de abrir los puertos italianos, decidió saltarse la prohibición. Fue detenida por la policía, acusada, aunque después absuelta, de facilitar la migración ilegal.

Pese a que ambos estereotipos son diametralmente opuestos en términos ideológicos, ambos comparten un sesgo eurocéntrico. Al reproducir sujetos que básicamente no tienen voz, en cuyo nombre se habla y de quienes se habla, esta mirada reproduce además las condiciones de su exclusión de los marcos dominantes del discurso sobre los derechos humanos, el asilo político y la ciudadanía territorial. Puede que estos paralelismos resulten anómalos para algunos lectores; para quienes escriben estas líneas, no es así. Por el contrario, argumentamos que el marco contemporáneo de la crisis mediterránea está sujeto a una mirada europea, historizadora, blanca y predominantemente masculina, que sigue definiendo a los otros excluidos bien como «sujetos de caridad» o como «huéspedes no invitados» cuyas historias y trayectorias quedan consecuentemente borradas (Saucier y Woods 2014; Danewid 2017). En nuestra opinión, y en la de muchas más personas que no aparecen en este libro, lo que sucede hoy en día en el Mediterráneo es, en parte, constitutivo de una crisis sin precedentes, no humanitaria ni de soberanía territorial, sino de eurocentrismo. A pesar de que la migración sigue siendo, de hecho, un fenómeno complejo y dinámico en el que las rutas, los países de origen y de tránsito, las trayectorias y la movilidad no dejan de cambiar, la negritud del Mediterráneo como intersección topológica de conflictos, trayectorias y jerarquías se hace cada vez más visible a través de las voces silenciadas de quienes se atreven a hablar por sí mismos. La antinegritud no solo sirve para hacer frente a estas subjetividades emergentes; sino que sigue fijando los derechos de ciudadanía y pertenencia a un marco legislativo e ideológico dominante, europeo y blanco.

En confrontación explícita con esta perspectiva blanca cosificadora de quien observa con cierta distancia —ya sea desde el cuidado o desde la protección—, quienes escriben esta obra comparten el deseo de dar espacio a un relato alternativo, que

desintegre esta mirada blanca y al mismo tiempo, esperamos, pueda plantear un contexto para una política negra que reclame el espacio mediterráneo.

Tanto en los marcos humanitarios como en los de la derecha actual, la negritud, la mayoría de las veces sigue funcionando como símbolo, metáfora y tropo, ya sea de la criminalidad y la violencia o del victimismo y la misericordia inofensiva; de manera muy similar al «salvaje» colonial en el imaginario político europeo. En el contexto de la migración mediterránea contemporánea, estos tropos están cada vez más presentes en la transformación de las políticas fronterizas. No sorprende que el «largo verano de la migración» se haya vinculado muchas veces a una suerte de drama sofocleo, en el que las leyes de la humanidad se enfrentan a las del gobierno soberano y despótico (Raeymaekers 2014). Según el espectro ideológico, el despotismo nacionalista o la protección humanitaria se turnan para sustituir las voces y las presencias de a quienes cuidan o de quienes se protegen. Esta tipología de cuento sitúa al sujeto en el interior del discurso hegemónico del clasicismo y tiene varias repercusiones en la condición poscolonial. En concreto, en la posición de quienes actúan para posicionar a esos sujetos: mujeres, hombres, personas blancas, europeas, de clase media, que actúan para proteger a la ciudadanía amenazada por las personas migrantes o para ayudar a estas últimas. Esta categoría de sujetos «en cuyo nombre se habla» reproduce una potente epistemología forense que, al mismo tiempo, desplaza el punto de vista de quienes viven y reemplaza el recuerdo de quienes mueren.⁶

En resumen, en este libro defendemos que el Mediterráneo sigue mostrando distintos tonos de blanco, si es que el blanco es el color de la hegemonía y la normatividad. Dentro de la epistemología dominante, de mirada eurocéntrica, este Medi-

6 Otro ejemplo ilustrativo de esta mirada forense ha sido la restauración artística del buque naufragado a cargo del artista suizo Christoph Büchel. La nave, que se hundió el 18 de abril de 2018 frente a la isla de Lampedusa, contenía 452 cuerpos sin vida, en ese barco murieron un total de más de 900 personas, solo sobrevivieron 28 personas migrantes. Christoph Büchel, conocido por sus provocativas instalaciones en torno a cuestiones migratorias, izó el oxidado navío en un remolque de carga justo a tiempo para la inauguración de la Bienal de Venecia el 11 de mayo de 2019, donde pretendía servir como memorial de las muertes migrantes. Mientras tanto, un equipo de investigación forense ha seguido desenterrando los restos humanos. Tras varios años de investigación, solo se ha identificado a dos jóvenes mauritanos.

terráneo blanco recuerda al marco teórico propuesto por Gayatri Chakravorty Spivak, quien escribió sobre el caso del *satí* y la mujer india que no puede hablar por verse silenciada tanto por el patriarcado como por el colonialismo (Spivak 1988). De acuerdo con la reflexión de Spivak, se trata de sujetos subalternos y no pueden hablar y, en algunos casos se actúa con ellos como ventrílocuos, es decir, se habla en su nombre. La cuestión de la representación, o más bien de la representatividad, revela los poderes y sus tipologías de acción para producir el espacio social. En este sentido, el Mediterráneo se puede interpretar como una red compleja, densa y profunda de narrativas intercaladas e interconectadas. Desenredar esta madeja exige cuidado y precisión en el proceso de deconstrucción, prestando atención a cada archivo movilizado en la producción de una discursividad (imagen, imaginario, representación visual), así como a su uso para lograr objetivos concretos según las posiciones y objetivos de los sujetos hablantes. Además, es importante tener en cuenta que quien investiga siempre «trabaja a contraluz», es decir, la representación es el resultado del proceso narrativo basado en el conocimiento y el poder que hace visible una determinada visión del mundo. Quien es representado aparece con una máscara y se anula su posibilidad de ser: la entidad subalterna no puede hablar porque está encapsulada en una palabra —su significado y prácticas asociadas de dominio— en una imagen o en una visión del mundo. Deconstruir una representación no se puede separar de una interpretación política del acto de nombrar. En este sentido, «trabajar a contraluz» significa ser consciente de que delante y detrás de la representación puede haber formas de resistencia por parte del mismo sujeto que es representado. De acuerdo con esta afirmación, el Mediterráneo negro no es solo un lugar físico que excede el espacio geográfico del mar (Proglio 2018) y tiene que ver con el hecho de formar parte de una diáspora, sino que es una práctica de descentralización de la mirada y producción de conocimiento que va de la representación a la resistencia. Esta práctica se opone a una geografía de poder canonizada y uniforme. Es una práctica de investigación mediante la cual la continuidad cronológica de la historia se interrumpe con historias personales y colectivas, que no se han escrito ni se han pronunciado, sobre luchas contra los poderes coloniales,

nacionales, europeos, patriarcales y blancos. Es una práctica de escrutinio de archivos más allá de su organización y formas de funcionamiento, que parte de la fuente histórica para prestar atención a supuestos silencios o a lo que aún no se ha dicho.

El Mediterráneo negro

Inspirado por las teorías de Robert Farris Thompson (1984/2010) y Paul Gilroy (1993) sobre el Atlántico negro, el Mediterráneo negro captura la larga historia de la subordinación y la resistencia racial en la región mediterránea. En algunos de los primeros textos que abordaban el Mediterráneo negro, académicos como Cedric Robinson (1983/2005) y Robin D. G. Kelley (2005) entendieron el Mediterráneo como un prerrequisito para el capitalismo racial moderno y como un lugar para la reproducción constante de regímenes de racialización y subjetividades negras. La historia reconoce desde hace tiempo el mar Mediterráneo como un espacio único, que pone en contacto directo a tres continentes y que facilita densas redes de intercambio intercultural, comercio y movilidad desde la antigüedad (Abulafia 2011; Diop 1989; Braudel 1949/1995; Broodbank 2013; Chambers 2008; Horden y Purcell 2000). Sin embargo, aunque conocen esta historia profunda de transculturación (Pratt 1992/2008), quienes estudian el Mediterráneo negro cuestionan la idealización del Mediterráneo como espacio de intercambio agradable y de carácter híbrido sin restricciones, y señalan su historia habitualmente ignorada de violencia racial y sus réplicas contemporáneas (Giaccara y Minca 2010; Harris 2005; Lahoud 2013).

Como enfoque, el Mediterráneo negro aborda el mar Mediterráneo como un espacio de múltiples movilidades, atravesado por varias fronteras y tecnologías fronterizas y que abarca tanto el legado colonial como los escenarios poscoloniales. En esta obra, utilizamos el Mediterráneo negro como marco para abordar el papel de la «línea de color» (Du Bois 1903/2007) a la hora de definir diferentes formas de exclusión e inclusión a lo largo de las muchas costas del Mediterráneo. En otras palabras, la negritud está conectada a los instrumentos simbólicos y discursivos de una sociedad cautiva, además de los instrumentos físicos que se usan para controlar a la población negra. Esto genera una mayor impunidad, al amparo de la ley y del marco legislativo,

para controlar la línea de color. De forma más concreta, a veces exploramos las formas en que la antinegritud es inherente a la producción y la creación de legislación y jurisprudencia, a pesar de los avances legales en ciertos ámbitos de la vida. Las formas perfeccionadas de vigilancia posracial se han convertido en una necesidad jurídica, las construcciones jurídicas ayudan a estructurar las dinámicas modernas de legalidad y de criterios de referencia que, a su vez, ayudan a mantener y fortalecer la coherencia y la vigencia material de la negritud como una falta, como una negación: es decir, la negritud como algo criminal. En este sentido el poder policial es tanto estructural como cultural. Esta intervención se apoya en el trabajo de los estudios críticos sobre las fronteras y la migración en Europa (véase, por ejemplo, De Genova 2017; Jones 2016; Mezzadra y Neilson 2013), a los que también da respuesta; unos estudios académicos que han generado ideas oportunas y políticamente urgentes sobre las relaciones entre la exclusión, el capitalismo y los distintos regímenes de movilidad de toda la región mediterránea. Sin embargo, gran parte de ese trabajo ha mostrado una tendencia a omitir un análisis más sistemático del racismo y la antinegritud como elementos *integrales* de las dinámicas de migración, exclusión e incorporación diferenciada transmediterráneas.

Por lo tanto, este trabajo se propone repensar la crisis migratoria europea contemporánea en el Mediterráneo central poniendo deliberadamente en primer plano cuestiones de raza y negritud. La cruda realidad material de la vida y la muerte negra a lo largo y ancho del Mediterráneo exigen tal planteamiento. Una parte significativa de las personas migrantes, refugiadas y demandantes de asilo que intentan entrar en Europa a través de la ruta del Mediterráneo central parten de sus países de origen en el África subsahariana.⁷ Además, las personas negras migrantes sufren niveles inconmensurables de violencia, abuso y peligro en cada etapa de sus viajes, incluida su llegada a Europa. Y finalmente, la extrema derecha europea utiliza sistemáticamente en su discurso la figura de la persona negra refugiada (más que ningún otro grupo de población migrante) como representación de

7 Véase <https://data2.unhcr.org/en/situations/mediterranean/location/5205> para obtener más información.

las «amenazas» de invasión, contaminación racial y sustitución étnica.

Como apuntábamos antes, *Atlántico negro* de Paul Gilroy [1993] sirve como punto de referencia teórico para este proyecto y además representa la obligación de identificar las condiciones concretas de la diáspora negra en el Mediterráneo, un espacio definido por profundas historias de colonialismo, esclavitud y migraciones entre África y Europa. Gilroy defiende que el Atlántico negro consistía en una «contracultura de la modernidad» construida sobre el hito fundacional del comercio esclavista transatlántico, cuestionando así las pretensiones raciales del absolutismo étnico euroamericano. De manera similar, el Mediterráneo negro puede generar un nuevo relato de la «europeidad», al situar las cuestiones de la raza y la negritud en el centro de la región que siempre se ha tomado como la «cuna» de la civilización europea. El Mediterráneo negro señala la *longue durée* de la negritud en Europa que, como sostiene Stephen Small (2018), supone la presencia física de personas afrodescendientes en Europa, diferentes formas de «pensamiento racial y racista» y la intangible presencia cultural negra (habitualmente utilizada por la población europea para reforzar los estereotipos de la barbarie africana y la inferioridad negra).

Al mismo tiempo, nos esforzamos por no equiparar el Mediterráneo negro con el Atlántico negro y por no superponer acríticamente las historias y los marcos de racialización del Atlántico negro en el Mediterráneo. Después de todo, la crisis contemporánea de personas refugiadas en el Mediterráneo no es idéntica al comercio de esclavos. En el Mediterráneo existen historias y legados coloniales distintos y las políticas de la negritud en Europa suelen articularse de forma diferente que en América (véase Hine et al. 2009). Sin embargo, somos conscientes de que la esclavitud racial ha dejado una marca indeleble en la historia y en la estructura de (no) reconocimiento de quienes están invitados oficialmente y legalmente a la convivencia fraternal de la humanidad, y quienes no reciben esa invitación. Es decir, el archivo legal de la esclavitud racial arroja luz, aunque no lo aclara todo, sobre la distinción entre negritud y humanidad a nivel global.⁸

8 Véase, por ejemplo, Charles Mills, *The Racial Contract*. Cornell University Press, 2014;

Como planteaba Stuart Hall, no existe un único racismo en general, sino múltiples *racismos* (Hall 1986), y la diáspora negra no se caracteriza tanto por su uniformidad como por su heterogeneidad y diversidad (Hall 1990). Por lo tanto, el Mediterráneo negro ofrece la oportunidad de traducir para nuestro territorio los planteamientos norteamericanos para el estudio de la negritud (Wright 2015). No obstante, pese a que situamos nuestro análisis en la especificidad histórica y geográfica, también admitimos que el Mediterráneo no es excepcional; muy al contrario, no deja de estar conectado a las escalas de racismo antinegro globales e histórico-mundiales. Al fin y al cabo, es la violencia colectiva del racismo (una «conversión letal de diferencias en jerarquías que rige las relaciones dentro de los territorios políticos soberanos del planeta y entre ellos» [Gilmore 2002]) lo que genera la realidad objetiva eternamente cambiante de la «raza» (véase Viswewaran 2010) a través de distintos contextos históricos y políticos.

En esta obra también empleamos «Mediterráneo negro» como forma de enfatizar la resistencia negra. En lugar de hablar de subalternidad y del papel del poder a la hora de controlar los cuerpos y la movilidad por todo el Mediterráneo, nos interesa documentar las formas de resistencia. En este sentido, el Mediterráneo negro se muestra como un mar de geografía incierta y continuamente cambiante, que no se corresponde con la que producen las divisiones de los Estados nación y las formas de organización espacial de la supuesta centralidad de Europa. De hecho, perder los puntos de referencia de una brújula que está siempre orientada al norte, significa observar cómo las resistencias ante la hegemonía están estrictamente conectadas con la producción de conocimiento, que se da sin respetar orden del discurso (por tomar la fórmula acuñada por Michel Foucault [1971]).

Así, el Mediterráneo negro revela una geografía transnacional a partir de aquellas personas negras que experimentaron, de forma directa o indirecta, distintos tipos de violencias basadas en el proceso de denominación; a través del archivo colonial (Stoler

Sylvia Wynter, S., *Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument*. *CR: The New Centennial Review* 3, 3 (2003), pp. 257-337. Véase también DuBois.

2010; Wekker 2016), con su taxonomía, categorías, representaciones y prácticas. Formas de resistencia y resiliencia, prácticas estratégicas de camuflaje y alteración del yo para alcanzar un objetivo: cruzar la frontera o eludir dispositivos de ciudadanía que producen al mismo tiempo exclusión e inclusión diferenciada; todas ellas forman parte del Mediterráneo negro. En este sentido, se puede hablar de lo negro del mar en los términos que Edouard Glissant teorizó como el «derecho a la opacidad» (2009), o como cuerpos fuera de lugar (Puwar 2004), con subjetividades capaces de superar la norma, transgredir el rol de las dicotomías e inventar formas de beneficiarse de las posiciones impuestas.

Por último, el Mediterráneo negro representa una poderosa exigencia ético-política. En lo que respecta al papel de la memoria, el Mediterráneo negro funciona como un archivo donde recopilar, compartir y volver a poner al día las enseñanzas de los intentos exitosos y frustrados de violar, transgredir y desobedecer las normas, tanto la ley como las convenciones sociales, éticas y morales. Al mismo tiempo, este archivo de la memoria nos recuerda historias pasadas —como aquellas de colonialismo y esclavitud— con las que dibujar las raíces comunes de sujetos que han sufrido un desplazamiento geográfico, cultural y emocional. Así, desde un punto de vista histórico, el Mediterráneo negro evoca una conceptualización del tiempo que no solo es lineal, circular o continua: de hecho, hace evidente cómo la producción de conocimiento histórico se basa en una idea canonizada del tiempo y la temporalidad. Como señala Iain Chambers, se pueden identificar discontinuidades e interrupciones, una progresión tortuosa de la tendencia cronológica y una categorización sectorial de lo que hemos conocido como pasado, presente y futuro (Chambers 2017, Chambers y Cariello 2019).

Alcance teórico y metodológico

Uno de los propósitos de esta obra es hacer más explícito lo que Merrill (2013), McIntyre y Nast (2011) denominan la geografía de la subordinación negra a través de las fronteras afroeuropeas. En su conjunto, el Mediterráneo negro destaca la reconfiguración actual del capitalismo poscolonial bajo las condiciones de liberalismo tardío que, como apunta Marion Werner: «indica las formas en que la acumulación capitalista se constituye a través

de la reelaboración de jerarquías de diferencias raciales y de género, redibujando así las fronteras sociales y espaciales entre el trabajo asalariado hiperexplotado y las personas y lugares expulsados de la relación con el salario» (Werner 2011; véase también Quijano 2000; Mezzadra y Neilson 2013).

Por otro lado, nuestro foco de interés es la constante reelaboración de estas diferencias a través de los múltiples mecanismos de antinegritud y violencia racial del capitalismo racial y de género. Por ejemplo, en el contexto italiano, varios capítulos se refieren a las formas en que los sucesivos Gobiernos de Matteo Renzi y Matteo Salvini han contribuido sistemáticamente tanto en lo legal como en los medios a la transformación de personas inmigrantes en sujetos ilegalizados, *clandestini*, invasores y violadores, a quienes se reproduce como excelentes recursos para la economía sumergida del país y como chivo expiatorio de la crisis política endémica. El imaginario de las personas africanas refugiadas que cruzan las aguas del Mediterráneo sumidas en la desesperación, que no tiene como único destinatario a la población negra, sirve para impulsar este mecanismo de exclusión y esclavitud simultáneas. En su evaluación del Mediterráneo central, tanto Renzi como Salvini han dejado claro sistemáticamente que la responsabilidad de la emergencia actual recae sobre «comerciantes esclavistas», ONG y traficantes de Libia y de otros países extranjeros, no sobre las empresas europeas capitalistas cuya supervivencia depende de la mano de obra racializada barata. Por lo tanto, paradójicamente, que se asocie activamente a estos sujetos migrantes clandestinos con la esclavitud, la exclusión y la emergencia humanitaria sirve para perpetuar esas formaciones raciales como elemento estructural de la acumulación de capital europea.

Por otro lado, nuestras reflexiones se parecen a las observaciones de Frantz Fanon sobre ser «negro en relación con el hombre blanco» (1952/2008) en Europa. En su experiencia, escribe sobre encontrar la conciencia de su propio cuerpo negro como una negación, una «conciencia en tercera persona». Las distintas contribuciones a este libro narran cómo la presencia de personas negras en el capitalismo poscolonial se entreteje activamente, a través de «miles de detalles, anécdotas, historias», dentro de un relato blanco hegemónico sobre lo que significa la negritud

en relación con la producción y el capital blancos, y cómo esta hegemonía arroja sistemáticamente a los sujetos ennegrecidos a una sensación de encarcelamiento y desarraigo, que aleja a las personas de su propia presencia.

El colectivo *Black Mediterranean*

Creemos que un análisis esencialmente interdisciplinario como el del Mediterráneo negro exige necesariamente un planteamiento de autoría y edición polifónico y no jerárquico. Este formato se inspira en una larga historia de trabajo editorial colectivo en la academia, incluidas las innovadoras obras publicadas por el Centro de Estudios de Cultura Contemporánea (*Centre for Contemporary Cultural Studies*), entre ellas *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain*. La escritura colectiva genera una mayor capacidad de producción integradora. Esta empresa colectiva no lo es tanto por un compromiso con el problema o los problemas en cuestión, sino con lo que ha surgido del problema. El colectivo, como reza la contundente observación de Cedric Robinson (1983/2005), es una «acumulación... de inteligencia colectiva obtenida a partir de la lucha». El problema en cuestión es tan descomunal e intenso que abordarlo individualmente resulta inapropiado. Escribir en común crea la condición de posibilidad de formar a personas que no se limiten a actuar como un grupo de individualidades, perfiles académicos expertos, sino como un colectivo. Escribir en conjunto y a varias manos se entiende como una praxis de liberación. Es nuestra forma de reunirnos para discutir e insistir en imaginarios políticos más allá del Occidente blanco eurocéntrico.

Además, escribir en común, como colectivo, resalta las diferencias en el estilo, la técnica y la crítica, sin reproducir jerarquías de poder intelectual. Aunque todo el mundo identifica el problema común, cada cual propone un planteamiento diferente que interpela a una diversidad de pensamiento y de actuación. Aimé Césaire (2010, 152) resume mejor el sentido de lo colectivo cuando escribe que «se enriquece con todo lo que es particular», es más, «se enriquece con cada particularidad, la profundización y la coexistencia de cada particularidad», por no hablar de que lo colectivo implica voces académicas ubicadas en distintas universidades de todo el mundo, con distintas trayectorias de in-

vestigación y planteamientos metodológicos, pero con el mismo propósito de analizar, deconstruir y desmontar aquellos cuerpos desde los que se piensa, se imagina y se hace realidad el euro-centrismo.

Resumen de la obra

Los capítulos de este libro están organizados de acuerdo con tres temáticas dominantes: fronteras, cuerpos y ciudadanía. Al reunir perfiles académicos que trabajan en geografía, teoría política, sociología y estudios culturales, esta obra toma el Mediterráneo negro como punto de partida para abordar una serie de cuestiones cruciales sobre la producción racializada de territorios, fronteras, cuerpos, subjetividades y ciudadanía en la Europa contemporánea: ¿Cuál es el papel de las fronteras a la hora de controlar los flujos migratorios desde el norte de África y Oriente Medio? ¿Cuál es el papel de los sujetos negros en el contexto migratorio del Mediterráneo central? ¿Y cuál es la relevancia de la ciudadanía (en sus muchas formas) en los debates sobre el futuro de la negritud y de la vida negra en Europa?

Las fronteras son tanto materiales como simbólicas; encierran los límites geopolíticos de los Estados nación, pero también se extienden mucho más allá de ellos y llegan hasta su interior, impregnando hasta las experiencias más mundanas de la vida diaria. Además, son muchas las voces académicas que han demostrado que las fronteras no pueden entenderse con independencia de las historias de colonialismo y esclavitud: la tecnología moderna de fronteras y vigilancia tiene sus raíces en las prácticas violentas surgidas para controlar el movimiento de la población colonizada y esclavizada (véase Browne 2015; Hom 2019). Este tipo de relatos históricos críticos son de una importancia política fundamental: al cuestionar el presentismo que caracteriza el análisis dominante de las «crisis» migratorias, nos obligan, a su vez, a cuestionar las nociones que damos por sentadas sobre las fronteras como fijas, naturales y estables. En «Cuando el Mediterráneo se volvió negro», Angelica Pesarini asume esta tarea trazando una genealogía del Mediterráneo como categoría política y su relación con la construcción constante de la italianidad. Empezando por la externalización discursiva del Mediterráneo como fuente de invasión y contaminación racial

que hace Matteo Salvini, su capítulo pasa entonces a analizar las distintas formas en las que la «mediterraneidad» se utilizó durante la unificación nacional italiana, el colonialismo y el fascismo para producir y cuestionar las fronteras raciales de la italianidad y la ciudadanía.

Aunque la categoría de Mediterráneo se ha utilizado para calcificar nociones excluyentes de italianidad, un número creciente de activistas y artistas también ha intentado utilizar el Mediterráneo desde la *transgresión*, de formas que pudieran cuestionar las fronteras nacionales y las violentas historias coloniales que las produjeron. En «Herencia cultural colonial y representaciones encarnadas», Giulia Grechi analiza las formas de trabajo de artistas contemporáneas en Italia, como Martina Melilli y Tania El Khouri, con las que deconstruyen los imaginarios coloniales racistas del Mediterráneo y, al hacerlo, alteran las fronteras de Italia y Europa. Según Grechi, estas artistas se enfrentan directamente a la producción constante de ignorancia (Mills 2007) sobre el colonialismo italiano —lo que ella llama «inconsciente colonial»— al establecer conexiones entre los sistemas coloniales de representación y la actual espectacularización y alterización de las personas migrantes negras que hoy cruzan el Mediterráneo.

De forma similar, el capítulo de Gabriele Proglío estudia el archivo colonial del Mediterráneo negro. En «Fanon en el Mediterráneo negro», Proglío se apoya en el intelectual anticolonial Frantz Fanon para analizar las condiciones de «los condenados del Mediterráneo»: las miles de personas negras migrantes situadas en las fronteras de Europa. Apoyándose en la teoría de Fanon sobre la violencia, analiza las muchas simetrías que conectan las condiciones de las personas «nativas» colonizadas del trabajo de Fanon con las experiencias vividas por las personas migrantes que hoy cruzan el Mediterráneo. A partir del análisis político, la representación mediática y las voces de las propias personas migrantes, Proglío demuestra que el régimen fronterizo europeo ha producido un mundo maniqueo con vínculos históricos directos con los paisajes coloniales racistas que condena Fanon.

El siguiente conjunto de ensayos de esta obra aborda la temática de los cuerpos. Sin embargo, en lugar de capitular acríticamente ante la descripción de las personas negras migrantes

como cuerpos fungibles,⁹ a los que tantas veces los vemos reducidos en representaciones mediáticas y en la retórica política, estos capítulos analizan la serie de procesos cargados de poder a través de los que las *personas* negras son reducidas a *cuerpos* negros, o en palabras de Hortense Spillers (1987) a *mera carne*. ¿En qué medida los procesos de violencia fronteriza, segregación y explotación racial capitalista dependen de la producción de cuerpos racializados prescindibles y excedentes? ¿Y qué posibilidades quedan de que surja un «humanismo auténtico: un humanismo hecho para medir el mundo» (Césaire 1950), que confronte las exclusiones racistas inherentes a la categoría a la que Sylvia Wynter llamó «Hombre» (Wynter 2003)? El capítulo de P. Khalil Saucier en esta obra analiza las formas en las que la ontologización de la negritud fuera de la categoría «hombre» o «humano» complica las intervenciones humanitarias liberales en el Mediterráneo. «*Carne Nera*» comienza describiendo un vídeo clandestino, de imagen granulada, que empezó a circular en el otoño de 2017 y que retrata un mercado esclavista moderno en Libia. El vídeo provocó una tormenta internacional, ante la que el «nuevo abolicionismo» respondió con una serie de gestos y acciones progresistas y antirracistas. Sin embargo, a pesar de verse estimulado por las muertes negras en el Mediterráneo y por las subastas en el norte de África, Saucier defiende que este neoabolicionismo habla muy poco del racismo y de la antinegritud. Sostiene que el neoabolicionismo en el Mediterráneo sigue apostando por la categoría de lo «humano» como categoría global (y no racial) para el pensamiento y la praxis en lugar de, como lúcidamente planteó Fanon, «los condenados de la tierra» que nos obligan a repensar el discurso tradicional y las categorías que damos por sentadas.

La aportación de Timothy Raeymaekers pasa de la cuestión de la ontología y la ontologización a un análisis de las relaciones entre cuerpos, formas de organización espacial y subjetividad política. En «Territorios no permanentes», cruza es-

9 Citando a Katherine McKittrick (2016, 4), «Debemos preguntarnos... cómo los *cuerpos* negros, en lugar de las *personas negras*, determinan los modos en que comprendemos la producción de espacio y la producción de conocimiento, y, también, cómo estos cuerpos que ordenadamente sostienen nuestras ideas académicas inadvertida o explícitamente replican un orden biocéntrico».

tudios urbanos y culturales críticos para explorar la emergencia de un «gueto africano negro» en medio de la reconfiguración de la geopolítica mediterránea. El capítulo de Raeymakers se centra específicamente en el sur de Italia, donde la intensificación de los flujos migratorios y la precarización de las vidas migrantes de los últimos cinco años ha conducido al auge de los guetos de población migrante, espacios que, en su opinión, surgen en una conjunción particular de raza, espacio urbano y excepcionalidad soberana. Sirven al mismo tiempo como espacios de paso para personas migrantes en ruta a destinos más lejanos y como núcleos más permanentes para personas migrantes que trabajan en el sector agrícola. Estos guetos se caracterizan por una «ambivalencia persistente»: por un lado, son producto de la segregación y la marginalización espacial y, por otro, también se han convertido en espacios de lucha desde los que la población negra migrante constituye activamente una nueva subjetividad política.

En «Estos muros tienen que caer», Ida Danewid analiza otra de las formas en la que los cuerpos racializados son gobernados a través de modelos de configuración espacial; en concreto, a través de una serie de estrategias coloniales, raciales y capitalistas de regulación de la movilidad. Partiendo de la aparente paradoja de que la globalización ha ido de la mano de una intensificación de la fortificación fronteriza, Danewid plantea que la modernidad capitalista europea se basa en el control racializado de la movilidad desde su concepción. Personas africanas esclavizadas, en regímenes de servidumbre, aparceras y «migrantes económicas» contemporáneas representan distintas iteraciones históricas y geográficas de «sujetos trabajadores altamente prescindibles, superexplotables y móviles» necesarios para la acumulación de capital. Al vincular el Mediterráneo negro con el énfasis de la tradición radical negra en la relación entre racismo y capitalismo, Danewid cuestiona la producción política de distinciones entre personas «inmigrantes» y la «clase trabajadora blanca» y sugiere que cualquier programa político antirracista y anticapitalista debería reclamar también la erradicación de las fronteras.

El tercer conjunto de ensayos de esta obra aborda la ciudadanía. Dado que los debates sobre la «crisis» migratoria

mediterránea se han ocupado fundamentalmente del hecho de cruzar, se ha prestado menos atención a los procesos de asentamiento y territorialización. No obstante, las violencias raciales continúan incluso después de haber cruzado la frontera geopolítica, por ejemplo, con leyes restrictivas de ciudadanía que afectan a la descendencia de la población inmigrante, quienes nunca han migrado a través de ninguna frontera física o geopolítica. Mediante un análisis de la ciudadanía, este último conjunto de ensayos estudia la multiplicación de geografías, subjetividades y temporalidades a lo largo y ancho del Mediterráneo negro. En «*L'Italia Meticcia?*» Camilla Hawthorne utiliza el Mediterráneo negro como marco para explorar nuevos debates sobre los límites de la ciudadanía italiana. Argumenta que los profundos conflictos de raza y ciudadanía que se señalan en los constantes debates sobre la llamada *seconda generazione* [hijos e hijas de inmigrantes que han nacido en Italia], el *ius soli* [derecho a la ciudadanía por nacimiento] y la italianidad negra están modulados por una larga historia de ansiedad y oposición frente al estatus racial de Italia, situada, como está, en los límites geográficos y metafóricos entre Europa y África. Hawthorne argumenta que las preguntas sobre quién «pertenece» verdaderamente a Italia y a quién le corresponde la ciudadanía de pleno derecho siguen definiéndose por la amenaza, en gran medida hiperbolizada, de la contaminación africana y la degeneración racial italiana.

En «Reimaginar la ciudadanía en el Mediterráneo negro», Vivian Gerrand también investiga las formas en que las conceptualizaciones dominantes de la ciudadanía italiana se reproducen a través de narrativas, imágenes y estructuras jurídicas racialmente excluyentes. Su capítulo analiza cómo las demandas de ciudadanía de las personas italianas negras —en concreto de aquellas que provienen de las antiguas colonias africanas italianas— cuestionan y transforman radicalmente las nociones de pertenencia nacional italiana. Gerrand defiende que los nuevos compromisos literarios, políticos e históricos con la ciudadanía —sobre todo aquellos que destacan la constitución mutua de Italia y sus excolonias— pueden cuestionar las limitadas nociones de la identidad, la pertenencia y la membresía italianas.

Como defienden quienes colaboran en este volumen, un compromiso crítico con el legado colonial italiano ofrece puntos

de vista que se pueden utilizar para cuestionar las concepciones cerradas, étnicas y esencialistas (Gilroy 1993) de la italianidad, tal como se promulgan con las prácticas violentas de fortificación de fronteras y las leyes de ciudadanía excluyentes. En «Población italiana *habesha*», Giuseppe Grimaldi se centra en las prácticas de identificación entre quienes conforman la «segunda generación» de la diáspora eritrea y etíope en Italia. Su capítulo, basado en una investigación etnográfica llevada a cabo en el barrio de Porta Venezia de Milán, analiza cómo la población italiana de origen eritreo y etíope trabaja con y en contra de las concepciones hegemónicas de la italianidad, activando prácticas e imaginarios nuevos y poderosos. En concreto, Grimaldi explora el desarrollo de la condición de «*habesha*» como categoría social que sitúa a la población eritrea y etíope —quienes antes fueran sujetos coloniales italianos— al mismo tiempo dentro y fuera de los límites de la italianidad, además de señalar su conexión con una diáspora negra global.

En los capítulos de esta obra, el Mediterráneo negro forma un contrarchivo que abarca recuerdos de resistencia durante el colonialismo y el periodo poscolonial, procesos de formación racial y articulación del racismo histórica y geográficamente distintos, diásporas y trayectos migratorios superpuestos, así como prácticas y experiencias de negritud vividas en Europa. A lo largo de toda la obra, destacamos que el Mediterráneo negro no es solo un catálogo de muerte y miseria negra, también es un lugar que conserva las prácticas transgresoras de producción negra de espacio, de formas creativas de resistencia y nuevas subjetividades.

Ida Danewid, Gabriele Proglío, Angelica Pesarini, Camilla Hawthorne, Timothy Raeymaekers, P. Khalil Saucier, Giulia Grechi y Vivian Gerrand

PRIMERA PARTE

FRONTERAS

1

CUANDO EL MEDITERRÁNEO «SE VOLVIÓ» NEGRO: ESPERANZAS DE LA DIÁSPORA Y TRAUMAS (POS)COLONIALES

Quiero llegar al Gobierno y restaurar la seguridad en toda Italia, la justicia social y la serenidad. Cualquier persona que dispare es un delincuente, con independencia de su color de piel, pero parece claro y evidente que la inmigración descontrolada, una invasión como la que se ha organizado, buscado y financiado en estos últimos años conduce al conflicto social.

Declaraciones de Matteo Salvini tras el tiroteo antinegro en Macerata en febrero de 2018, Matteucci, 2018¹⁰

Esto es a lo que hemos llegado en Italia: se extiende un clima de agresiones racistas, un racismo que no solo se dirige contra las personas migrantes, sino contra cualquiera que no tenga la piel blanca, incluso contra menores adoptados por familias italianas. Cuando la gente habla en general de populismo en relación a este Gobierno corre el riesgo de camuflar unos hechos concretos verdaderamente alarmantes con etiquetas políticas abstractas. No hay duda de que la política de vista gorda que adopta esta administración ante las actitudes racistas ha tenido graves consecuencias.

Roberto Saviano, 2019¹¹

¿Existe una situación emergencia por racismo en Italia? No sea estúpido. Me gustaría recordar que solo en los últimos tres días, ante el silencio generalizado, la policía ha arrestado a 95 inmigrantes mientras que 414 han sido denunciados. Sin duda, la inmigración masiva que ha permitido la izquierda no ha ayudado en esta cuestión.

Declaraciones de Matteo Salvini tras la agresión a la atleta italiana negra Daisy Osakue el 30 de julio de 2018, Martirano, 2018

10 Declaraciones de Matteo Salvini del 3 de febrero de 2018 al respecto del tiroteo antinegro perpetrado en Macerata por el excandidato de la Lega, Luca Traini, en el que seis personas negras resultaron heridas.

11 Roberto Saviano es un escritor italiano, autor de Gomorra, una novela publicada en 2006 que denuncia los crímenes de las bandas de la Camorra en las afueras de Nápoles. Tras su publicación, Saviano recibió una serie de amenazas de muerte por parte del clan Casalesi, por lo que el entonces ministro del Interior, Giuliano Amato, decidió otorgarle protección policial. Por sus posturas de dura crítica contra el Gobierno anterior, en junio de 2018, Salvini amenazó con retirar la protección policial a Saviano. Véase, por ejemplo:

<https://www.ft.com/content/ff7d82c2-755b-11e8-aa31-31da4279a601>

En marzo de 2019 se publicaba en *The Guardian* la apasionada pieza de Roberto Saviano titulada «Despertad, italianos; nuestro país se encuentra en un estado de emergencia democrática» que animaba a denunciar el racismo antinegro. Aquello marcó el primer aniversario del Gobierno Salvini-Di Maio, el único Gobierno europeo dirigido por dos partidos populistas, que colapsó solo 14 meses después de su nombramiento.¹² La pieza de Saviano venía precedida de una grandísima preocupación por la situación italiana, incluso por parte de la alta comisionada de Naciones Unidas para los derechos humanos, Michelle Bachelet, quien solo seis meses después de las elecciones italianas, anunció su intención de enviar personal de la ONU a evaluar la gravedad del racismo antinmigrante en Italia.

En 2017, según la UNAR (Oficina Nacional de Naciones Unidas contra la Discriminación Racial, por sus siglas en inglés) las denuncias de discriminación étnico-racial representaban el 82 por ciento de todas las quejas de Italia, mientras que 2018 fue testigo de un aumento de tres mil casos más en solo un año (UNAR 2019). Son muchas las voces que consideran que el líder del partido populista la *Lega*, el «capitán» Matteo Salvini, como les gusta llamarlo a sus seguidores, es el impulsor de la supuesta «nueva» ola de odio racial y de virulenta retórica antinmigrante que azota Italia hoy por hoy. Sin duda, Salvini, que basó su campaña electoral en ideas como la «invasión» o el «reemplazo étnico»,¹³ situó la raza y el Mediterráneo en el corazón de su campaña. Amenazando con cerrar los puertos italianos a los barcos de rescate, criminalizando a quienes ayudan a personas migrantes en peligro de ahogarse, adoptando leyes que reducen los derechos de asilo en Italia, impulsando la financiación para operaciones policiales e incluyendo disposiciones que permiten la revocación de la ciudadanía italiana a personas extranjeras consideradas una «amenaza de seguridad»,¹⁴ Salvini logró obtener la confianza de un llamativo número del electorado italiano; también del sur del país, a quienes el propio Salvini en su día despreció e insultó

12 El 8 de agosto de 2019, Matteo Salvini pidió elecciones anticipadas por las «discrepancias» entre los dos partidos de coalición: la *Lega*, presidida por Salvini, y el Movimiento 5 Estrellas, dirigido por Luigi Di Maio.

13 Véase, por ejemplo: https://www.repubblica.it/politica/2017/12/03/news/salvini_non_cerco_voti_naziskin_ma_non_c_e_alcun_ritorno_del_fascismo-182878696/

14 Decreto sobre inmigración y seguridad, 2018.

ferozmente.¹⁵ La *Lega Nord*, inicialmente un partido provincial y bastante pequeño que defendía la separación del norte de Italia, industrializado y eficiente, del sur «holgazán», obtuvo una sorprendente cifra de votos al sur del país.

A pesar de la aparente buena intención de piezas como la de Saviano, planteamientos tan alarmistas y dicotómicos suelen resultar confusos. Al rogarle a Italia que recupere «su mejor versión», Saviano enumera en su artículo una serie de incidentes que tuvieron lugar en la Italia de Salvini durante los primeros meses de 2019. Entre ellos:

En la provincia de Lecce, un joven de Sierra Leona fue golpeado en la espalda con una silla mientras los asaltantes proferían insultos racistas y le decían «vete a tu país». En Roma, un chico egipcio de 12 años fue agredido verbalmente y recibió una paliza tan brutal por parte de un grupo de chicos mayores que él, que terminó en el hospital. Una chica y un chico negros, hermanos, fueron ridiculizados por un profesor en Foligno, en el centro de Italia. Cada vez más, las mujeres racializadas son tratadas como si fueran trabajadoras sexuales; y no solo en la calle, sino también en oficinas públicas. Muchos incidentes no se denuncian, pero eso no anula el hecho de que lo que está pasando en Italia es una muestra de un descenso a la barbarie. (Saviano 2019)

Hacia el final de la pieza, Saviano pregunta al lector: «¿Cómo se puede hacer que la gente se dé cuenta de que es víctima de un conjuro maligno?». Sin embargo, es precisamente separando los roles y las responsabilidades de forma tan clara y dicotómica —lo bueno frente a lo malo, las personas refugiadas frente a las nacionales— como el populismo ha logrado una posición tan prominente en la política italiana. Los incidentes racistas, como los que enumera Saviano, sin duda no son exclusivos del periodo de Salvini.¹⁶ A pesar de sus declaraciones abiertamente racistas y xenófobas, Salvini encontró un suelo fértil en el que sembrar sus semillas de discurso de odio. De hecho, el racismo antinegro

15 Véase, por ejemplo: «25 anni di insulti leghisti. Che il Sud non dimentica» de Orrico Di Mauro, 19 de diciembre de 2019 <http://www.facemagazine.it/25-anni-di-insulti-leghisti-che-il-sud-non-dimentica/>.

16 Véase <http://www.cronachediordinariorazzismo.org/english/> una base de datos que documenta episodios de discriminación racial en Italia. Sobre los decretos que se dirigen a un grupo étnico concreto, véase Pesarini (2013), sobre el Paquete de Seguridad aprobado por Silvio Berlusconi en 2008 y su repercusión en la comunidad romani.

no surgió en Italia en marzo de 2018 con la elección de Salvini como vice primer ministro. Atribuir la llamada «emergencia de racismo» en Italia a un solo individuo, no solo otorgaría a dicho individuo capacidades extraordinarias, sino que quedaría lejos de la realidad y pasaría por alto las implicaciones históricas de la blanquitud y su conexión con la raza, la identidad nacional y las consecuencias de estas ideas en los sujetos racializados.

En lugar de imaginar a magos peligrosos que hechizan a la población italiana con conjuros racistas antirrefugiados, es importante, en mi opinión, centrarse en lo liminar de la identidad racial italiana, en la resignificación de la categoría «Mediterráneo» como una herramienta esencial para blanquear tanto a Italia como a la población italiana, además de en arrojar luz sobre cómo la historia del colonialismo ha afectado a la construcción de una identidad nacional marcada por la blanquitud normativa. Para ello, utilizo el marco del Mediterráneo negro, concebido como un espacio racializado e historizado, profundamente influido por la expansión colonial europea en África. En el caso de Italia, el Mediterráneo negro podría considerarse como un potente dispositivo analítico. Por un lado, capaz de desacreditar paradigmas discursivos hegemónicos sobre cuestiones de raza, identidad y nación; y por otro, capaz de revelar el Mediterráneo negro como espacio físico y simbólico de un repositorio de recuerdos y narrativas diaspóricas, excluidas por la blanquitud normativa de los procesos dominantes de producción de conocimiento, que pueden contrastar el peso de las formas de pensar dominantes y excluyentes. Las cuatro secciones de este capítulo demuestran cómo la resignificación de la categoría «Mediterráneo» y su repercusión en la raza y el colonialismo han sido fundamentales para la construcción de la identidad nacional italiana marcada por una blanquitud frágil. Al mismo tiempo, la presencia y las negociaciones llevadas a cabo por sujetos racializados dentro del Mediterráneo negro desafían los espacios excluyentes marcados por la blanquitud normativa y demuestran la importancia de las narrativas diaspóricas como forma de resistencia y contrahistoria.

El capítulo comienza ilustrando en primer lugar la racialización interna de la población del sur de Italia a finales del siglo XIX a través de teorías seudocientíficas promovidas por

destacados profesionales de la ciencia como Cesare Lombroso. Aquí, una puede percibir la influencia del racismo científico en la conceptualización de la inferioridad física y moral del sur, como sucede con la población africana. La llegada del régimen fascista marca un punto de inflexión en la manipulación de la categoría «Mediterráneo». Gracias a la reactivación del culto a Roma y de la exaltación del legado mediterráneo, Mussolini logró ejecutar el llamado «proyecto blanqueante» (Giuliani 2013: 578), con el que situó la negritud y la «alteridad» fuera de las fronteras de la nación. En ese mismo periodo, también asistimos a la creación del imperio del *Africa Orientale Italiana* por parte del régimen fascista en mayo de 1936. Según Mussolini, es precisamente ante la población africana que el pueblo italiano se hace consciente de su identidad racial y de su deber de preservar ese título nobiliario, como sostiene en el *Manifesto degli Scienziati Razzisti* también conocido como *Manifesto della Razza*, publicado en 1938. Sin embargo, la aprobación de leyes raciales antimestizaje no impidió el nacimiento de población italiana negra mestiza, los llamados *meticci*,¹⁷ que migrarían a Italia a principios de los años setenta con su pasaporte italiano. La última sección del capítulo se centra en esas experiencias concretas de migración y el análisis recurre a algunas de las entrevistas realizadas durante un periodo de trabajo de campo en Eritrea y en Italia.¹⁸

17 *Meticci* es el masculino plural de *mettico* (masculino singular), *meticca* es la forma femenina singular de este sustantivo. En italiano cuando el plural se refiere a dos o más sustantivos de géneros distintos, se utiliza el masculino plural. Por lo tanto, en este artículo, la forma *meticci* se utiliza tanto para italianos como para italianas de raza mezclada. Como nos recuerdan Barbara Tizard y Ann Phoenix: «Los grupos se definen y se redefinen a sí mismos, su sentido de quiénes son cultural y políticamente a medida que cambian los términos que prefieren. También, dentro de un grupo, puede que a una persona le guste un término que a otra no le gusta. Tenemos que prestar atención constantemente a las definiciones cambiantes y a los motivos por los que cambian. Las personas necesitan descubrir por sí mismas quiénes son y que no se les impongan términos». (2002: 12). Por lo tanto, es importante darse cuenta de que el término *meticci* lo utiliza gran parte de la población italiana de «raza mezclada», pero otra parte lo desprecia. Yo lo uso aquí porque formó parte del lenguaje colonial del momento histórico que aquí se analiza y también porque algunas de las personas a las que entrevisté en mi investigación lo utilizaban para identificarse a sí mismas.

18 Para mi investigación doctoral realicé entrevistas con dos generaciones de mujeres nacidas de madre negra africana y de padre blanco italiano en las excolonias italianas al este de África. La primera generación engloba a las personas participantes nacidas en Eritrea desde el inicio de la colonización italiana (1890), incluye la invasión fascista de Etiopía (1935) y llega hasta la derrota del ejército fascista por el británico en 1941. La muestra de segunda generación incluye a personas nacidas tras el fin formal del

«Esto no es Italia, esto es África». La categoría «Mediterráneo» tras la unificación

El sur se presentaba como si fuera otro mundo racialmente diferente, un lugar por explorar, penetrar, contaminar y colonizar.

Pick 1986: 62

En el momento de su unificación como Estado nación en 1861, Italia carecía de un sentimiento colectivo de identidad nacional a causa de la prolongada presencia de distintos gobernantes en diversas partes del país durante varios siglos. Los distintos reinos y estados trajeron consigo una extraordinaria diversidad cultural, política, económica y lingüística; a este respecto, resulta sorprendente apuntar que en tiempos de la unificación, solo el 2,5 por ciento de la población hablaba italiano (De Mauro, 1991). En el periodo posterior a la unificación, Massimo D'Azeglio, uno de los fundadores del país, se dio cuenta de que para que existiera Italia era necesario crear al pueblo italiano.¹⁹

Así, la unificación de Italia y del pueblo italiano resultó ser un proceso muy complejo, no solo por la dificultad de combinar una profusión de realidades heterogéneas, sino también por la presencia de un supuesto mundo interno «ajeno» dentro de Italia, situado al sur del país. A finales del siglo XIX, el sur de Italia se consideraba una parte extraña del país, habitada por personas que pertenecían a una civilización diferente (Dickie 1999; Giuliani y Lombardi-Diop 2013; Giuliani 2013; Pick 1986). En octubre de 1860, durante su estancia en el sur, el patriota Luigi Farini escribía con vehemencia sobre las regiones meridionales y sus habitantes en una carta dirigida a Cavour: «Querido amigo... ¡Qué salvajismo! Esto no es Italia, esto es África, comparados con estos campesinos, los beduinos son modelos de civismo» (Moe, 1992: 64).

Las conexiones con África no solo eran una amenaza por la evidente proximidad geográfica de Italia con el continente. También se percibían como amenaza por el visible legado de historia compartida que, según algunas voces, había coloreado la sangre

colonialismo y el fascismo en el este de África en 1941, hasta principios de los años setenta. Las entrevistas se realizaron en Eritrea y en Italia.

19 Como escribió D'Azeglio, «[Bisogna far gli Italiani se si vuol avere l'Italia (...) una volta fatti, davvero allora l'Italia farà da sé]» (D'Azeglio, [1867] 1949: 480).

de la población del sur con la de los pueblos africano y árabe, en palabras de Aliza S. Wong (2006: 4), «había teñido a su prole». Una de las figuras destacadas que trató de ofrecer evidencia «científica» sobre la diferencia meridional, y por lo tanto de los estrechos lazos que el sur mantenía con África, fue el criminólogo Cesare Lombroso. Considerado el padre de la criminología moderna, a Lombroso le interesaban las teorías evolutivas de desarrollo racial y asociaba estrechamente la raza al comportamiento criminal innato. En una amplia recopilación de datos recogidos de diversas fuentes, incluidos cadáveres, trazó la genealogía del llamado «criminal nato» atávico (Lombroso 1876/2006), al asociar los valores morales a rasgos fenotípicos, mediante un concepto conocido como «teoría atávica». Este planteamiento desempeñó un papel central en la idea de raza. Si la criminalidad se heredaba, como defendía Lombroso, entonces quienes pertenecieran a ciertas «razas» tenían una predisposición genética para la criminalidad:

La raza conforma las organizaciones criminales. Tanto la beduina como la gitana se pueden considerar razas de criminales organizados. Lo mismo parece ser cierto para los negros de Estados Unidos (...) y para los albanos, griegos y a veces los pueblos indígenas del sur de Italia (...). Las cuestiones de raza conducen a problemas heredados. (Lombroso 1876/2006: 90)

A la luz de esta teoría, el sur de Italia mostraba lo que Lombroso identificaba como rasgos de desviación, debilidad y criminalidad. Por ejemplo, atribuía la supuesta tendencia criminal de la población siciliana a su descendencia de «voraces conquistadores árabes» y a su «mala sangre» carente de genes arios, un legado genético de la dominación árabe de la isla (*ibidem*, 118). Aunque Lombroso reconocía el impacto de los factores sociales que afectaban a la población del sur, como la pobreza, la falta de educación, la actuación institucional ineficiente y el analfabetismo (*ibidem*, 18), la blanquitud y la negritud eran marcadores fundamentales en su análisis del crimen. En 1871, con la publicación de su famosa obra *L'uomo bianco e l'uomo di colore. Letture sull'origine e la varietà delle razze umane*²⁰ («El hombre blan-

20 La primera edición se publicó en 1871, seguida de una segunda edición revisada en 1892.

co y el hombre de color. Lectura sobre los orígenes y la variedad de las razas humanas»), Lombroso formulaba con claridad las diferencias existentes entre las que consideraba las dos «razas generales» más importantes: la blanca y la de color. La población negra representaba un estado inferior del desarrollo humano, y la muestra de esa inferioridad se situaba en el cuerpo: un cerebro más ligero y menos desarrollado, tono de piel oscuro, la textura del cabello y algunos rasgos físicos muy similares a los de los simios. Los «negros», entre quienes incluía a la población africana, australiana, aborígen y afroamericana, representaban una suerte de fósiles vivientes de los que derivaban quienes conformaban las razas blancas (Lombroso 1892/2004: 66). No obstante, debido a ciertas regresiones genéticas, algunos individuos entre los blancos también encarnaban signos de negritud que provocaban comportamientos desviados, particularmente personas que habían cometido crímenes, quienes padecían algún problema de salud mental o las personas que nacían con patologías concretas, como el síndrome de carencia congénita de yodo, conocido entonces como «cretinismo».²¹ Con respecto a esto último, Lombroso observó algunas anomalías «monstruosas» habituales entre los *brigantini*²² del sur y la población negra, a saber:

Quando surgen o quando empeoran sus desdichadas dolencias, muchas personas alienadas se oscurecen e incluso su piel adopta el color del bronce; he visto en nuestros valles cretinos que, dada la longitud de su cráneo, la protuberancia de su hocico, el grosor de sus labios y hasta el oscurecimiento de su piel, parecían *negros mal blanqueados*. (Lombroso 1892/2004: 66, cursiva añadida por la autora)

La insinuación de que la población del sur pudiera ser negra mal «blanqueada» desempeña un papel fundamental aquí, ya que nos habla de las tensiones y los miedos a ser ubicado en una posición racial liminar y ambigua. Lo que concluye Lombroso es que, a pesar de que la raza blanca hubiera alcanzado el estado evolutivo más avanzado del desarrollo humano, aque-

21 El cretinismo, conocido ahora como deficiencia iodina congénita o deficiencia congénita de la glándula tiroidea, se refiere al hipotiroidismo severo provocado por una deficiencia en las hormonas tiroideas durante el periodo fetal y el puerperio, que restringe el crecimiento físico y provoca dificultades de aprendizaje. Véase: Salisbury (2003).

22 *Brigantini* se refiere a la población rebelde del sur que quería preservar la independencia de la región y que luchó contra el Estado italiano fundado en 1861.

llo no ofrecía al pueblo italiano garantías claras y seguras de su estatus racial. La negritud era un peligro insidioso para Italia, mucho más que para otros países europeos, debido a la larga historia común con África. Así, según la metáfora utilizada por el antropólogo siciliano y partidario de Lombroso, Alfredo Niceforo, si consideramos que Italia es un organismo, no todas sus partes se han desarrollado por igual. Algunas, a saber, las áreas de *Mezzogiorno* (el sur de Italia) estaban menos evolucionadas y civilizadas. En sus costumbres, el pueblo del sur mostraba «la esencia, si no la forma, de siglos pasados. Ha evolucionado menos y está menos civilizado que la sociedad que encontramos al norte de Italia» (Niceforo 1901: 4). Por lo tanto, pocos años después de la unificación, Italia afrontaba lo que llegó a llamarse *La Questione Meridionale*, o la cuestión meridional, a saber, una serie de discursos, entre ellos de las ciencias sociales, la medicina y las humanidades que intentaban dar cuenta de las divergencias políticas y socioeconómicas entre la Italia del norte y del sur (Greene 2012: 3). Es precisamente en ese momento cuando Italia comienza, según algunas voces, su propia «colonización interna» un proceso dirigido a civilizar la diversidad interna de Italia (Giuliani y Lombardi-Diop 2013: 27) y a homogeneizar aquellas zonas del país consideradas más atrasadas y primitivas. A pesar de todo, para comprender profundamente el alcance y las complejidades presentes en el proceso de «blanqueamiento» del sur es necesario explicar el impacto que tuvieron los debates sobre el arianismo en la construcción racial de la italianidad.

Sangre contaminada y raza mediterránea

A finales del siglo XIX, figuras como Max Müller, Arthur de Gobineau y Ernest Renan se habían convertido en intelectuales de referencia en el desarrollo de los debates sobre el arianismo. La elaboración de una clasificación racial basada en la genealogía aria dio lugar a la identificación y organización del pueblo europeo en varios grupos raciales distintos: por un lado, la población aria blanca; y por otro, las no blancas y no arias: la semita, la camítica y la mongol (De Donno 2006: 396). Debido a lo que se percibe como un posicionamiento racial ambiguo y liminar, la propia Italia, y en concreto la población del sur, llegó a ser objeto de debate a causa de una suerte de sangre «contaminada» que

impedía su pleno reconocimiento dentro del grupo ario. El trabajo del aristócrata francés Arthur de Gobineau fue de especial relevancia para Italia, pues dedicó un tiempo considerable a definir los rasgos físicos y morales de la población «aria del norte» en contraste con la degeneración de la población «mediterránea» (Gillette 2002: 13–14).

Gobineau distinguía a la población aria blanca del norte de la mediterránea no blanca del sur, concretamente, latina y semita (De Donno 2006). Según Gobineau, Roma solo se consideraba parcialmente aria dados los *alluvions ethniques* (aluviones étnicos) que la habían invadido, provocado el colapso del Imperio y la degradación de la raza latina que aún era visible en la región meridional del país. En el segundo volumen de *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Gobineau (1853) se centra en la degeneración de Roma y la contaminación de la sangre aria con elementos semitas:

Ahora es el momento de contemplar Roma a través de la nueva nacionalidad que le dieron los aluviones étnicos. Veamos en qué se convirtió cuando una estirpe cada vez más mezclada le confirió, a través de un nuevo carácter, una nueva identidad. (Gobineau 1853: 249)²³

A pesar de la «contaminación», Gobineau admite que Roma había sido capaz de producir un número significativo de obras artísticas, aunque quienes las firmaban eran grandes almas pero no «auténticos romanos» (*ibidem*, 251). Dada la corrupción de su sangre, la civilización romana se derrumbaba y el pueblo italiano moderno no podía considerarse perteneciente a una raza pura. Semejante exclusión categórica de Italia de la genealogía aria se atribuyó a las distintas civilizaciones meridionales y a su carga racial inferior, más similar a la de las razas semitas y camíticas (Pick 1986), a saber, los pueblos árabe y africano. Es interesante apuntar cómo Hitler reiteraría esta misma idea ochenta años después durante un encuentro con Mussolini en junio de 1934, en el que afirmó que la sangre italiana estaba mezclada con «sangre negra» (Gillette 2002: 44).

23 [Il s'agit maintenant de contempler Rome avec la nouvelle nationalité que les alluvions ethniques lui ont donnée. Voyons ce qu'elle devint quand un sang de plus en plus mêlé lui eut imprimé avec un nouveau caractère, une nouvelle précision]. Traducción del francés (al inglés) de la autora.

El antropólogo siciliano Giuseppe Sergi planteó una respuesta alternativa al llamado «racismo nórdico» formulando una clasificación racial en la que la llamada «raza mediterránea» estaba en lo más alto, a saber, el pueblo itálico, la civilización nativa de Italia (Sorgòni 2002). De acuerdo a los métodos «científicos» de su tiempo, Sergi también llevó a cabo mediciones físicas que utilizó como prueba de sus postulados. A pesar de colaborar con Lombroso, Sergi, a diferencia de su compañero, consideraba el color de piel como un factor irrelevante, defendiendo que bastaba con el análisis del cráneo para ofrecer una taxonomía humana efectiva (D'Agostino 2002: 323). Sirviéndose de la morfología craneal, Sergi elaboró una teoría afrocéntrica en relación con el desarrollo de la raza, publicada en inglés en 1901 y elocuentemente titulada «La raza mediterránea: un estudio del origen de los pueblos europeos». En la introducción del libro, Sergi afirma que las primeras poblaciones de Europa habían surgido al este de África. Dentro de este «gran linaje africano» (Sergi 1901: 14) identificaba tres variedades: la «africana» que se mantuvo en el continente; la «mediterránea» que se estableció alrededor de la cuenca mediterránea, y la «nórdica» que terminó trasladándose al norte de Europa. Estas tres variantes pertenecían a lo que Sergi denominaba la especie eurafricana. En consecuencia, el pueblo inglés, alemán y escandinavo no era ario, sino eurafricano perteneciente a la variedad nórdica; por lo tanto más relacionado con la población africana que con la aria. Aquellas personas erróneamente conocidas como arias, aclaraba Sergi, eran en realidad grupos euroasiáticos que migraron desde Asia hasta Europa en el Neolítico, pero morfológicamente diferentes de los eurafricanos. Más bien se trataba de un conjunto de pueblos que hablaban el mismo idioma indoeuropeo. Sergi también defendió que la civilización europea debía atribuirse a la «raza» mediterránea pues las gentes mediterráneas fueron quienes crearon las civilizaciones minoica, helena y latina que se extendieron por toda Europa (Sergi 1901: 16). Por lo tanto, se planteaban dos grandes postulados: en primer lugar, que la cuna de Europa estaba en África y, en segundo lugar, que no había diferenciación racial entre el pueblo africano y el europeo. Aunque sus ideas sobre la «raza» mediterránea tendrían un papel central en las conceptualizaciones fascistas posteriores, sus planteamientos sobre los pueblos

camítico y europeo como pertenecientes a la misma especie resultaron ser problemáticos. Como apunta la antropóloga Barbara Sorgòni (2002), implícitamente esto situaba a pueblos colonizadores y colonizados al mismo nivel, precisamente cuando Italia comenzaba su invasión colonial al este de África. En este sentido, para establecer una separación clara, las primeras publicaciones coloniales jurídicas que datan de principios del siglo XX marcaron una separación jurídica formal entre los pueblos italiano e indígena, en la que este último se consideraba «menos civilizado» y no «asimilable» al ámbito de la nación (Sorgòni 2002: 44). El fascismo desarrollaría estas ideas en mayor profundidad mediante la asimilación del «otro interno», a saber, los pueblos italianos del sur y la configuración de un nuevo «otro externo»: la población africana.

África, Italia y fascismo: el blanqueamiento de Italia y la resignificación de la categoría «Mediterráneo»

Naturalmente, cuando un pueblo toma conciencia de su propia identidad racial, lo hace en relación con todas las razas, no de una sola. Nosotros tomamos conciencia racial al encontrarnos frente a los camíticos, es decir, los africanos... Por ello las leyes raciales del imperio se respetarán escrupulosamente y cualquiera que las incumpla será expulsado, castigado y encarcelado. Porque para que el imperio persista, los nativos deben ser clara y forzosamente conscientes de nuestra superioridad.

Discurso de Mussolini en el Consejo Nacional del Partido Fascista, 25 de octubre de 1938.

El advenimiento del fascismo (1922) desempeñó un papel fundamental en la homogeneización de todo el pueblo italiano dentro del ámbito de la nación, pero también en la construcción de la identidad nacional racializada basada en la producción discursiva del «otro» negro colonizado, y traducida al discurso jurídico (Giuliani y Lombardi-Diop 2013). Varias voces académicas (Labanca 2002; Ben-Ghiat 2001) han señalado que la llamada «reconstrucción» fascista llevada a cabo por Mussolini aludía más a la reconstrucción del pueblo italiano que de Italia *per se*. Como apunta Derek Duncan, de acuerdo con el proyecto de Mussolini, el pueblo italiano no solo tenía que cambiar su cuerpo, sino también su alma (Duncan 2005: 99). Para ello, el régimen organizó la «reconstrucción» de acuerdo con algunas ideologías

imperantes como el ruralismo, el antiurbanismo, el antintelectualismo, el antiburguesismo, el antifeminismo, el pronatalismo y la homofobia (Bellassai 2005: 314-355). El objetivo era construir una nueva «raza» italiana y nuevos fascistas italianos, conscientes de su identidad y de su legado romano. Para proporcionar un sentido de pertenencia nacional a toda la población italiana, el régimen fascista se esforzaba por reconfigurar la categoría «Mediterráneo» dentro de la esfera de la blanquitud (Giuliani y Lombardi-Diop 2013).

A principios de los años treinta, intelectuales fascistas como Nicola Pende, se apoyaban en las ideas de Giuseppe Sergi del «mediterraneísmo latino» para criticar la idea de una «raza» aria nórdica pura y para reclamar la «regeneración» mediterránea (De Donno 2006: 401). La idea de «aluviones étnicos» antes mencionada e identificada por Gobineau como una de las causas principales del colapso del Imperio romano, se convirtió en un pilar fundamental del mediterraneísmo latino. Según Pende, gracias a la mezcla de distintos «linajes mediterráneos» y a conceptos como la asimilación, la unificación y el universalismo el Imperio romano logró conservar su grandeza durante varios siglos y ser considerado la cuna de la civilización europea (*ibidem*, 402). Por lo tanto, la llamada *razza italica* (raza itálica) identificada por Pende era una raza mediterránea, surgida de una serie de consanguinidades raciales o *stirpi* de miles de años atrás, descendientes del pueblo romano y por cuyas venas todavía corría sangre imperial (Giuliani 2013: 579). A este respecto, Gaia Giuliani (2013) aborda la manipulación discursiva de la categoría «Mediterráneo» que utilizó el régimen fascista para llevar a cabo un «proyecto blanqueante» (Giuliani 2013: 578). Al hacerlo, el régimen lograba, por un lado, absorber al «otro interno», oscuro y meridional, dentro del ámbito de la nación; y por otro, situaba la negritud y el atraso fuera de las fronteras de la nación (Giuliani y Lombardi-Diop 2013: 21-66). Esta reconfiguración de la categoría «Mediterráneo» resultó funcional no solo para separar a la población italiana mediterránea de su contraparte africana colonizada, sino también para integrar las supuestas diferencias raciales, que se habían utilizado negativamente para cuestionar la pureza del pueblo italiano, dentro de una identidad racial mediterránea (*ibidem*). Como apunta Giuliani, el pueblo italiano logra

obtener su blanquitud, sin nombrarla con claridad, a través de la apropiación y la manipulación de la categoría «Mediterráneo». En lugar de recurrir a evidencias biológicas o al color, fueron la cultura y la glorificación del pasado (concretamente el culto a Roma o a la *romanità*) las que se convirtieron en las herramientas que ayudaron al régimen a «blanquear» a la población italiana (Giuliani 2013: 584). De acuerdo con estos desarrollos, resulta interesante subrayar cómo en 1932 Mussolini afirmaba que la raza era simplemente un «sentimiento» y que ninguna raza podía reclamar ser biológicamente más pura que otra (Gillette 2002: 44).

La revitalización de la *romanità* por parte del régimen representa lo que Ashley Montagu llama el papel «funcional» del mito combinado con el discurso jurídico, a saber, el uso de ficciones legales para justificar «el *statu quo* que reviste el mito de un aura de santidad histórica» (Montagu 1997: 42). El énfasis en la *romanità* resultó útil para conferirle al mito un aire sagrado histórico y para hacer que el mito de los orígenes y de la grandeza de Roma resultara inteligible para el pueblo italiano. La *romanità* tuvo mucha importancia a la hora de reinstaurar en la ciudadanía italiana un sentimiento de orgullo por sus antepasados y al definir la idea del nuevo ciudadano fascista que tanto deseaba Mussolini. En este contexto, el discurso jurídico sería fundamental para la materialización del «otro» racial que dejaba de estar situado dentro de la nación.²⁴

El punto de inflexión para el cambio hacia las nuevas concepciones de la raza y la identidad se puede situar en 1936, cuando Italia se alió con la Alemania nazi y anunció el imperio de *Africa Orientale Italiana*. La guerra para anexionar Etiopía que comenzó en 1935 resultó especialmente difícil para las tropas italianas por la intensa resistencia que mostraban los patriotas etíopes. Italia ganó la guerra no solo por contar con un equipamiento militar superior, sino también por el uso intensivo de gas venenoso (Del Boca 1976, 2005; Sbacchi 1997; Labanca 2002). Tras la proclamación del Imperio, el régimen fascista empezó a desarrollar y a reforzar políticas de segregación destinadas a separar con claridad a la población italiana de la africana y a integrar el

24 Sobre la materialización del cuerpo racial en el África oriental fascista, véase: Pesarini (2017).

mito ario nórdico —el mismo que apenas unos años antes había criticado— en el mito de la *romanità* (Gillette 2002: 55). Como subraya Sorgòni, el objetivo de la ciencia racial era inventar una «raza» mediterránea italiana, diferente de la alemana pero que se pudiera rastrear hasta la genealogía aria (Sorgòni 2002: 47). Debido a las nuevas concepciones de «raza» y sangre, la vida en las colonias y, en concreto, la cuestión del *meticciato* (mestizaje) y de las relaciones interraciales, se convirtió en un asunto de gran importancia. Como explicaba Mussolini, era imprescindible contar con una normativa jurídica inequívoca:

El problema racial no estalló de repente, como creerían quienes acostumbra a despertarse bruscamente tras haberse dormido en el sillón. Está relacionado con la conquista del Imperio; ya que la historia nos enseña que los imperios se conquistan con ejércitos, pero se conservan con prestigio. Y para el prestigio es necesario contar con una conciencia racial clara y estricta que no solo defina las diferencias sino también la clara superioridad [de la raza imperial]. (Mussolini, «*Discorso di Trieste*», 15 de septiembre de 1938).

Como resultado de las nuevas maniobras discursivas en torno a la raza, podemos apreciar la producción del otro colonial a través del uso de una serie de leyes raciales y de políticas de segregación más ambiciosas que se aplicaron en las colonias para resolver el llamado «problema racial» (Sorgòni 2002: 47).

Leyes raciales y población refugiada

Mientras el régimen aplicaba las primeras leyes raciales para evitar cualquier contacto entre el pueblo colonizador y el colonizado, en el este de África hacía tiempo que habían comenzado las relaciones interraciales y ya habían nacido varias generaciones de población italiana negra de «raza mixta»²⁵, llamados comúnmente *meticci*. No es de extrañar que tras la declaración del Imperio en mayo de 1936, el Gobierno fascista comenzara de inmediato a legislar contra el mestizaje. En el plano jurídico, los años de 1937 a 1940 fueron frenéticos.

La primera ley racial fascista, que data de 1937, prohibía las relaciones de carácter conyugal entre una persona italiana y un

25 «Raza mezclada» se utilizará entre comillas para recordar la construcción social del término en todo momento y evitar la cosificación.

sujeto colonial, punible con entre uno y cinco años de prisión.²⁶ Por su parte, 1938 fue testigo de la publicación del *Manifesto della Razza* (Manifiesto de la raza), un documento que explicaba en diez capítulos las nuevas posturas biológicas sobre la raza adoptadas por el régimen y la institucionalización del racismo como ideología de Estado. En 1939, el régimen aprobó la «Defensa del prestigio racial frente a los nativos del África italiana» e introdujo sanciones penales para castigar los crímenes cometidos por población italiana «en circunstancias perjudiciales para la raza».²⁷ Por último, en 1940, un corpus específico de normas²⁸ despojaba a los italianos e italianas de raza mixta del derecho a obtener la ciudadanía italiana, negando la filiación sanguínea con su progenitor italiano al declararlas jurídicamente «personas nativas». En consecuencia, se prohibió que el progenitor italiano reconociera legalmente a su prole y la mantuviera.

Paradójicamente, en el momento de mayor segregación racial y separación física en las colonias fue cuando se registraron más nacimientos de niñas y niños de raza mixta. En 1931, un tercio de la población neonata de la colonia era mestiza (aproximadamente 515 individuos), pero en los tres años del periodo de legislación racial, se registraron 2594 nacimientos y un número desconocido de hijos no reconocidos solo en Asmara (Barrera 1996: 43). Además, dada la presencia masiva de cerca de 300 000 soldados italianos que se encontraban temporalmente en Eritrea por la guerra contra Etiopía, el número de mujeres eritreas que vivían con hombres italianos pasó de 10 000 en 1937 a 13 000 en 1939 y llegó hasta 15 000 en 1940.²⁹

Durante mi trabajo de campo en 2012 en el este de África, realicé entrevistas con dos generaciones de mujeres: unas habían nacido durante el periodo de leyes raciales, otras, tras la Segunda Guerra Mundial, todas ellas de padre blanco y madre negra (Pesarini 2015). En concreto, la segunda generación de mujeres, nacidas en las dos primeras décadas tras el final de la

26 r.d.l. del 19 de abril 1937, núm. 880, convertido en ley el 30 de diciembre de 1937, núm. 2590.

27 Ley 1004/1939, artículos 17 y 18.

28 *Norme relative ai Meticci*, Ley 822/1940.

29 Four Power Commission of Investigation for the Former Italian Colonies, *Report on Eritrea*, Londres, 22 de junio de 1948, app. 111, memorándum, en: Barrera, *Dangerous Liaisons*, 1996, p. 43.

guerra, fueron las primeras italianas negras que cruzaron el Mediterráneo para llegar a Italia, dado el creciente nivel de violencia entre Eritrea y Etiopía. Tras haber anexionado Eritrea ilegalmente en 1962, Haile Selassie, el emperador de Etiopía fue derrocado en 1974 por el DERG marxista (el Consejo Administrativo Militar Provisional), dirigido entre 1977 y 1991 por Mengistu Haile Mariam. Seguidor de los principios marxistas-leninistas de nacionalización y redistribución de la tierra, Mengistu expulsó a la población italiana en 1975 y confiscó sus propiedades. Mientras tanto, la ocupación etíope había dado lugar a dos movimientos armados por la independencia de Eritrea: el FLE (Frente para la Liberación de Eritrea) y posteriormente el FPLE (Frente Popular de Liberación de Eritrea).³⁰

Como titulares de ciudadanía italiana, muchas de mis encuestadas podían volver a Italia bajo el estatus especial de *profughi*, a saber, refugiadas protegidas por leyes especiales, como la aprobada en 1952³¹ que amparaba, tras la Segunda Guerra Mundial, a la población italiana procedente de antiguas colonias. A diferencia de la población eritrea, etíope o somalí que hoy cruza las aguas del Mediterráneo de formas muy inseguras por la imposibilidad de obtener documentación, el viaje de estas italianas negras fue muy distinto. Aunque huían de una situación de guerra y de violencia, muchas partieron a bordo de barcos militares italianos desde la costa eritrea a la napolitana y en sus pasaportes italianos constaba también su apellido italiano. No obstante, su sangre y su nombre no fueron suficientes para hacerlas italianas, como pudieron comprobar al alcanzar suelo italiano.

Es importante tener en cuenta que muchas personas italianas negras de raza mixta cargaron su proceso migratorio de grandes esperanzas, dado que no solo buscaban asilo en un lugar más seguro, sino que se dirigían a su Italia soñada e imaginada; hasta había quien la consideraba una segunda patria. Una de las mujeres que participó en mi estudio, Rita, nacida en 1952 de padre italiano fascista y madre eritrea, me explicó lo profundo que era el proceso de italianización de los hijos reconocidos de hombres

30 Véase David Pool (2001).

31 Ley 137, 4 de marzo de 1952.

italianos. En muchos casos este proceso implicaba el borrado total de la cultura y el idioma eritreos, como le había pasado a ella:

En el colegio seguíamos el programa académico italiano. Los libros y todo venía de Italia. De hecho, no conozco la historia eritrea, ya que nunca la he estudiado (...). Me encantaba la *Divina Commedia* y siempre decía: «Cuando vaya a Italia, lo primero que haré será visitar Florencia». (Entrevista, Asmara, 2012)

Rita expresa aquí sus fantasías sobre Italia alimentadas por lo que aprendió en la escuela italiana en Eritrea. Resulta interesante cómo la imaginación desempeña un papel fundamental no solo para la construcción de África por parte de la población italiana, sino también para la construcción de Italia por parte del pueblo eritreo³² e italoeritreo.

Sin embargo, las expectativas y las esperanzas se venían abajo ante el impacto de las prácticas racializadoras que se daban en Italia y la forma en que la mirada blanca fijaba y situaba los cuerpos de estas personas en posiciones raciales concretas de diferencia.

«¿No estamos en Italia, verdad?»

traumas poscoloniales en el mediterráneo negro

Cuando le comento a otra de las encuestadas, Bruna, nacida en Eritrea en 1940, que ella fue una de las primeras italianas de «raza mixta» que llegó a Italia, se ríe y me aclara que no eran las primeras italianas mestizas, sino más bien «las primeras negras». Este episodio nos dice mucho sobre las dolorosas reconfiguraciones identitarias y los traumas que vivieron estas italianas de raza mixta. Es el «*shock* de la llegada» (Alexander 1996), es decir, el trauma que experimentan muchas personas migrantes cuando llegan a un país desconocido y extraño, además de la incertidumbre en torno a las posibilidades de supervivencia, sumado a muchos otros traumas concretos.

Hablando con mis encuestadas me di cuenta de que además del *shock* de la llegada, como teoriza Alexander, había más experiencias chocantes y traumáticas que tenían que afrontar. Una de ellas era la que he denominado «el *shock* de la mirada».

32 Para obtener más información al respecto, véase Marchetti (2014).

Se refiere al impacto visual que provoca la colisión entre la imaginación y la realidad: en este caso la colisión entre Italia, como la imaginaban en las colonias, e Italia (y el pueblo italiano) de los años setenta. Bruna aporta un ejemplo perfecto que describe con claridad el impacto visual que sintió cuando su barco llegó a Nápoles:

El *shock* con Italia fue malo, impactante... En Eritrea yo había visto a personas italianas ricas y acomodadas, pero cuando llegué a Nápoles en barco, todo el mundo pedía dinero. Era una ciudad sucia. Los niños iban medio desnudos. ¡Fue muy chocante! (...) Si hubieras visto Asmara por aquel entonces, ¡era todo flores y jardines! Y se veían todas esas mujeres con delantales blancos que empujaban los cochecitos de niños blancos. Nuestras madres eran todas niñeras. (Entrevista, Asmara, 2012)

Bruna asociaba indudablemente al pueblo italiano con condiciones económicas pudientes debido al hecho de que los colonos pertenecientes a las clases más bajas que llegaban al este de África tenían la posibilidad de mejorar sustancialmente su estatus económico (Barrera et al. 2008). Ver a la ciudadanía italiana blanca afectada por la pobreza y la privación representaba la disrupción de las ideas jerárquicas de la raza y la clase que esta mujer había interiorizado, así como el trastorno de sus fantasías, arraigadas en las lógicas coloniales y basadas en su experiencia vital como sujeto colonial. La subversión de estos límites provocaba claramente un punto de inflexión fundamental en el paradigma social que muchas personas italianas mestizas habían interiorizado hasta ese momento. Así, el «*shock* de la mirada», surgía cuando se alteraba lo que Hohmi Bhabha denomina «alineación familiar de sujetos [pos]coloniales» (Bhabha 1994: 58), entre la sociedad en la que nacieron y crecieron y la realidad de la Italia de los setenta.

Otra gran fuente de impacto surgía a nivel lingüístico: por un lado, el sentimiento de desconexión lingüística repentina en relación con los dialectos locales que no habían oído nunca hasta entonces y, por otro, el *shock* del pueblo italiano que, por su parte, también quedaba impactado al ver a una persona negra que hablaba italiano perfectamente. Bruna recalca:

Otra cosa que me impactó mucho y que le preguntaba a mi marido era: «¿Oye, no estamos en Italia, verdad? Porque los italianos hablan italia-

no, ¿no?». No entendía el dialecto, ¡no entendía nada! Y le preguntaba a mi marido: «¿Qué idioma hablan estos italianos?»... Cuando llegamos a Italia me miraban como a un bicho raro porque yo hablaba italiano. «¿Cómo es posible? ¡Vienes de África y hablas muy bien italiano!». ¡Me sabía la canción de San Remo!³³ (Entrevista, Asmara, 2012)

El «shock del idioma» fue mencionado por varias encuestadas, dado que su italianidad se basaba profundamente en su identificación lingüística. Sin embargo, el shock no solo era fruto del encuentro con su lengua madre. Esos sonidos impronunciables de los dialectos también suponían un impacto para el idioma mismo. Ser hablantes nativas de italiano era, para ellas, uno de los rasgos distintivos que las hacía italianas, con independencia de su color. Sin embargo, una vez en Italia se daban cuenta con gran sorpresa de que su capital lingüístico y cultural se pasaba por alto ante su color. Esto conduce a otro trauma que experimentaban tanto personas italianas mestizas como eritreas, etiopes y somalíes que, por distintas razones, tenían alguna conexión con Italia antes de migrar. Se trata de lo que he llamado el «shock del olvido», pues surge de la «amnesia» ante la experiencia colonial en el este de África promulgada tras la Segunda Guerra Mundial y del consiguiente borrado de la experiencia italiana negra.

La «amnesia» de la experiencia colonial hace referencia al olvido selectivo del pasado colonial y al encubrimiento de las responsabilidades italianas y consecuentes crímenes de guerra cometidos hasta 1943, mientras fue aliada de la Alemania nazi. A este respecto es importante mencionar al historiador Angelo Del Boca, de los primeros que trabajaron por la rehabilitación de la integridad histórica y el rechazo de los relatos revisionistas del pasado colonial. Mediante una investigación de archivo que comenzó en los sesenta, Del Boca sacó a la luz varias masacres cometidas por el ejército italiano en Libia y al este de África,³⁴ y fue uno de quienes descubrió y denunció el uso de gas mosta-

33 El Festival de la Canción Italiana de San Remo (*Festival della Canzone Italiana di Sanremo*) se celebra en la ciudad italiana de San Remo, en la región de Liguria, y se considera el concurso musical más importante y popular de Italia. La primera edición la retransmitió RAI TV (la empresa pública nacional de radiodifusión de Italia) en 1951.

34 Entre 1901 y 1932, el pueblo italiano asesinó a 100 000 personas (soldados, población civil y rebelde) en Libia. En Etiopía, mataron no menos de 400 000 personas entre 1887 y 1941 (Del Boca 2002: 113).

za durante la guerra de 1935 contra Etiopía. Del Boca argumenta que la extirpación del pasado colonial y el olvido de los crímenes cometidos por Italia surge por la ausencia de un debate serio al respecto tras la guerra y por la voluntad política de contaminar intencionadamente la «verdad histórica» (Del Boca 2002: 114). Como señala Del Boca con claridad:

La eliminación de los crímenes se debe, en primer lugar, al hecho de que en Italia, a diferencia de otros países, nunca se ha promovido un debate serio y en profundidad sobre el fenómeno del colonialismo. En su lugar, se ha intentado, por parte de ciertas instituciones estatales, enfangar las aguas con la voluntad precisa de impedir que la verdad salga a flote, mientras que una historia de signo moderado o revisionista favorece descaradamente la eliminación de la culpa colonial. (Del Boca 1991: 11, Traducción de la autora).

Resulta sorprendente apuntar que, a pesar de la solicitud de extradición de 1200 criminales de guerra por parte de Etiopía, antigua Yugoslavia y Grecia, la duración de los juicios se dilató en exceso intencionadamente y estos criminales nunca fueron a prisión (Mellino 2006; Del Boca 2002). En consecuencia, no solo fueron absueltos, sino hasta homenajeados por las instituciones e incorporados a los nuevos partidos políticos creados tras la guerra (Del Boca 2002). La memoria selectiva acerca de la experiencia colonial también alimentó la creación de mitos romantizados sobre la presencia italiana en África, el más famoso de ellos sobre el buen corazón del pueblo italiano, *italiani brave gente*. Esta expresión alude a la «generosidad» de los italianos, quienes en lugar de beneficiarse de la experiencia colonial, a diferencia de otras naciones europeas, construyeron calles y hospitales y trajeron la civilización al este de África.

Aun así, romper lazos con el pasado colonial también implicaba el borrado de la experiencia italiana negra de la imaginación colectiva italiana, como evidencian quienes llegaron a Italia a partir de mediados de los sesenta. La escritora italo-somalí Shirin Ramzanali Fazel, que llegó a Italia en 1976, me habló de esta desconcertante experiencia:

Creía que conocía Italia y al pueblo italiano, porque siempre los había visto en su entorno, tal como era en Mogadiscio por aquel entonces. Pero terminé en una pequeña ciudad de provincia en la que nadie sabía dónde estaba Somalia. Confundían Eritrea y Etiopía, lo tomaban como un todo:

África. O te preguntaban cosas extrañas como si en Somalia había coches, o si llevábamos faldas hechas con hojas, ¡cosas absurdas! La gente en Italia no tenía ni idea de lo que era África. Pensaban que era gente ignorante que iba por ahí medio desnuda ... Les llamaba la atención que yo hablara italiano, y un señor mayor me dijo que en Somalia ellos habían construido carreteras y puentes y que nos lo habían enseñado todo. Cualquier cosa les sorprendía: lo que comía, cómo hablaba, cómo caminaba... Para mí fue un *shock* increíble, ni siquiera sé cómo explicarlo. (Pesarini 2018)

El cuestionamiento de los «orígenes» de una persona o la capacidad de hablar determinado idioma se suele utilizar para interrogar a quienes se considera que no se ajustan a las ideas raciales normativas de identidad nacional; como han investigado varias voces académicas (Mahtani 2002; Ali 2003; Haritaworn 2009). A este respecto, el idioma puede considerarse una herramienta capaz de reforzar las relaciones estructurales de dominación dentro de los términos jerárquicos (Butler 1997). Al hacer preguntas como «¿Por qué hablas tan bien italiano?» podemos identificar la dinámica de poder que opera en esta interacción, en la que quien la escucha, considerando que ocupa cierta posición social, puede sentirse dolido por esas palabras. En el caso de las personas italianas negras a las que se les pregunta por su capacidad de hablar, se puede apreciar la relación jerárquica que identifica Butler. El proceso de preguntar por la capacidad de hablar italiano, a pesar de haber escuchado un acento italiano perfecto, puede interpretarse como una forma de utilizar el lenguaje para «actuar sobre» el sujeto racializado y considerarlo fuera del espacio nacional simbólico. Este proceso desencadena lo que Butler (1997: 12) define como un «discurso que hiere», dado el desequilibrio de poder implicado en una interacción como esa. No obstante, el idioma italiano es precisamente la herramienta que utilizan esos mismos sujetos para responder a esas expresiones potencialmente hirientes. Al responder en italiano, refuerzan la potente afirmación del escritor africano Chinua Achebe: «Para mí no hay otra opción. Se me ha dado este idioma y pretendo utilizarlo» (Achebe, 1965:29). Es desde dentro del idioma italiano, muchas veces impuesto a las infancias negras de raza mixta en detrimento del idioma local de sus madres, desde donde se pueden expresar la subversión y la resistencia. Su perfecto dominio del idioma, en algunos casos de mayor precisión, incluso, que el de su interlocutor, les permite

responder y reclamar su propio posicionamiento. Saba, otra entrevistada (nacida en Somalia en 1968, de padre italiano y madre etíope) nos ofrece un ejemplo interesante; ella es muy consciente de su alto nivel educativo y su dominio del italiano. Utiliza abiertamente este activo en su propio beneficio para reorientar dinámicas de poder asimétricas que se desencadenan con preguntas similares:

Mi filiación lingüística es muy italiana y el hecho de hablar italiano mejor que muchas personas italianas es algo de lo que presumo ante quienes me dicen: «Ah, pero tú eres...» o, «¿Pero cómo puede ser que hables italiano tan bien?». No solo hablo italiano *tan bien*, es que también podría enseñarte italiano, ¡así que cállate! [Se ríe]. En este sentido, soy más italiana que ellos. (Entrevista, Roma, 2012)

Estos extractos muestran cómo ciertas preguntas sitúan inmediatamente a las personas italianas negras como gente que no pertenece y que es de fuera de la nación. Sin duda, hablan italiano bien, e incluso *muy bien*, pero ese dominio perfecto del idioma no es suficiente para otorgar a estos sujetos la adhesión a la italianidad. Sin embargo, gracias a poder «responder» en italiano estos mismos sujetos pueden negociar y reclamar su propio posicionamiento.

Conclusiones: recuerdos poscoloniales en el mediterráneo negro

A partir del ejemplo de la denuncia en prensa de la «alerta por racismo» que se vivía en Italia a causa de las elecciones generales de 2018 y señalando la obsesión y la espectacularización de la «crisis de los refugiados», este capítulo ha demostrado cómo el racismo antinegro no tiene sus orígenes en el triunfo de partidos populistas. Al contrario, demuestra cómo las dinámicas actuales de racismo antinegro se han desarrollado desde mediados del siglo XIX, junto con el estatus racial frágil y liminar del pueblo italiano. A este respecto, la reconfiguración y la manipulación de la categoría «Mediterráneo» han sido fundamentales para reubicar al pueblo italiano dentro del marcador de blanquitud europea y para distinguirlo de la «alteridad» africana. Así, el colonialismo en el este de África ha sido una herramienta fundamental para blanquear la identidad nacional

italiana. Precisamente al ubicar el primitivismo y la inferioridad en África, el régimen fascista logró absorber a la población italiana del sur dentro del ámbito de la nación. Al mismo tiempo, la invasión colonial creó el primer gran grupo de personas italianas negras que, más tarde, llegarían a Italia para ejercer sus derechos como parte de la ciudadanía. Aquí mi análisis ha demostrado cómo categorías como «identidad» y «pertenencia» pueden convertirse en mecanismos excluyentes y traumatizantes para quienes se considera que «no pertenecen» y están «fuera de lugar» (Puwar 2004; Mathani 2001; Root 1992), como fue el caso de las primeras personas italianas negras que cruzaron el mar Mediterráneo.

El Mediterráneo negro señala, por tanto, la maleabilidad de los espacios sociales dentro de patrones de movilidad y la importancia de narrativas diaspóricas como forma de resistencia y de contrahistoria. A pesar de que ciertos cuerpos se enmarquen como «norma somática no universal» y resulten disonantes por su «invasión» de un espacio al que se considera que no pertenecen (Puwar 2004: 8-52), las negociaciones de los sujetos racializados que se dan dentro de este espacio racializado y cargado de historia, es decir, el Mediterráneo negro, nos muestran que los paradigmas hegemónicos de pertenencia e identidad nacional se pueden cuestionar, rebatir y subvertir, para alcanzar reconfiguraciones alternativas y (re)posicionamientos de la identidad.

Angelica Pessarini

2

FANON EN EL MEDITERRÁNEO NEGRO SOBRE LA VIOLENCIA, LA HISTORIA Y LA SUBJETIVIDAD

De todos esos continentes, frente a los cuales la Europa de hoy eleva su torre opulenta, parten desde hace siglos hacia esa misma Europa los diamantes y el petróleo, la seda y el algodón, las maderas y los productos exóticos. Europa es, literalmente, la creación del Tercer Mundo. Las riquezas que la ahogan son las que han sido robadas a los pueblos subdesarrollados.

Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, 1961: 102

Mi cuerpo se me devolvía plano, descoyuntado, hecho polvo, todo entlutado en ese día blanco de invierno. El negro es una bestia, el negro es malo, el negro tiene malas intenciones, el negro es feo, mira, un negro, hace frío, el negro tiembla, el negro tiembla porque hace frío, el niño tiembla porque tiene miedo del negro, el negro tiembla de frío, ese frío que os retuerce los huesos, el guapo niño tiembla porque cree que el negro tiembla de rabia, el niño blanco se arroja a los brazos de su madre, mamá, el negro me va a comer

Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 1952: 86

Introducción

Según un artículo publicado en *The Guardian* en junio de 2018, 34 361 personas han muerto en el Mediterráneo desde 1993 tratando de llegar a Europa.³⁵ Alex Needham, el periodista que escribió este artículo analizaba datos proporcionados por UNHCR, una asociación dedicada a documentar las muertes que suceden en distintas costas del mundo. En muchos países, los

35 Alex Needham, The List: the 34,361 men, women and children who perished trying to reach Europe, *The Guardian*, 20 de junio de 2018. El artículo se puede consultar en: <https://www.theguardian.com/world/2018/jun/20/the-list-34361-men-women-and-children-who-perished-trying-to-reach-europe-world-refugee-day>

medios suelen utilizar un vocabulario que incluye palabras como «emergencia» o «tragedia» al hablar de naufragios y muertes que tienen lugar en aguas internacionales y nacionales, como si la llegada de personas migrantes no fuera un acontecimiento previsible. En sentido contrario, muchas voces académicas han implicado a instituciones europeas y norafricanas en esta situación, atribuyéndoles parte importante de la responsabilidad en estas muertes. Por ejemplo, Danewid (2017) ha aportado una importantes observaciones sobre el papel que han desempeñado Europa y Occidente en las operaciones de rescate de embarcaciones naufragadas en el Mediterráneo.

Mi intención en este artículo es aplicar el pensamiento de Frantz Fanon para problematizar la situación de miles de personas en las fronteras de Europa. En concreto, como se señala en la introducción de este libro, mi contribución se sitúa dentro del debate científico sobre el Mediterráneo negro. En la primera parte de este artículo, planteo y exploro la concepción de Fanon sobre la violencia. En la sección siguiente, analizo las simetrías que relacionan la situación de las personas indígenas en la colonia y las personas migrantes en el Mediterráneo a través de referencias a los textos de Fanon. El tercer apartado presenta un análisis en profundidad de las interrelaciones entre el poder, la historia y la subjetividad. En esta parte final del artículo, la voz de Fanon se combina con las de personas migrantes a las que entrevisté.

Sobre la violencia

Fanon (2008 [1952]: 5) escribió estas palabras: «Cualquier problema humano debe considerarse desde la perspectiva del tiempo». Esta afirmación, que se aplica al momento presente, indica la necesidad de contextualizar cualquier estudio dentro de un momento histórico. Así, Fanon revela su propia subjetividad a sus lectores mediante un «juego de espejos» situado entre sí mismo y los sujetos de su investigación.³⁶ Bajo mi punto de vista,

36 A este respecto, véase Achille Mbembe, «Préface», en Frantz Fanon, *Oeuvres*, La Découverte, París, 2011: 9–21; Nigel Gibson, *Living Fanon. Global Perspectives*, Palgrave, Nueva York, 2011; Alice Cherkí, *Frantz Fanon. Portrait*, Seuil, París, 2000; David Macey, *Frantz Fanon, une vie*, La Découverte, París, 2011.

este recurso de situarse dentro de su tiempo resuena con el feminismo interseccional, que afirma la posicionalidad del sujeto.

Como señala Siebert (2012) la comprensión que hace Fanon de la violencia se puede yuxtaponer con la de Hannah Arendt, filósofa alemana para quien «la violencia, curiosamente, puede destruir el poder» (Arendt 1958: 203). Otro punto de vista en la relación poder-violencia es el de Michael Foucault, quien aplicó la noción de *dispositivo*, refiriéndose a los mecanismos de poder ([1977] 1980) y a la producción de genealogías. Al escribir desde una perspectiva diferente, el interés de Fanon se basa en el acto de violencia que encarna el pueblo colonizado. Como señala Siebert (2012: 77) la agresividad «se instala en los músculos» y «tensa el cuerpo y la mente y lleva consigo una tensión continua». Desde este punto de vista, los efectos de la violencia se manifiestan en patologías psicológicas y en una contraviolencia que, como sugiere Siebert, es *negativa* en lugar de *afirmativa*; como defiende el filósofo francés Jean-Paul Sartre, en el prefacio de *Los condenados de la tierra* (1961). En esa obra, Sartre (1961: 20) afirmaba lo siguiente: «lo demuestra plenamente, no es una absurda tempestad ni la resurrección de instintos salvajes ni siquiera un efecto del resentimiento: es el hombre mismo reintegrándose». Evidentemente, la idea de Sartre de reintegrar una unidad se repite dentro de un paradigma interpretativo que se centra una vez más en Europa. De hecho, Fanon está más atento a los efectos que a la materialización de la tensión física en la reconstrucción del sujeto.

Así, el primer capítulo de *Los condenados de la tierra* está dedicado a la violencia. La decolonización es un fenómeno violento destinado a cambiar el orden universal y se considera un programa de desorden absoluto (Fanon 1961: 34). Fanon afirma que el colono «hizo que existieran nativos» y «perpetúa su existencia» (35). El mundo colonial y su organización y distribución geográfica siguen siendo importantes al definir «las líneas sobre las que se reorganizará una sociedad decolonizada» (37). En este pasaje, Fanon afirma que el colonialismo constituye un archivo de formas de subjetivación implicadas en la reproducción de espacios para personas blancas y negras. Criticando el pensamiento de Marx, afirma que el mundo colonial es un mundo maniqueo con

efectos en la psique de los pueblos colonizados.³⁷ En concreto, «se retrata al nativo como insensible a la ética; representa la ausencia de valores, y en este sentido es el mal absoluto» (41); también es capaz de destruir todo lo que tenga cerca como depositario de poderes malignos. A veces es deshumanizado o animalizado (41), pero siempre puede alcanzar la categoría de individuo a través de la cultura europea. Como sugieren Ania Loomba y Albert Memmi, la «marca del plural» es otro proceso en manos del hombre blanco para anular la posibilidad de ser (Loomba 1998; Memmi 1967). Se atribuyen, de una tacada, rasgos concretos a todo un grupo marcado por el color de piel.³⁸

Fanon afirma que «las relaciones entre colono y nativo son relaciones de masa. Al número, el colono opone su fuerza» (Fanon 1961: 52). Esto pasa porque el colono «es [un] exhibicionista» y «su deseo de seguridad lo lleva a recordar en alta voz al colonizado que: “Aquí el amo soy yo”» (52). El nativo, con una mirada de lujuria, desea ocupar la posición de privilegio del colono. Fanon escribe: «[Expresa] sueños de posesión. Todos los modos de posesión: sentarse en la mesa del colono, acostarse en la cama del colono, si es posible, con su mujer. El nativo es un envidioso» (39). Como consecuencia de este posicionamiento concreto dentro de la sociedad, sus sueños «son sueños musculares, sueños de acción, sueños agresivos» (51). Así, la violencia podría canalizarse en la batalla por la liberación, como la librada por el Frente de Liberación Nacional argelino.

Los condenados del Mediterráneo

Las ideas de Fanon resultan muy relevantes para hacer una lectura del presente. Como señaló Iain Chambers, «los pueblos condenados pertenecen al pasado colonial negado y reprimido y al mismo tiempo —como teorizó Fanon— pertenecen a nuestro futuro» (Chambers 2013: 13). A partir de las palabras de Fanon, aquí concibo el mundo colonial como una frontera y como un archivo para discernir una geografía compartida por varias sociedades tras la decolonización, según el papel de Europa

37 En concreto, Fanon analiza los efectos de la relación entre los pueblos blanco y negro en *Piel negra, máscaras blancas* (véase la bibliografía).

38 Fanon analiza todo tipo de genealogías de las relaciones de poder entre pueblos blancos y negros en *Piel negra, máscaras blancas*.

y de Occidente. Concibo este mundo como una frontera sobre la que se despliega una idea imaginativa de la Tierra construida mediante dicotomías (norte/sur, Europa/África, progreso/barbarie). Al mismo tiempo, el mundo colonial constituye un archivo porque el conocimiento colonial se produjo mediante disciplinas científicas o «laboratorios de modernidad» (Mezzadra 2008) que se usaban una y otra vez para desarrollar definiciones y tipologías del «otro» en constante renovación (véase Wekker 2016; Stoler 2008, 2016).

De manera más general, me gustaría debatir sobre el mundo colonial, considerado como una imagen recurrente dentro de las sociedades poscoloniales, tanto en los antiguos países colonizados como en Europa. Cada imagen revela, —según la posición del sujeto— un imaginario y una genealogía de las relaciones de poder, las prácticas, los sentimientos y las tensiones físicas, como aquellas que afectaban al hombre negro, según señalaba Fanon (1952). Cada imagen revela su inminencia y pertenencia tanto al pasado —pues se generó durante el periodo de dominación colonial— como al presente, porque su significado se puede investigar en relación con las ideas de una sociedad y del «otro». Para Fanon, el sujeto colonizado es una invención del poder europeo. Derrida ofrece un planteamiento similar de la figura del migrante, una figura clave para descubrir las estructuras sociales y su funcionamiento en el presente. Tanto el sujeto colonizado como el migrante son imágenes vacías, desprovistas de una cultura y con la capacidad de petrificar a los individuos (Fanon 1961: 92; véase también Ficek 2011), de propagar ansiedades y fobias³⁹ y de producir dobles ausencias (Sayad 1999).

En consecuencia, aplicaré el pensamiento de Fanon al contexto mediterráneo que, en décadas recientes, ha sido el lugar de un flujo migratorio constante desde África y Asia. Hoy en día, el Mediterráneo está construido como una frontera que funciona para separar dicotomías antinómicas, igual que lo estaba durante los periodos de colonización de todas las potencias europeas (Chambers 2019; Proglío 2018a). Aunque el relato dominante que se centra en cuestiones políticas ha silenciado y sigue

39 Para un debate sobre este tema, véase Nicel C. Gibson y Roberto Beneduce, *Frantz Fanon, Psychiatry and Politics*, Rowman and Littlefield International, Londres, 2019.

silenciando las historias de personas migrantes (Proglío 2018b), es posible llevar a cabo un análisis de la violencia impuesta sobre estos cuerpos que se origina en las condiciones sociales de la región mediterránea.

La idea de una «crisis», por ejemplo, una «crisis migratoria» o «crisis de personas refugiadas» domina el discurso público. En latín, «crisis» denota una elección, una decisión, o una fase decisiva de una enfermedad. Al contrario, en griego, el término significa distinguir o juzgar. Sin embargo, a la luz del imaginario difundido por los medios europeos que ha penetrado en las esferas pública y privada, una «crisis» se puede entender como un apocalipsis en curso que implica la aparición repentina de cuerpos no deseados. Se debe asignar un valor a estos cuerpos como si estuvieran delante de un tribunal formado por hombres blancos, y se debe encontrar un lugar para ellos. La redefinición de la blanquitud de Europa se basa en este proceso que tiene que ver con la piel de miles de personas.

Como observaba Roberto Beneduce, estos cuerpos marcan «un umbral», «una diferencia que no se puede ignorar» (Beneduce 2013: 39). De hecho, el cuerpo negro señala el pasado colonial. Se utilizan nuevos términos para asignar posiciones a estos sujetos dentro de las sociedades europeas, como «migrante», «refugiado» o «demandante de asilo». Como se ha apuntado antes, esta taxonomía se convierte en una característica irrefutable de imágenes que están vacías de significado; un proceso de atribución de significado. Además, Fanon defiende que un análisis marxista de las infraestructuras y superestructuras se mantiene fuera de la cadena de significado.

Asimismo, el término «migrante» por sí solo no se refiere a un tipo concreto de persona y podría utilizarse para describir la emigración europea a escala global. Si este término se matiza añadiendo la preposición «in-» a la fórmula «migrantes en Europa», el escenario cambia de inmediato. La imagen de una Europa blanca poblada por personas negras revela una genealogía de las relaciones entre subjetividades racializadas. «Eres rico porque eres blanco, eres blanco porque eres rico» escribió Fanon (1961: 39). Desgraciadamente esta frase profética sigue siendo cierta a día de hoy. Es algo que se hace evidente a través del análisis de los procesos internos que se dan en las fronteras europeas. En

estos lugares, el color de piel es un rasgo crucial en la atribución de subjetividades y la consecuente definición de las formas de movilidad entre Estados. Esto también resulta evidente en los numerosos regímenes de control fronterizo que muchas asociaciones han documentado y denunciado, como aquellos puestos en marcha entre Italia y Francia, España y Francia, Grecia y Macedonia, Hungría, Rumanía y Serbia, Eslovenia y Croacia y Austria y Alemania.⁴⁰

La visualización es una de las formas en las que opera el dispositivo fronterizo en el Mediterráneo. Voces académicas han analizado la espectacularización de naufragios y tragedias en el mar (Cuttitta 2012), el papel y las muchas facetas de la visualización de las llegadas (Giubilaro 2017), y el relato de la ilegalidad migrante (De Genova 2013). Esta cuestión se puede analizar mediante la atención que presta Fanon al papel de una estética encarnada. Al hablar del mundo colonial, Fanon observó que el pueblo europeo «delimita físicamente, es decir, con ayuda de su ejército y sus fuerzas policiales, el espacio del colonizado» (1961: 40). La explotación totalitaria de estos cuerpos implica un retrato de la civilización colonizada como «una sociedad carente de valores» (40). Se define al colonizado como «impermeable a la ética. No solo representa la ausencia de valores, sino también la negación de los mismos. Es, nos atrevemos a decirlo, el enemigo de los valores y en este sentido, el mal absoluto» (40). Releer estas palabras en el contexto del Mediterráneo da lugar a una revelación espantosa: se ajustan perfectamente a este contexto. De hecho, todas las voces contemporáneas que argumentan su oposición a la migración en Europa utilizan el mismo modelo narrativo. Por ejemplo, el primer ministro húngaro afirmó explícitamente que «no queremos que nuestro color... se mezcle con otros».⁴¹

Existen al menos dos posibles formas de imponer una separación entre las personas negras y las blancas. La primera

40 Véase el trabajo de Martina Tazzioli para un análisis exhaustivo de lo que sucede actualmente. Recomiendo especialmente el siguiente título: Marina Tazzioli, «The Temporal Borders of Asylum. Temporality of Control in the EU Border Regime», *Political Geography* No. 64 (2018): pp. 13-22.

41 Discurso de Victor Orbán pronunciado el 8 de febrero de 2018. Véase el artículo del alto comisionado de la ONU para los Derechos Humanos, Zeid Ra'ad Al Hussein, en: <https://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=22765>

supone una exclusión formal de los sujetos negros de las sociedades europeas, que tiene el efecto de generar bolsas de pobreza en ubicaciones concretas, como la *banlieue* en Francia y los suburbios en las principales ciudades europeas; así como campos informales y de tránsito como los que hay en Italia (Ventimiglia), Grecia (Lesbos), Hungría (Subotica) y Macedonia (Lojane). Esta separación, percibida como urgente, se ha institucionalizado con la construcción de campos por parte de varios países situados a lo largo de las fronteras europeas. Algunos ejemplos son los de Tarifa, Ceuta y Melilla (España) y Gibraltar (Reino Unido) en la frontera marroquí-española; los de Lampedusa, Pozzallo y Caltanissetta (Italia), Túnez (Túnez) y Birkirkara (Malta) a lo largo de la ruta central; y los de Lesbos, Samos y Chios (Grecia) a lo largo de la ruta balcánica. Esta obsesión europea por dividir y evitar la contaminación ha proliferado a ambos lados del mar Mediterráneo: se establecen campos de detención y expulsión, así como puntos de acogida a refugiados en virtud de la legislación comunitaria, internacional y nacional de Europa; y además se externalizan las fronteras europeas al norte de África (a Marruecos, Túnez, Libia, Sudán y Turquía, entre otros países). La segunda posibilidad implica la inclusión diferenciada de la alteridad. En Italia, por ejemplo, la criminalización de la migración ilegal se combina al mismo tiempo con el desarrollo de un mercado ilegal de trabajo en zonas agrícolas como las de Rosarno, Castelvoturno, Saluzzo y Caserta, entre muchas otras. Ambos dispositivos, a saber, los de exclusión y los de inclusión diferenciada, se calibran según una línea de color (Du Bois 1903), así como en función de otros marcadores de subjetivización (por ejemplo, el género, la edad, el idioma, el lugar de llegada, etc.). De forma más precisa, la alteridad no solo ocupa una posicionalidad única, sino que la imagen de la Europa blanca se mantiene en el centro del imaginario público a través de todos estos actos simultáneos de separación.

En este momento de la historia, la mirada diplópica, basada en una idea temporal de la relación con el otro, conocido *ayer* como colonizado y *hoy* como migrante, queda obsoleta. Lo que señala, en cambio, es una obsesión masculina por el dominio. Esta imagen revela el lenguaje, la estructura y las prácticas del poder. Su vacío se puede atribuir a su capacidad de revelación: es extremadamente peligrosa porque como ha señalado Fanon,

demuestra cómo «la piel del colono no vale más que la piel del indígena» (1961: 44). En oposición a la visión maniquea, emerge una comprensión de que «su vida, su respiración, los latidos de su corazón son los mismos» (44). Este descubrimiento altera el orden previo y provoca ansiedad en el nativo/migrante porque «nunca está seguro de si ha cruzado la frontera o no». Este individuo «siempre [fue y será] presunto culpable». (44) Este aspecto parece irremediabilmente conectado con el concepto de Michel Foucault (1998) de la biopolítica. En concreto, esta culpa *a priori* se «gestiona» en la frontera mediterránea mediante la aplicación de métodos y herramientas de control de acceso, como el reconocimiento de huella digital utilizando la base de datos Eurodac (véase Pugliese 2010). La digitalización de la *marca de alteridad* funciona desde dos perspectivas diferentes. Por un lado, define la posibilidad de movilidad, es decir, si está permitido que estas personas crucen fronteras. Por otro, asigna un lugar a estas personas dentro o fuera de Europa de acuerdo con el Convenio de Dublín.⁴²

Lo que está en juego es la blanquitud, a saber, una idea de Europa que conquistó tierras y océanos y sigue imponiendo un nuevo orden en países situados en otros continentes. Es el mismo concepto de Europa que ha producido muchos «constructos discursivos» mediante la producción de conocimiento dentro de distintas disciplinas académicas (Hall 1980, 1997); es una entidad capaz de nombrar al otro y de hablar por él (Todorov 1982; Spivak 1988), así como de absorber mundos que existen fuera de las fronteras europeas, como defendían voces académicas como las de Edward Said (1979, 1993), Paul Gilroy (2004) y Hannah Arendt (1951). Así, los cuerpos se perciben como marcados por un rasgo que les identifica: el color de piel. Fanon (1961: 40) señaló la advertencia implícita en esta percepción, es decir, que estos cuerpos son un «elemento corrosivo, destructor de todo lo que está cerca» (Fanon 1961: 40) y sirven como «depositarios de fuerzas maléficas, instrumento inconsciente e irrecuperable de fuerzas ciegas» (40). Además, son animalizados mediante el uso de términos zoológicos, como los que utilizó el exvicepresidente

42 Esta ley europea aborda el derecho de solicitar asilo. De acuerdo con el Convenio de Dublín, las personas solo pueden solicitar asilo en el primer Estado europeo al que lleguen.

italiano del Senado, Roberto Calderoli, quien al rebatir a su colega negra, Cécile Kyenge, exministra de Integración e integrante de la Cámara de Diputados, la comparó con un orangután.⁴³ Los grupos xenófobos europeos utilizan un léxico específico que incluye palabras como monos, ovejas negras o ratas, o que evoca la idea de «raza blanca».⁴⁴

El racismo no se basa en la ignorancia, muy al contrario, como apuntaba Fanon (1961: 41), es una herramienta fundamental que se utiliza para unir a las personas para explotarlas. En *Racism and Culture*, Fanon argumenta que el significado de racismo es móvil, o en palabras de Sturat Hall (1997), que es un significante flotante. En concreto, Fanon (1964: 32) decía: «el racismo no ha logrado solidificar. Ha tenido que renovarse, que adaptarse, que mudar su apariencia. Ha tenido que sufrir el destino del todo cultural que lo informaba».⁴⁵ Desde esta perspectiva, la renovación de las categorías raciales es un resultado del trabajo del archivo colonial: una constante regeneración de aquellos arquetipos elaborados dentro del conocimiento⁴⁶ generados durante periodos de dominio de potencias europeas sobre otras tierras y sobre otros cuerpos (Fanon 1959). Una de las propiedades principales de este archivo es el ajuste flexible tanto del significante como del significado de nuevos cuerpos y contextos sociales, como los descritos en los casos anteriores.

La cuestión principal, lo central en los escritos de Fanon, parece ser la liberación de los seres humanos. Como se ha dicho previamente, la violencia se considera inevitable para alcanzar este objetivo. Existen dos tipos de violencia. La primera se deriva de las potencias europeas y, por lo tanto, es intrínseca al mundo colonial, que «hizo que existieran los nativos y perpetúa su existencia» (Fanon 1961, 35). La segunda corresponde a los nativos

43 Calderoli fue condenado a 18 meses de prisión por insultar a Kyenge, con agravante de factor racial. Véase: <https://www.elfattoquotidiano.it/2019/01/14/kyenge-orango-calderoli-condannato-per-gli-insulti-allex-ministro-aggravante-razziale/4895789/>

44 Annamaria Rivera, «Il caso Fontana e il neorazzismo all'italiana», *MicroMega*, 20 de enero de 2018. <http://temi.repubblica.it/micromega-online/il-caso-fontana-e-il-neorazzismo-allitaliana/>

45 Frantz Fanon hizo esta afirmación ante el Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros en septiembre de 1956 en París. El discurso se publicó en el número especial de *Présence Africaine*, junio-noviembre de 1956.

46 Para un debate a este respecto, véase Frantz Fanon, «Medicine and Colonialism», en *Studies in a Dying Colonialism* (Nueva York, Grove Press, 1965).

que han tomado conciencia de su situación. Sobre ese sujeto colonizado escribe Fanon: «está dominado, pero no domesticado; está inferiorizado, pero no está convencido de su inferioridad. Espera pacientemente que el colono descuide su vigilancia para echársele encima» (Fanon 1961: 52). Este pasaje parece oportuno para describir la situación actual en Europa. La imagen del «migrante» deriva de un proceso de subjetivación de las personas que llegan a Europa. Este proceso, al que han contribuido todos los ámbitos de producción de conocimiento europeos (universidades, agencias ejecutivas, judicatura, cuerpos legislativos, medios de comunicación, etc.) forma parte de una guerra que se libra contra esos sujetos fagocitados por la palabra «migrante». Como pasó durante el periodo colonial, el miedo de las instituciones europeas tiene que ver con la violencia; no con la violencia del «migrante» contra sus iguales, es decir, las luchas tribales a las que Fanon (1961) hacía referencia, sino con la violencia contra el orden social europeo. En este punto, como observa Fanon (1961: 57), el nativo «descubre lo real y lo transforma en el movimiento de su praxis, en el ejercicio de la violencia y en su proyecto de liberación».

Fanon concibe y propone una lucha organizada y colectiva para lograr la liberación argelina de manos de Francia. Sin duda, no pretendo establecer una comparación entre las guerrillas del Frente de Liberación Nacional argelino y las huelgas y protestas que han surgido en Europa en los últimos años. Al contrario, mi intención es centrar la atención en la tipología de respuestas para hacer frente a los poderes europeos. Fanon señala la formación de una colectividad como mecanismo que es capaz de superar las diferencias entre personas. En este sentido, existe un grado de similitud con la actual condición poscolonial. En muchas ocasiones, las protestas se han centrado en reclamar derechos. Un ejemplo es la protesta de Balzi Rossi que se extendió a lo largo de la frontera marítima entre Francia e Italia en junio de 2015, después de que el Gobierno francés decidiera cerrar la frontera y suspender el Tratado de Schengen para las personas migrantes que quisieran solicitar el estatus de refugiadas. En aquella ocasión, un grupo de personas sudanesas, junto con otras eritreas, somalíes y algunas italianas decidieron acampar en los acantilados más próximos a la frontera. Permanecieron allí y construyeron el campamento «No

borders» [Fronteras No], que se mantuvo activo durante 100 días hasta el 30 de septiembre, cuando la policía decidió desalojarles.⁴⁷ En junio de 2018 se dieron protestas similares en Ceuta y Melilla cuando muchas personas intentaron colectivamente cruzar la frontera ilegalmente,⁴⁸ también en Atenas, donde personas refugiadas ocuparon el Hotel City Plaza.⁴⁹

Los medios han presentado una imagen xenófoba de la persona «migrante» como criminal, si no terrorista, que intenta cruzar el Mediterráneo.⁵⁰ A su llegada en barco a Lampedusa, a Lesbos o a la costa española se retrata a estas personas como si su objetivo fuera atacar y perjudicar la sociedad europea. Apoyándose precisamente en este tipo de imaginario, el primer ministro Matteo Salvini, líder del partido racista Liga Norte, tuvo la absurda y criminal idea de cerrar los puertos a los barcos operados por ONG en el Mediterráneo que rescataban a personas en peligro.⁵¹ En el mejor de los casos, la persona «migrante» es descrita como alguien que roba puestos de trabajo; en otros, persiste la imagen colonial del (hombre) migrante como violador de mujeres blancas. Se considera que las personas etiquetadas como migrantes se dedican a actividades ilegales, como la droga, la prostitución, el robo y la extorsión. Cuando el foco de atención es la identidad religiosa de este hombre migrante, se le retrata como extremista islámico que impone la *sharía* sobre su mujer y la obliga a llevar *burka*. Todas estas distintas facetas de la misma imagen generan estereotipos acerca de las personas colonizadas, musulmanas o árabes, que provienen del pasado colonial y se suman a los relatos que destacan las complicadas condiciones que soportó la emigración europea al salir del continente desde finales del siglo XX.⁵²

47 Para obtener más información sobre el campamento *No borders* en Ventimiglia, véase <https://noborders20miglia.noblogs.org>

48 Véase el texto de Hannah Strange publicado por *The Telegraph* el 26 de julio de 2018, «Dozens injured as hundreds of migrants storm Spain's Ceuta border with Morocco», <https://www.telegraph.co.uk/news/2018/07/26/dozens-injured-hundreds-migrants-storm-spains-ceuta-border-morocco/>

49 Véase Molly Crabapple, «This refugee squat represents the best and worst of humanity», *The Guardian*, 23 de junio de 2017.

50 Véase Mazzarra (2019) y Cuttitta (2012) en la bibliografía.

51 Véase el informe de la BBC «Migrant crisis: Italy minister Salvini closes ports to NGO boats», 30 de junio de 2018.

52 Sobre los estereotipos coloniales en el contexto poscolonial, véase Gaia Giuliani, *Race, Nation and Gender in Modern Italy: Intersectional Representations in Visual Culture*

La inferiorización de las personas migrantes no se limita a la difusión de narrativas e imaginarios en el dominio público. Como señalaba Ziauddin Sardar en el prólogo de la edición de 2008 de *Piel negra, máscaras blancas*, el hombre negro «debe ser negro en relación con el hombre blanco» (Fanon 1952 [1988]). Fanon se refiere a este proceso de internalización como uno de *epidermización*, en que el ego del hombre negro colapsa cuando entra en contacto con el mundo blanco. Roberto Beneduce ha escrito de manera muy convincente sobre este aspecto del contacto colonial que resuena con la condición poscolonial (Beneduce 2004, 2007, 2014). En este artículo me gustaría centrarme específicamente en algunas cuestiones que afectan a Italia y a Túnez. La población europea en Túnez utiliza la palabra *expat*, una abreviatura coloquial de *expatriado/a*, para describir su condición. Las personas negras en la orilla opuesta del Mediterráneo en Italia utilizan otros términos: «2G», que significa segunda generación,⁵³ «italianas negras», «afroitalianas» e «italianas *nappy*».⁵⁴ En toda esta terminología se da prioridad al hecho de «ser italiano» y se destaca. Para comprender estas diferencias terminológicas, es fundamental entender que la ley italiana se rige por *ius sanguinis*, el principio de nacionalidad en el que la ciudadanía italiana se confiere a un individuo si al menos uno de sus progenitores es italiano. Aunque se lanzó una importante campaña en favor de una propuesta de reforma de esta ley, no salió adelante. En marzo de 2018, se refrendó en el Parlamento la propuesta del Gobierno «izquierdista» de Paolo Gentiloni de aprobar una «misión humanitaria» en Níger para contener los flujos migratorios.

Por lo tanto, es necesario situar esta reflexión dentro de un contexto social en el que existe una oposición a la acogida de nuevas subjetividades dentro de la comunidad imaginada (Anderson 1983). En consecuencia, los intentos persistentes de afirmar la presencia de «personas migrantes» en Italia, que resulta del todo evidente aunque no se reconozca a nivel institucional, podrían interpretarse como un síntoma y un efecto del proceso de infe-

(Nueva York, Palgrave, 2018), que es la investigación más completa a este respecto.

53 Véase la red de las segunda generación en <http://www.secondogenerazioni.it>

54 Este movimiento se basa en una reclamación estética y cultural de las raíces fuera de Europa. Abarca a una comunidad de chicas que han decidido «presumir de su pelo afro rizado natural», según indica la página web: <http://www.nappyitalia.it/afro-italian-nappy-girls/>

riorización. ¿Por qué no es posible que estas personas se definan a sí mismas simplemente como italianas si así lo desean, o como «europeas entre otras cosas», tomando prestada una frase de Jacques Derrida (1991: 34)?

Estos límites impuestos a la nacionalidad, que determinan la legitimidad de los individuos y de los grupos dentro de una comunidad, también generan impactos en el mundo cultural. De hecho, el objetivo de algunas voces investigadoras ha sido «descubrir» y revelar la presencia de personas negras dentro de la historia europea y nacional, ya que estos descubrimientos pueden cambiar las condiciones del presente. Sin embargo, me cuestiono la relevancia de estas investigaciones y su valor político. Lo que sucede en Italia me parece comparable a la historia del feminismo, es decir, a la primera ola de protestas dirigidas a afirmar la igualdad entre hombres y mujeres. Al mismo tiempo, me gustaría apoyar todas y cada una de las luchas por los derechos de individuos y grupos: la lucha debería ser para todo el mundo. Así, mis reflexiones no pretenden ser una acusación ni un juicio; más bien, mi intención es simplemente presentar un análisis de la situación.

Fanon plantea la existencia de una «zona de no ser», a saber, «una región extraordinariamente estéril y árida, una hondonada totalmente desnuda en la que puede surgir una auténtica convulsión» (Fanon 1988: 2). Apunta que estos lugares son productos de Europa y están habitados por distintos personajes. Todos ellos generados mediante la necropolítica (Mbembe 2003). En estos lugares hay personas que han sido animalizadas y forzadas a condiciones inhumanas, pero han logrado sobrevivir. También están las muertes sin rostro, que carecen de historia y que fueron abandonadas y dejadas a la deriva en las aguas de la historia. También existen «personajes intermedios» —criaturas medio humanas medio animales suspendidas entre la vida y la muerte— que se hacen eco de la mitología clásica. Me refiero a zombis que son manifestaciones de la dialéctica de amo/esclavo. Varios intelectuales (por ejemplo, Hegel, Depestre y Mbembe) han analizado esta imagen en relación con la condición de esclavitud. En la condición poscolonial, esta imagen remite a la llegada de grupos, por ejemplo, en las películas de Romero⁵⁵ que

55 Véase *La noche de los muertos vivientes* (1968), una de las muchas películas de

muestran barcos en la costa europea. La imagen surge de una ansiedad, percibida individual y colectivamente, asociada a los cuerpos sobre los que se ha infligido la violencia blanca. Estos cuerpos son peligrosos porque al ser muertos vivientes pueden atacar, pueden penetrar en todos y cada uno de los hogares y revertir las relaciones de poder establecidas.

Historia blanca y subjetividad negra

La cuestión que se plantea es: ¿qué tipo de historia hace falta para describir una Europa así de violenta? Esta pregunta me obsesionó, no dejaba de resonar en mi cabeza mientras llevaba a cabo trabajo de campo en las fronteras europeas.⁵⁶ De inmediato comprendí el significado de estos lugares. No eran solo fronteras situadas entre dos naciones, tampoco eran solo dispositivos que se utilizaban para controlar la movilidad. Estos lugares tenían y aún tienen una relevancia epistemológica para describir lo que es la Europa contemporánea. La historia se ha desarrollado en torno a la idea de frontera, como si todo empezara a partir de una determinada línea, y también así se ha registrado.

Ventimiglia, la última ciudad italiana antes de la frontera francesa, puede servir como punto de partida para mis reflexiones. En una pequeña zona de Ventimiglia conocida como Grimaldi hay una ruta que atraviesa la frontera nacional entre Italia y Francia. Inicialmente, esta ruta se conocía como la «Ruta de la esperanza», haciendo referencia a la huida de socialistas y comunistas italianos que escapaba de la Italia fascista. Más tarde, alguien que viajaba a través de esta complicada ruta falleció al caer por un acantilado, y en consecuencia pasó a llamarse el «Paso de la muerte». Todo tipo de personas que huían de tragedias en los siglos XIX y XX han viajado a lo largo de esta ruta que tiene apenas un metro de ancho y cubre una distancia de

ciencia ficción dirigidas por George Andrew Romero.

56 El título de mi proyecto de investigación es «Movilidad de la memoria, memoria de la movilidad: travesías del Mediterráneo occidental en los siglos XX y XXI». La Fundação para a Ciência e a Tecnologia ha financiado este proyecto de investigación que se ubica en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra (2017-2023). El objetivo del proyecto es estudiar la movilidad humana y su memoria en la zona del Mediterráneo occidental durante los siglos XX y XXI; en concreto entre Marruecos y España, entre Argelia y Francia y entre Túnez e Italia (en ambas direcciones). Véase la página web del proyecto: <https://www.mobilityofmemory.com>

cuatro kilómetros. Eso incluye a personas judías, kurdas, palestinas, ex-yugoslavas, albanas, rumanas, afganas y a quienes huían de las inestabilidades socio-políticas de las regiones del sur del Sáhara y el Magreb. Todas ellas han pisado el mismo camino, avanzando a lo largo de la misma ruta, paso a paso.⁵⁷

Mi primera visita al Paso de la muerte me afectó mucho. A mi alrededor, prendas de ropa y artículos personales yacían esparcidos en un radio de apenas un metro: una camiseta roja, un par de pantalones negros y un cepillo de dientes negro a escasa distancia de mí. Había una mochila gris cubierta de tierra y piedrecitas, también dos mantas térmicas enrolladas. Delante de mí tres colillas y botellas de agua vacías, cuyas etiquetas estaban amarillentas por la luz del sol. Miré hacia delante y lo que acababa de ver tan cerca de mí se repetía a 2, 5, 10, 15 y 30 metros de distancia, hasta donde me alcanzaba la vista. Huellas: estas eran huellas de una historia imposible de narrar. Huellas que revelaban fragmentos de vidas y daban acceso a oscuros abismos de memoria y desconocidas trayectorias vitales.

A partir de ese momento, experimenté dos sentimientos contradictorios. Por un lado, tuve una sensación de impotencia y desesperación ante lo que había sucedido en ese camino y en otras partes de Europa. Por otro, me di cuenta del privilegio con el que contaba, como académico italiano blanco. Como cualquier lenguaje codificado, la historia se basa en roles y sobre todo en pruebas y referencias a debates científicos. ¿Podían formar parte de la historia estas huellas y fragmentos? ¿O las historias de migración solo se contarían a través de los números —cuántas personas llegan a Europa en un año— y las medidas institucionales (que lleva a cabo la jurisprudencia, la policía, la ayuda humanitaria, etc.)? Creo que es fundamental regresar al pensamiento de Fanon para reflexionar sobre esta cuestión compleja y fundamental, que está directamente conectada con otra cuestión clave, a saber, ¿a quién pertenece la historia? Fanon (1961: 50) postula que «el colono hace la historia», y su propia vida,

57 Sobre la historia del Paso de la muerte, véase *Enzo Barnabà, Il passo della morte. Storie e immagini di passaggio lungo la frontiera tra Italia e Francia*, Infinito Edizioni, Génova, 2019. Véase también *Il filo e le tracce—XXmiglia*, un video producido por Martina Melilli y Caterina Erica Shanta, con imágenes y texto de Gabriele Proglilio (2019), <https://www.youtube.com/watch?v=FLs-P9KCfBI>

considerada parte de un proyecto nacional de progreso, sirve como unidad de medida de sus relatos. Continúa: «Él [el colono] es consciente de ello» porque como Fanon indica claramente, es una extensión de su país de origen. «Así, la historia que escribe no es la historia del país que expolia, sino la historia de su propia nación al respecto de todo lo que esta roba, todo lo que esta viola y mata de hambre» (50). El nativo está condenado a asistir inmóvil a la creación de la historia. Solo tiene una solución: «poner fin a la historia de la colonización, a la historia del pillaje, y dar comienzo a la historia de la nación, a la historia de la descolonización» (50).

De forma más general, la historia se usa para medir las relaciones de poder como en el caso del mundo árabe, en el que se establece una comparación medida en términos temporales: antes del colonialismo es como cuando «la historia... estaba dominada por la barbarie» (Fanon 1961: 127). La visión de la historia de Fanon no es solo lineal, no solo implica un orden cronológico. De hecho, como sostiene el autor, cualquier análisis ha de situarse en el contexto preciso al que pertenece. Pero no solo eso; como ya se ha planteado, su atención se centra en la estructura narrativa, así como en sus efectos, es decir, en aquellos puntos de ruptura —del pasado, el presente o de posibles futuros— que no son visibles desde los relatos edulcorados e institucionalizados de las naciones europeas. Estos puntos de ruptura, que desafían las explicaciones de los modelos tipo «causa y efecto», surgen de esos cuerpos olvidados, invisibilizados y deshumanizados de ayer y de hoy. Así, el humanismo de Fanon le lleva a realizar una declaración urgente: «Es asunto del tercer mundo comenzar una nueva historia del Hombre, una historia que preste atención a las, a veces prodigiosas, tesis que Europa ha puesto en marcha, pero que tampoco olvide los crímenes de Europa» (Fanon 1961: 195).

En las primeras líneas de *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon afirma que «el hombre negro no es un hombre» (Fanon 1954: 1) y debe ser rescatado del centro del universo blanco. Continúa: «El hombre negro quiere ser blanco. El blanco se empeña en realizar su condición de hombre». La única manera en que la población nativa puede encontrar sentido parece es adentrarse «en [su] propia carne», trascender esa piel en la que los estereotipos y la

epidermización han cristalizado dentro de la melatonina. Fanon (1954: 8) explica que cuando se logra comprender la situación de las relaciones de poder, tanto en la colonia como en la poscolonia, «lo que importa no es conocer el mundo, sino cambiarlo». Sin embargo, hace una advertencia sobre el dispositivo narrativo utilizado para la producción de conocimiento: hablar implica estar en la posición de utilizar cierta sintaxis, de comprender la morfología de una u otra lengua, pero por encima de todo implica asumir una cultura, soportar el peso de una civilización» (Fanon 1954: 8). Fanon no solo está hablando de la cultura literaria, sino también de la oral. En general, en un proceso al que Fanon (1954: 84) se refiere como historicidad, el individuo negro está inscrito dentro del relato blanco.

A lo largo de las fronteras de Europa existen varios campos informales⁵⁸ en la parte norte de la región mediterránea, por ejemplo, en Biha (Croacia), Ventimiglia (Italia) e Idomeni (Grecia). Estos lugares reflejan la necesidad de un espacio personal y colectivo que las instituciones correspondientes han negado. Entremos ahora a estos campos. Hay tiendas de campaña por todas partes y su organización se adapta a los espacios en los que se han establecido, es decir, que su colocación no ha alterado el entorno colindante. Las tiendas están colocadas en hileras. Hay mantas por aquí y por allá, esparcidas por el suelo. Algunas cubren la parte superior de las tiendas en un intento de combatir la humedad, al menos parcialmente. Hay suciedad por todas partes: dentro y fuera del campo. Camisetas negras, paquetes de cigarrillos, botellas de agua, calcetines negros, trozos de papel higiénico, pedazos de zanahoria; todos estos elementos conviven en una gran *mélange*. Huele a madera quemada. Por la noche se encienden fuegos para calentar a cientos de personas. El campo está organizado por secciones, cada una ocupada por personas de una nacionalidad concreta: sudanesa, eritrea, somalí y afgana. En todos los campos que he visitado, parte de la población residente en las proximidades daba muestras de racismo contra las

58 Véase la página web de ACNUR sobre la situación de las personas refugiadas, en la que se mapean las llegadas a Europa a través del Mediterráneo en: <https://data2.unhcr.org/en/situations/mediterranean>. La página web de Migreurop proporciona información detallada sobre cuántos campos, de distintos tipos, se ubican en la región mediterránea: www.migreurop.org

personas «migrantes». La violencia no solo proviene de fuera del campo, también estalla dentro: violencia entre «grupos étnicos» y violencia contra las mujeres, algunas de las cuales son obligadas a vender sus cuerpos dentro del campo. En este contexto difícil, no se ofrece ayuda institucional; la única asistencia disponible para estas personas la prestan grupos voluntarios de distintas instituciones y ONG. En cambio, sí se han tomado medidas contra ellas, como la implantación de legislación local dirigida a «personas inmigrantes», como en el caso de Ventimiglia, donde el alcalde Enrico Ioculano, integrante del «izquierdista» Partido Democrático, promulgó una ordenanza que prohibía el suministro de comida y agua a personas «migrantes».⁵⁹ Como señalaba Fanon, estas personas han sido y siguen siendo deshumanizadas y animalizadas. Se ven sometidas a distintas formas de violencia infligida sobre sus cuerpos y responden guardando silencio, mediante lesiones autoinfligidas o atacando a otras personas dentro del campo.

A la luz de estas experiencias emocionales traumáticas y ante esa pregunta complicada que, como se ha dicho anteriormente, exige respuesta, parece importante revisar el debate histórico sobre la categoría de lo subalterno. El término «subalterno», que acuñó Antonio Gramsci en el contexto de un programa político para transformar las condiciones del sur de Italia (Gramsci 1971), lo reintrodujo como concepto analítico el Grupo de Estudios Subalternos asiático en el contexto indio (Guha 1982). Como afirmaba Ranajit Guha, integrante de este grupo, en el corazón de este proyecto estaba la idea de una «historia desde abajo», concebida como una historia de sujetos producidos por desposesión o «una identidad-de-la-diferencia» (Guha 1982: vii). En concreto, la voz de Gayatri Chakravorty Spivak fue prominente dentro de los debates internos del grupo. Spivak criticaba el planteamiento del grupo que, según ella, estaba marcado por una práctica de deconstrucción esencialista en relación a lo subalterno. La pregunta que plantea en uno de sus artículos más leídos, titulado «¿Puede hablar el subalterno?» (Spivak 1988) resulta fundamental para el asunto del Mediterráneo. Spivak planteaba que

59 Véase Thomas Mackinson, *Ventimiglia, vietato dare cibo e acqua ai migranti. Solo la mobilitazione costringe il sindaco Pd a revocare l'ordinanza, Il fatto quotidiano*, 23 de abril de 2017.

el uso de la categoría «subalterno» implicaba la cosificación de los sujetos invisibilizados por la historia. Con una mirada crítica, sugería que la agencia del subalterno siempre se constituye a través de poderes europeos o mediante narrativas nacionalistas.

Spivak (1999) planteaba además que la mujer colonizada está excluida, incapaz de hablar o ser escuchada porque siempre hay un hombre, colono o nativo, que habla por ella. Esta *violencia epistémica* la producen las culturas occidentales. Es una consecuencia tanto de los relatos que apoyan el poder como de los que lo cuestionan. Spivak afirma que el pensamiento occidental⁶⁰ se reproduce en el mismo momento en que se critica a sí mismo, y este juicio también valía para el Grupo de Estudios Subalternos, que no reconocía la imposibilidad de que el sujeto colonizado pudiera representarse a sí mismo. Como escribió Marx en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, «este debe ser representado» (124). Así, Spivak (1999: 265) plantea que el sujeto individual se reintroduce mediante conceptos totalizadores de poder y deseo.⁶¹

Estrategias para un compromiso teórico con el Mediterráneo negro

A partir de mi compromiso integral y profundo con el trabajo académico de Spivak y otras,⁶² intento ahora elaborar estrategias teóricas que puedan ser útiles para analizar historias mediterráneas ocultas, invisibilizadas y silenciadas. Sin embargo, antes de seguir, me gustaría aclarar una cosa: abordar esta cuestión de la violencia desde una perspectiva epistemológica supone el primer punto de inflexión en la deconstrucción del conocimiento. Implica ver más allá «del color negro» del Mediterráneo y deconstruirlo sin esencializarlo. Implica reconocer desde una perspectiva a contracorriente que este es un mar cuya historia está llena de zonas oscuras en las que las historias de miles de personas han estado y siguen estando silenciadas e

60 Spivak critica a los dos filósofos, Michel Foucault y Gilles Deleuze, por su falta de consideración de la diversificación de sujetos en sus análisis de las relaciones de poder.

61 Véase *Concerning Violence. Nine Scenes from the Anti-Imperialistic Self-Defence* producido por Annika Roggel y Tobias Hanson, con una presentación de Gayatri Chakravorty Spivak, en la que Lauryn Hill narra un texto de Frantz Fanon.

62 En concreto, estoy pensando en Partha Chatterjee, Homi K. Bhabha, Dipesh Chakrabarty y Edward Said.

invisibilizadas. Desde esta perspectiva, el Mediterráneo negro representa el lado oculto de la historia europea que es pasado pero también sigue en formación. Es una de las fronteras de la que emergen contradicciones que se derraman por el mundo entero, por ejemplo, las migraciones en Europa como consecuencia del neocolonialismo y de la interferencia política europea en África.

Al mismo tiempo, al debatir sobre el Mediterráneo negro, siento que es importante ir más allá de las fronteras europeas y ser consciente de que esta historia, forjada a través de muchas historias individuales y colectivas, que comenzó con el comercio de esclavos y que continúa hasta las migraciones recientes, no solo pertenece a Europa. También es una historia vivida en carne y hueso por millones de personas, pasadas y presentes. Es una historia hecha de fragmentos repartidos por distintos lugares del mundo (África, América, Europa, etc.) a lo largo de distintos momentos y temporalidades.

Todos los intentos de lograr este objetivo de producir otra tipología de historia implican la práctica de decolonizar la historia, porque el Mediterráneo negro surgió en las fronteras de Europa. Me refiero a las «fronteras» tanto en el sentido material de barreras, muros, campos y control de movilidad, como desde una perspectiva epistemológica. De hecho, la marca fronteriza se puede concebir como la producción de un relato sobre el orden cronológico y la clasificación de sujetos de acuerdo con un archivo colonial. En otras palabras, se ha dibujado una *línea tangente* entre Europa y multitud de universos culturales diaspóricos en la construcción de las identidades de las personas negras.

Así, el cuerpo negro se convierte en una frontera encarnada y cualquier relato dirigido a resistir el poder hegemónico excede estratégicamente el orden del discurso (Foucault 1971) y la representación del otro (Derrida 1991). Este proceso ya está en marcha en miles de hogares y comunidades por toda Europa. La línea antes mencionada se cruza constantemente mediante prácticas, tanto en la cultura oral como en estructuras y organizaciones grupales. Está cambiando el rostro de Europa a pesar de las fronteras, las leyes de migración, el racismo y la xenofobia vigentes. La pregunta que queda por responder es la de cuánto tiempo puede durar la blanquitud tras la caída de la supremacía blanca.

Me parece importante cambiar la mirada en el análisis histórico, de la fuente a la estructura. Esto exige intervenir intencionadamente para forzar las circunstancias, es decir, el material a partir del cual se crea la historia, así como cualquier otra disciplina dentro de las humanidades, para producir nuevos significados e interpretaciones. «Forzar» no significa encapsular historias dentro de la historia; consiste en un método que se aplica para entender cómo operan las fronteras a través de la subjetivación y en consecuencia a través del poder en la reproducción del conocimiento.

Considero que este planteamiento es importante para demostrar la correspondencia y la interacción entre las fronteras simbólicas, físicas y narrativas en Europa. Mi intención es centrarme en prácticas de producción de historia que pueden problematizar y criticar el orden narrativo y su papel a la hora de reproducir la disciplina. Esto supone *trabajo fronterizo* y su propósito no es ni escribir otra historia del Mediterráneo negro ni reproducir el logos europeo. Esto me lleva a discutir algunas de estas prácticas y su relevancia al problematizar la cuestión.

Una de las prácticas más poderosas implicadas en la producción de historia tiene que ver con el acto de escribir. Existe un estilo concreto para escribir historia de manera impersonal que, aunque no esté formalizado, está tan extendido que se considera canónico. Esto supone que, en primer lugar, el historiador o historiadora, o sea, quien sea que escribe la historia, tiene una posición concreta que nunca aparece en el texto. En segundo lugar, un sobreentendido evidente, el «yo» no aparecerá en el texto. Así se forma lo que puede denominarse una tradición que permite continuar el trabajo de voces académicas anteriores. Este planteamiento sitúa la historia en el pasado y cuestiona el conocimiento producido como si fuera, forzosamente, relevante para interpretar el presente. Este esquema ontológico afirma y confirma la centralidad del archivo colonial, también cuando el relato implica un intento de denunciar estereotipos y categorías.

Por lo tanto, creo que es fundamental señalar la posición desde la que habla el historiador o la historiadora. Así, en mi caso, soy un académico blanco en una universidad europea, sin plaza fija, y trabajo para una fundación portuguesa. Esto quiere decir, entre otras cosas, que debería prestarse atención a lo

que sucede fuera de las circunstancias relatadas y desplazar la mirada del centro a la periferia de la cuestión. En concreto, es importante prestar atención a la subjetividad de la persona experta y su transformación durante el proceso de trabajo de campo. La deconstrucción de la subjetividad y los resultados esperados de la investigación podrían suponer un proceso de decolonización de la historia. Eso me pasó en Ventimiglia, en la frontera ítalo-francesa. A mi llegada a la frontera, mi plan era simplemente recopilar entrevistas orales con personas «migrantes» y con la ciudadanía italiana y francesa. Sin embargo, con el paso del tiempo, me di cuenta de que lo que estaba pasando a mi alrededor formaba parte de una historia global que vivida en primera persona por miles de personas en su día a día. En un momento dado, comprendí que yo también formaba parte de esa historia y que la frontera estaba, en primer lugar, dentro de mí (en lo que toca a mis ideas y mi concepción del mundo).

A partir de ese momento, intenté descentrar el contexto, examinar sus fronteras. La pregunta en la que me centré es qué queda fuera de la investigación de la historia. De inmediato identifiqué una historia de silencios generada por aquellas personas que a diario cruzan una frontera *hacia o dentro de* Europa. Para analizar este aspecto del Mediterráneo negro, eché mano de la historia oral y la herramienta de la intersubjetividad, con la conciencia de que se puede asignar un significado individual a cada silencio o, al contrario, se puede asignar un valor común o similar cuando se analizan o surgen en una entrevista. El papel fundamental de la empatía, que es un idioma capaz de trascender el orden del lenguaje, yace en el hecho de que nos permite comprender el significado de los silencios dentro de una historia (Proglio 2018a, b, c).

Apliqué ese mismo planteamiento para investigar los itinerarios personales migrantes en Europa. Al final de cada entrevista, le pedía a la persona entrevistada que me dibujara un mapa de su trayectoria desde el punto de partida hasta Europa. Esta herramienta se utilizó durante el proyecto de investigación «Bodies Across Borders: Visual and Oral Memory in Europe and Beyond» (Cuerpos que cruzan fronteras: memoria oral y visual en Europa y más allá), liderado por la catedrática Luisa Passerini y financiado por el Consejo Europeo de Investigación. Dentro de ese marco, yo

trabajaba en un proyecto concreto dedicado a construir la historia oral de la diáspora del Cuerno de África en Europa, a través de entrevistas con personas que habían llegado a Italia siguiendo distintas rutas, algunas de las cuales habían cruzado el Mediterráneo. Al deconstruir estos dibujos junto con la transcripción de las entrevistas, concluí que el hecho de encontrarse en la diáspora podría producir muchas temporalidades y, en consecuencia, una gran transformación de la concepción del pasado y de como afrontamos la producción de historia (Proglío 2019).

Desde una perspectiva en la que la historia se considera un proceso cultural que tiene que ver con el papel de la nación, he intentado centrarme en otro aspecto relacionado con la memoria pública: el legado del colonialismo en el Mediterráneo. La pregunta clave que orienta mi investigación es la siguiente: ¿Al colonialismo solo le preocupa la historia de las naciones europeas fuera de sus fronteras? Puede parecer una pregunta tonta, pero no lo es. Si una persona colonizada es reducida a su representación y es deshumanizada e individualizada como plantea Fanon, y además es excluida como afirma Spivak, la cuestión de cuál es el impacto de esta producción de conocimiento en la condición poscolonial adquiere una especial importancia. Muchas voces académicas implicadas en estudios poscoloniales afirman que el pasado colonial se ha visto reprimido por la pérdida de los dominios coloniales. Pero, si efectivamente estos recuerdos han sido reprimidos, ¿cómo pueden haber reaparecido los estereotipos xenófobos y racistas en el presente en relación con las personas «migrantes»? ¿Afirmar que la historia dominante, a saber, aquella centrada en las raíces de la comunidad nacional, es una historia dominada por el racismo, la violencia y las relaciones de poder forjadas a través de la línea de color supone una vergüenza para el imaginario público nacional y la conciencia individual? Desde esta perspectiva, considero que una investigación del término «represión» en la que se analicen múltiples sesgos pasados y presentes sería muy estratégica y podría descolonizar esta falta de memoria. Sorprendentemente, los estereotipos definidos en la era colonial aparecen cada día en las orillas de Europa, marcados sobre otros cuerpos negros (Proglío 2018a, b, c).

Conclusiones

Nosotros... negros... nosotros... africanos... no tenemos una historia, todavía no, en Europa. Lo perdimos todo en la otra orilla del Mediterráneo. Europa nos lo robó todo, nuestros cuerpos, nuestros pasados...

¿Por qué dices eso, Rachid?

Porque mi nombre y todos nuestros nombres no significan nada.

[Silencio]

Nuestros silencios y nuestras voces están en vuestros labios y [en vuestras] manos

Este extracto de una conversación con un hombre en Ventimiglia, en la frontera italo-francesa, se me quedó dentro después de haber acabado el trabajo de campo. Europa está en guerra contra las personas que llamamos «migrantes». Las leyes de ciudadanía, los muros, las fronteras y los ataques xenófobos son las armas que se usan en esta guerra, con una violencia cuyas raíces se pueden hallar en el pasado colonial.

Este viaje a través del Mediterráneo negro guiado por los pensamientos de Fanon ha iluminado muchas similitudes y conexiones entre la antigua condición de «nativo» en la colonia, y la condición contemporánea poscolonial de «migrante» en Europa. En concreto, ha revelado la importancia de llevar a cabo un análisis sobre el papel de la violencia, para revelar en profundidad cómo actúa Europa, con qué herramientas, para confirmar y reiterar su centralidad. Una de estas herramientas, entre otras, es la línea de color y su proliferación tanto dentro como fuera de las fronteras europeas. Esta frontera se ha encarnado e impuesto sobre la piel de miles de personas.

En mi investigación, que comenzó con una afirmación de mi propia posición, he intentado problematizar cómo funcionan las fronteras en la construcción de la historia; una historia que como señaló Fanon, se centra en el papel de Europa y en el de sus Estados nación, idiomas y relatos. En este trabajo, mi primer objetivo era presentar una crítica con la intención de reivindicar la existencia, fuera del orden discursivo y más allá de las representaciones, de la persona nativa/migrante.

Dadas las reverberaciones del colonialismo con lo que sucede actualmente en el Mediterráneo, defiendo que resulta imprescindible el uso del conocimiento para deconstruir, descolonizar y provincializar el relato canónico de la historia. Hacerlo no provocará que Rachid y otras personas como él sean visibles,

ya que la intención no es darles voz. En su lugar, la intención es ocupar una posición en una guerra en la que las instituciones europeas han normalizado la violencia e intentar elaborar una historia sin fronteras en la que los sujetos y la subjetividad estén por delante del contexto.

Gabriele Proglío

3

HERENCIA CULTURAL COLONIAL Y REPRESENTACIONES ENCARNADAS

Arrojar el cuerpo a la lucha⁶³
Por eso solo quiero vivir
aún siendo poeta
porque la vida se expresa por sí misma.
Quisiera expresarme con ejemplos.
Arrojar mi cuerpo a la lucha (...)
Como poeta, seré un poeta de las cosas.
La vida en acción será mi expresión,
la poesía será mi vida en acción,
porque, repito, no hay poesía sin acción verdadera.

Pier Paolo Pasolini, *Poeta delle Ceneri*, 1966

En Suecia, desde finales de los noventa, cientos de hijos e hijas de demandantes de asilo de la antigua URSS, los Balcanes y Oriente Medio enferman de gravedad, niños y niñas que llevan viviendo en Suecia meses o incluso años y que llevan todo ese tiempo esperando sus visados de residencia al habérseles denegado el asilo político. Entran en un coma que puede durar meses o años, literalmente han perdido las ganas de vivir. Desaparecen del mundo.

Esta enfermedad recibe el sobrenombre de «síndrome de la resignación». Desde 2005 más de cuatro mil niños y niñas de entre ocho y 15 años han sufrido esta misteriosa afección. Algunos no se han recuperado ni siquiera después de que se les haya otorgado el derecho de asilo. No son jóvenes con problemas neurológicos ni mentales previos, ni tampoco están fingiendo.

63 Gracias a Georgia Wall por la traducción de este capítulo.

Rachel Aviv, en un reportaje para *The New Yorker*, cuenta la historia de Georgi, un refugiado ruso que llegó a Suecia con su familia cuando tenía cinco años (Aviv, Rachel. 2017, *The Trauma of Facing Deportation*, *The New Yorker*, <https://www.newyorker.com/magazine/2017/04/03/the-trauma-of-facing-deportation>, consultado el 14/09/2019). En 2015 la Junta de Migración rechazó la solicitud de asilo político de su familia e iban a ser deportados a Rusia en meses. Georgi cayó en coma durante siete meses. En una carta abierta al Ministerio de Migración, un grupo de psiquiatras suecos denunció la proliferación de casos similares y acusó al Gobierno de «abuso infantil público y sistemático». Sugerían que el síndrome de la resignación estaba provocado por dos traumas superpuestos: primero, la violencia que los niños y niñas habían sufrido en su tierra natal y, segundo, el terror de tener que regresar, a menudo poniendo en riesgo sus vidas. La Junta Sueca de Salud y Bienestar concluyó que «el “tratamiento” más eficaz» (*ibidem*) del síndrome de resignación era garantizar la residencia permanente. La doctora Elisabeth Hultcrantz, que cuida de muchos de estos pacientes, interpreta sus síntomas como parte de un trastorno de salud mental provocado por la percepción repentina de falta de seguridad y falta de esperanza en el futuro. Hablando concretamente de Georgi, afirmaba: «Si el cuerpo no siente seguridad, no se despertará esté en el país que esté» (*ibidem*). La familia de Georgi, como consecuencia directa de su enfermedad, obtuvo la residencia permanente en 2016 tras haber transcurrido siete meses. Unas semanas después, Georgi empezó a recuperarse.

Estos casos plantean varias preguntas. Yo sugiero que tenemos que encontrar una forma de interpretar estos síntomas como símbolos, relatos y expresiones de rechazo a una condición de subordinación a la que estos sujetos parecen estar condenados y que parecen no tener forma de combatir. Debemos comprender su dimensión «infrapolítica» para reconocer la combinación de posiciones políticas y sufrimiento físico que expresan estos cuerpos a través de sus síntomas.

El de Georgi no es un caso aislado. Djeneta e Ibadeta, dos hermanas romaníes de Kosovo, están las dos en coma mientras se escribe este texto. Djeneta tiene 20 años y lleva en coma dos años y medio; Ibadeta 15, en coma cinco meses, en ambos casos

resultado de la denegación de asilo por parte del Gobierno sueco. Fueron violentamente atacadas en Kosovo por ser romaníes y huyeron a Suecia. Cuando llegaron al país escandinavo no tenían pruebas. Ningún documento demostraba la violencia que habían sufrido, por lo que su solicitud de asilo político fue rechazada. Sin embargo, y esto es crucial, Djeneta e Ibadeta son el documento: estas chicas, quizás, están *encarnando* el miedo, la amenaza y la violencia que asocian con tener que regresar a Kosovo, y su coma es una forma de comunicar la situación inenarrable pero fundamental de sus vidas: «se sienten totalmente desasistidas y se han vuelto totalmente desvalidas» (*ibidem*).

Una cuestión acuciante es si existe una manera de curar a estas personas, estos «yo-cuerpos» (Scheper-Hughes 1994), estos cuerpos que expresan subjetividad y voluntad mediante síntomas, que no se rinden pero que, al privarse de humanidad, encarnan una forma de resistencia extrema mediante el coma. No obstante, existe otra cuestión igualmente apremiante que nos interpela más directamente: ¿A quién y qué debemos curar?

Por supuesto, hay que curar a esta juventud, pero las políticas europeas de migración y de recepción también hay que arreglarlas. Puede que la verdadera «enfermedad» sea la «Europa fortaleza», que ha transformado el derecho básico de todos los seres humanos de moverse libremente en un privilegio de unos pocos. Quizás esta forma de violencia cultural sin precedentes que predica el rechazo a los demás y que sienta las bases de las políticas de migración europea debería detenerse, esta intolerancia al otro que se ha extendido por toda Europa y más allá.

Utilizo estas historias como punto de partida. Quiero alejarme del punto de vista dominante (en nuestras sociedades, instituciones y prácticas diarias), que entiende la corporalidad en relación con el poder. Sabemos mucho de cómo el poder ejerce su propio discurso sobre los cuerpos a través de la tecnología y la biopolítica, la prohibición y el placer. Aceptamos cómo cada cultura construye sus propios significados, sus propias formas de pensar el cuerpo, las formas normativas y los modelos de cada sociedad, para que las personas que pertenecen a esa cultura o sociedad se puedan sentir «normales» al corresponderse con la *norma*, a diferencia de esas «otras» que no lo hacen. Conocemos las «técnicas del cuerpo» que describe Marcel Mauss (1965), de

las que bebemos cuando llegamos al mundo porque son las prácticas a través de las cuales nuestros cuerpos piensan y actúan de forma aceptable dentro de nuestros espacios sociales, las prácticas que hacen que nuestro cuerpo sea mucho más «cultural» que «natural». Por supuesto, comemos, dormimos, respiramos y vamos al baño porque es «natural», de no hacerlo moriríamos. La cuestión es cómo lo hacemos: en qué estancias, posiciones, con qué gestos, rituales y tabús, individual o colectivamente y qué significado le damos a todo ello.

Sabemos que nuestros cuerpos han incorporado el guion del poder, y que continuamente lo reinterpretan tal como está concebido en nuestra cultura: a través de ciertas posturas, una cierta distancia social, las formas de tocar o de mirar. Sabemos mucho de esto. Aquí nuestra responsabilidad política y ética es darle la vuelta a la cuestión: en lugar de preguntar qué sabe el poder del cuerpo, deberíamos preguntar qué sabe el cuerpo del poder. Debemos hacernos esta pregunta porque nos puede ayudar a escuchar los cuerpos de Georgi, Djaneta e Ibadeta, a entender el idioma que utilizan para expresar su razón y a interrogar profundamente a la nuestra.

Por lo tanto, me gustaría entretener varios discursos, incluida la relación del cuerpo con el poder, con la memoria y con cuestiones contemporáneas urgentes que afectan a los que percibimos como «cuerpos de otros» o simplemente como «otros». Me refiero en concreto al legado cultural del colonialismo italiano y a nuestra actual dificultad para contemplar al otro como sujeto en la humanidad que nos une. Comencemos con el reto de Achille Mbembe:

El reconocimiento teórico y práctico del cuerpo y de la carne «del extraño» como carne y cuerpo exactamente igual que los míos, la idea de una naturaleza humana común, de una humanidad compartida con otros ha supuesto desde hace tiempo, y aún supone, un problema para la conciencia occidental. (Mbembe 2005, p. 8)

Para entretener esta red, debemos adentrarnos con calma en el espejo. En este capítulo, nos enfrentaremos a dos trabajos artísticos muy distintos: dos umbrales, dos caminos diferentes que nos afectan, dos miradas que nos interrogan.

Restos (pos)coloniales

El pasado que no quiere pasar, el que tantos historiadores de hoy en día evocan, es un pasado que vive en el presente o, más bien, que lo atormenta, un fantasma eternamente presente.

Ricoeur 2004, p. 83

Efectivamente nos rodean las huellas espectrales de nuestra historia colonial. Están por todas partes: en placas y monumentos, en los relatos de los museos (sobre todo de los museos etnográficos, que siguen teniendo dificultades para asumir su pecado original de complicidad con el colonialismo), en la arquitectura y en los topónimos de barrios enteros. En Roma, la ciudad en la que vivo, tenemos un «barrio africano» con sus Viale Etiopia, Piazza Amba Alagi, Via Tripoli, Via Asmara; una inscripción del espacio que se hace eco de y resuena con ese otro *lugar colonial* que ha estructurado nuestra imaginación cultural de la alteridad y de nosotras mismas, todo un orden colonial del discurso que orienta y define el contexto de nuestra vida diaria.

Incluso nuestras casas, nuestros espejos están encantados por fantasmas, o más bien, por espectros. Un fantasma es una imagen ilusoria, una proyección imaginaria. Los espectros, en cambio, tienen un cuerpo material: se pueden oír, se pueden tocar. Pueden ser parcialmente invisibles, pero nunca incomprendibles. En términos etimológicos, *espectrum* significa tanto la visión, como el instrumento para ver. Una imagen sensible es al mismo tiempo la forma de ver otra cosa. Por lo tanto, los espectros están vivos y hablan. Están cargados de signos. Agamben, en su breve ensayo *Dell'utilità e degli inconvenienti del vivere fra spettri* (Sobre los usos e inconvenientes de vivir entre espectros, 2009), afirma que los espectros están formados por signos:

O más bien, de forma más precisa, de firmas, es decir, de aquellos signos, figuras o monogramas que el tiempo raya en las cosas. Un espectro carga constantemente una fecha en sus vagabundeos y por lo tanto es un ser intrínsecamente histórico. (Agamben 2009, p. 61)

Parece que, en relación con sus historias coloniales, la mayoría de países europeos han desarrollado los «trastornos de memoria» de los que habla Paul Ricoeur (2004): recuerdan muy poco y no lo recuerdan bien, en una suerte de olvido activo, una desmemoria y un escape. Es un no-recuerdo intencionado o un

deseo de recordar de cierto modo. Este «olvido selectivo», como lo llama Ricoeur, ha regido las estrategias de conmemoración en muchos países, estructurando qué y cómo recordar: estrategias que ahora se deben cuestionar de forma crítica. En Italia, los mitos del pueblo italiano como *brava gente* (Del Boca 2005) y de su colonialismo «menor» comparado con el de otros países europeos se construyeron durante los treinta años transcurridos entre la caída del fascismo (y con él, la empresa colonial italiana) y la publicación de documentos relacionados con campañas coloniales en Etiopía, Eritrea, Libia, Somalia y Albania. Con un retraso estratégico y criminal estos documentos de archivo no se desclasificaron hasta los años ochenta. Durante esos largos años de silencio, se dice que el pueblo italiano «olvidó» su historia colonial. Creo que el tema no es tanto que la haya olvidado o borrado, sino que la ha reprimido.

Si seguimos pensando en términos psicoanalíticos, la represión sucede cuando el evento traumático no se elimina de la conciencia, sino que se traslada a otro «lugar», a otra constelación afectiva. Esto oculta la raíz violenta y racista del colonialismo y traslada este complejo acontecimiento al ámbito de lo exótico, lo paternalista, el «lugar bajo el sol», el «sueño africano». La amnesia, el olvido activo o selectivo, la imaginación mitológica y la represión en sí misma se pueden considerar todas ellas estrategias provisionales para hacer frente a un recuerdo difícil. Puede que este recuerdo esté ligado a la tormentosa relación entre la *Historia* —el relato institucional de dichos acontecimientos— y las *historias*, las memorias íntimas que muchas tenemos de ese pasado (y que a menudo no se pueden reconciliar con la *Historia*). Todo esto genera ciertos imaginarios sobre nosotras mismas y sobre el resto, da forma a esas respuestas racistas y violentas que dirigimos especialmente hacia las personas inmigrantes, porque sus impulsos nos siguen resultando inexplicables e incomprensibles si no podemos conectar los rastros de esos movimientos, asociados a un lugar, a otro recuerdo. ¿Pero cuál es el «lugar» de este recuerdo?

Las huellas coloniales a las que antes hacía referencia no solo las encontramos en los espacios públicos y en los relatos institucionales de nuestras ciudades. También están en la privacidad de nuestros hogares, en los cajones y en los trasteros, en

viejas cajas de fotos de un abuelo que fue a la guerra en África o en las cartas de quienes emigraron a las colonias; también en la despensa: galletas Tripolini, regaliz Assabesi, y chocolates Negrita, o en el armario en los saquitos perfumados Carta d'Eritrea; en juguetes de los años sesenta como *Ciccio Bello Angelo Negro* o *Bessie the lively little negro*; en exitosas grabaciones como «Bongo» de 1948 o «I Wantussi» de 1963; o en las rimas de canciones infantiles sobre el hombre negro, «*la Ninna nanna dell'uomo nero*», que a muchas nos cantaron de pequeñas. Los vestigios coloniales están en los sobrecitos de azúcar, en su iconografía racista que se presenta en las cafeterías y en el imaginario racista que todavía circula en los anuncios, los vídeos musicales, la fotografía de moda y en expresiones cotidianas como la italiana «*sono incazzato nero*», una forma de decir «estoy enfadado», que se podría traducir como «me he puesto negro».

En términos de Vincent Meesen, artista y comisario belga, es una auténtica «espectrología colonial» (Gregos y Meessen, 2015, p. 10), un misterioso proceso de aparición del discurso colonial y sus imaginarios en lugares inesperados, en la intimidad cotidiana de los gestos, las palabras y los objetos. La cultura popular y racializada del periodo colonial está de lo más viva y activa, si bien está disfrazada o presente en formas aparentemente inocentes y por lo tanto difíciles de desenmascarar. Como propone Merleau-Ponty (2002, p. 39), esto crea una «proximidad mareante» entre cosas, cuerpos y recuerdos, haciendo que el proceso de recordar en sí mismo sea un acto esencialmente político, una reclamación de un espacio y de un cuerpo, una re-membranza (en italiano, *ri-membr-are*), una recomposición de los miembros amputados de nuestra identidad cultural (Grechi y Gravano 2016, p. 42).

Los imaginarios y las representaciones coloniales son como un río subterráneo, invisibles pero ubicuas. Están en nuestras bocas, nuestros sistemas digestivos, nuestros oídos y nuestras voces. Las hemos inhalado en ciertos olores y han alimentado e impregnado nuestra piel blanca. Son los guantes con los que tocamos, las lentes *coloreadas* que filtran nuestra realidad. De forma casi literal, las hemos *incorporado*. Se han convertido en *habitus*, costumbres, clichés, estereotipos, partes de nosotras mismas y de nuestra identidad. El cuerpo es el lugar principal

de este recuerdo, un recuerdo que se traduce y se reproduce a través de nosotras. Paul Connerton plantea que «en la memoria cotidiana, el pasado se sedimenta en el cuerpo» (Connerton 1999, p. 87). La memoria (individual y colectiva) no solo es el recuerdo espiritual, intelectual o semiótico dentro de una determinada tradición cultural, sino que tiene que ver con el cuerpo. Para comprender cómo se construye, se transmite y se nutre la memoria de un grupo social, es necesario conectar el proceso de recordar con los cuerpos que recuerdan. De esta manera, se reproducen ciertas formas de conocimiento a través de una serie de rituales, actitudes, gestos y costumbres, o «predisposiciones afectivas» (*ibidem*) y a través de la performatividad de los cuerpos que los representan. La memoria, incluso la memoria colectiva, siempre se encarna. Y siempre es cultural, igual que los cuerpos que le dan vida son seres culturales. Cada una de nosotras ha absorbido una suerte de coreografía de poder y autoridad, que se expresa mediante gestos y comportamientos y que se inscribe en un significado cultural concreto: gestos y comportamientos que no se enseñan ni se comunican conscientemente, sino que simplemente se reproducen hasta un punto en el que se vuelven tan automáticos y tan «infraordinarios» (Perec 1994) que los damos por sentados. Parecen transparentes, inocuos y naturales. En este sentido, como explica Connerton, el cuerpo es un sistema mnemónico en la vida real. Su performatividad recuerda automáticamente todo un «orden de discurso» relacionado con el poder, la identidad y la diferencia. Así, «cada grupo social atribuye valores y significados concretos que espera conservar a los reflejos físicos, a los automatismos corporales» (Connerton 1999, p. 117). El cuerpo entendido de esta forma no es una *res extensa* cartesiana —un objeto, un contenedor de conceptos mentales— sino un sujeto productor de significado, un *yo-cuerpo*. El cuerpo es consciente (ScheperHughes 1994). Todo nuestro conocimiento, incluida la memoria y sus imaginarios, se encarna, se produce a través del cuerpo. La pregunta que debemos plantearnos al llegar a este punto es:

El cuerpo es el punto sobredeterminado en el que colisionan las diferencias, la superficie epidérmica en la que el racismo crea su marca y una base de resistencia desde la que se pueden producir contrarrelatos alternativos (...). En el intercambio ritual de estereotipos del cuerpo entre

«raza», género y sexualidad, el racismo y el supremacismo cultural han desplegado sus fantasías más violentas y destructivas. ¿Cómo se podría combatir y deshacer esto? (Hall y Sealy 2001)

Si el cuerpo *hace* todo esto, el cuerpo *sabe* todo esto. Es decir, la clave para deconstruir, combatir y subvertir la repetición incesante de estos imaginarios está dentro de nuestro yo-cuerpo. Ahora estamos dentro del espejo. Precisamente aquí, en esta maraña de recuerdos y representaciones encarnadas de afectos contradictorios, es donde puede resultar significativo un planteamiento artístico. Puede sacar, dar cuerpo y visibilidad a aquellos espectros que siguen siendo invisibles, permitiéndonos volver y explorar nuestra historia colonial y las raíces de nuestra identidad, nuestro inconsciente colonial. El espacio crítico que se abre con el lenguaje artístico y poético nos puede invitar a cuestionarnos, impactando en el corazón de nuestra incomodidad y nuestra seguridad intelectual, nuestro sentido *común*, nuestros afectos complejos.

Mamá, lo siento
Vete, vete lejos, pero no por tierra
Navega, navega lejos, pero no por mar
Vuela, vuela lejos, mi bien,
pero sin tocar el aire.

Wisława Szymborska, *Llamando al Yeti*, 1957

La película, *Mum, I'm sorry* (Mamá, lo siento) de Martina Melilli,⁶⁴ surgió de un diálogo con migrantes que habían sobrevivido al largo viaje por tierra y mar que les llevó hasta Italia (al menos hasta hoy). También fue una respuesta al trabajo de la doctora Cristina Cattaneo, antropóloga forense y patóloga cuya labor ha sido la de identificar los cuerpos de quienes mueren en el mar o antes de alcanzar la costa siciliana. En sus funciones como forense, intenta reconstruir las historias y las identidades de personas a partir de las marcas del cadáver; en un compromiso con una medicina forense humanitaria. Desde estos puntos de partida —los cuerpos de quienes no han sobrevivido, de sus historias y sus identidades perdidas e ignoradas— Martina Melilli reflexiona sobre cómo narrar lo que parece inenarrable, pero que *debe* ser contado.

64 www.martinamelilli.com

Sorprendentemente, a pesar de su acercamiento forense a la muerte, en la película de Melilli no aparece ningún cuerpo. En la mesa de autopsias, solo se analizan objetos, y no cualquier objeto. Son objetos hallados en el mar tras dos naufragios en la costa de Lampedusa en octubre de 2013 y mayo de 2015. Son los objetos más importantes de las personas migrantes, los que han elegido de entre muchos para que les acompañen en una travesía difícil y peligrosa. Son los objetos de mayor valor y significado, los pilares materiales de la identidad íntima de un individuo, muestras de recuerdos y afectos, o herramientas que pueden facilitarles la vida a su llegada (como números de teléfono, direcciones, referencias y titulaciones). Objetos naufragados, recogidos y sellados en bolsas de plástico, que han perdido su valor de uso y su significado, pero no su capacidad de narrar. En la película resulta especialmente sorprendente ver estas cosas a través de un marco clínico/de investigación/burocrático: como rastros y pruebas a través de las que intentamos identificar, reconstruir y catalogar.

Las manos anónimas que tocan, mueven e investigan estos «conjuntos de evidencias» en la película de Melilli me provocan sentimientos encontrados. En cierto sentido, me frustra la naturaleza fría y despegada de la operación: esos dedos enfundados en látex que parecen violar la intimidad de personas desconocidas, la invisibilidad del sujeto que tiene el poder y la autoridad de investigar, manipular, catalogar y definir (un poder cada vez más impersonal e inhumano), me frustra la violencia de los procedimientos, de las operaciones y normativas que organizan y rigen la migración mediante una insistente deshumanización de las personas, que se traduce en unas prácticas cotidianas despiadadas, «esa violencia de la Historia que a menudo se nos invita a aceptar con resignación, como una realidad inevitable» (Beneduce 2010, p. 4). Sin embargo, también siento que esas manos están buscando algo: intentan reconstruir las historias atrapadas en esos objetos. La única forma posible es analizar las huellas que siguen hablando de la persona a la que pertenecieron. La mirada arqueológica fija una atención microscópica en cada detalle del objeto, casi excavando su esencia. Las fotografías con sal incrustada revelan ápices de la vida cotidiana: recuerdos de fiestas, casas, familias y amistades. Relojes que aún dan la hora, pastillas anticonceptivas, documentos, libretas de direcciones, cartas. Como los cuerpos que

la doctora Cattaneo intenta identificar en su mesa de autopsias, estos objetos son *lugares de identidad*, cuerpos-objeto, repletos de huellas y revelaciones. Son lugares de una memoria que abarca una compleja red de violencia íntima, violencia estructural (pública, histórica, política) y por encima de todo, *deseo*. En *Piel negra, máscaras blancas*, al respecto de la experiencia de las personas colonizadas, Frantz Fanon escribe: «Pido que se me considere a partir de mi Deseo. No soy solamente aquí y ahora, encerrado en la coesidad. Soy para otro lugar y para otra cosa» (Fanon 1996, p. 190).

El discurso sobre la migración tiene un marcado carácter retórico. En el peor de los casos, crea una retórica que asocia la migración a la criminalidad; en el mejor, a un sentido de pérdida al abandonar el lugar natal, perder la identidad, renegociar las tradiciones culturales propias, abandonar los afectos personales. Sin embargo, quien se embarca en una trayectoria tan peligrosa no solo huye de algo. También le impulsa un deseo y una aspiración. De acuerdo con Arjun Appadurai (2011), no solo los recursos económicos están distribuidos de forma desigual por el mundo, sino también la capacidad de aspiración. Una habilidad que...

...como cualquier otra capacidad cultural compleja, solo sobrevive y florece si se puede practicar, si se usa repetidamente y se explora a través de la elaboración de hipótesis o disputas: cuando las ocasiones para formular hipótesis y objeciones sobre el futuro son limitadas [...] sucede que la capacidad de aspirar a algo se desarrolla comparativamente menos. (Appadurai 2011, p. 23)

La posibilidad de desear y de construir aspiración se convierte en una verdadera necesidad para muchas personas.⁶⁵

Parece que hemos asimilado la injusticia: ya no somos capaces de identificarla y combatirla, ni siquiera de reconocer con humanidad la experiencia del resto. Somos víctimas de lo que Didier Fassin llama *anestesia cultural*, que hace «inaudible el sufrimiento del otro en la cultura y el discurso públicos [...], nos vuelve insensibles al destino del resto y, de forma más significativa, lo hace parecer incomprensible» (Fassin 2016, p. 12). La avalancha mediática de imágenes de cuerpos muertos, heridos,

65 Este planteamiento surgió durante un debate con Roberto Bertolino, un psicoterapeuta del Centro Fanon de Turín, en el marco del seminario *Etnopsichiatria in azione. Ripensare l'altro nei luoghi dell'accoglienza e della cura*, Centro Fanon, Turín, 17-18 marzo 2018.

hambrientos, enfermos y sin hogar nos hace, por un lado, conscientes de la desigualdad global, pero por otro «constituye una forma de despersonalización de los otros que los convierte en vecinos y extraños al mismo tiempo». ⁶⁶ En la película de Martina Melilli, lo único que perturba el silencio es el molesto y constante zumbido de fondo; puede que sea una referencia oblicua a cómo se suele percibir el discurso sobre la migración. Desde la fría «voz» de la tecnología con la que «mapeamos» al otro hasta el sonido sumergido, mecánico y amortiguado de los motores de los barcos, tal y como seguramente les suenen a los que van en la bodega de carga, el sonido del vídeo invita al espectador a identificarse con distintas posiciones y diferentes puntos de vista.

¿Entonces dónde está el lugar (y la responsabilidad) de quien mira, de todos nosotros como espectadores, no solo de esta película sino de la historia y su violencia? Aunque la atmósfera de la cinta es fría y cínica, la gramática de la película no permite que el espectador se aleje o desconecte. En última instancia, las manos que tocan esos objetos representan las nuestras, e implícitamente se nos llama a decidir si nos identificamos con el sujeto de poder que cataloga, analiza y archiva; con el sujeto que se preocupa e intenta reconstruir y reconocer; o con el otro, que es presentado de forma fragmentada, espectral, mediante huellas y ausencias. El espectador no puede mantenerse a una «distancia» de seguridad.

En cierto sentido, la película «nos toca». Nos pone en contacto con cómo pensamos sobre nosotros mismos en relación con los otros, con quienes percibimos como extraños. Nos provoca esa sensación misteriosa de reconocer algo familiar en esos objetos que pertenecen a personas que creemos que no tienen nada que ver con nuestras vidas. Esos objetos podrían ser de cualquiera de nosotros. Son las mismas cosas que se acumulan en nuestra vida diaria y que nos brindan confort. Podemos reconocer la humanidad en la extrañeza, el yo en el otro. A nivel emocional más que racional, la película nos urge a reconocer las representaciones y los recuerdos que hemos incorporado y que han definido nuestro conocimiento sobre nosotras mismas y sobre el mundo.

Cuando la cámara se aleja, separándose de los primeros planos de las cosas-cuerpos, vemos paisajes nocturnos y silen-

66 *Ibidem.*

ciosos de orillas y matorrales. Son los lugares de llegada o de huida, apenas iluminados por una sola luz que recorre rítmicamente la escena, como la linterna de la guardia costera. Luego, uno de estos paisajes resulta ser un cuerpo negro. En primer plano, vemos la piel, las manos, el pelo. Cuerpos-objeto y paisajes-cuerpo hasta que la cámara se fija en un ojo abierto, que nos mira a través de la pantalla, devolviéndonos la mirada: un ojo/yo que nos interroga, que nos dice cuánto nos importa esto.

Hasta donde me lleven las yemas de los dedos
Que tu cuerpo sea siempre
un amado espacio de revelaciones.

Alejandra Pizarnik, *Los Trabajos y las Noches*, 1965

Entramos a la habitación de una en una. En cuanto paso me piden que me ponga un abrigo blanco y que me siente en una silla frente a la ventana. A mi izquierda, hay una pared blanca con un agujero a la altura del hombro. Me pongo los auriculares que me han dado y escucho. Comienza una voz masculina: «Hola. Soy Basel. Estoy al otro lado de la pared». Basel me pide que pase el brazo por el agujero. No veo lo que hay al otro lado, el agujero es del ancho del brazo. Basel me empieza a hablar de sí mismo y de su trayectoria: es un refugiado político. Mientras habla, Basel me toca con cuidado las yemas de los dedos, una por una. Luego empieza a escribir o a dibujarme algo en el brazo. El tacto es suave, cálido, sensible. Basel sigue contando su historia y me pide que escuche una canción: un rap inspirado en la travesía de sus hermanas desde Damasco hasta Suecia. Sigue sosteniéndome el brazo, para dibujar algo con cuidado, algo que no puedo ver. Luego, me cuenta que ha terminado y que puedo sacar el brazo y salir de la habitación. Sus manos guían mi brazo. Un instante antes de sacar el brazo, mi mano no puede evitar agarrar la suya, sostenerla y mantenernos un instante más en esa intimidad. Cuando vuelvo a verme el brazo, por fin lo entiendo. Las yemas están marcadas con tinta. De una de ellas, sale un delgado hilo que mantiene un barquito a la deriva en la palma de la mano. Una línea de pequeñas figuras avanza por el brazo, su destino es un misterio, aunque avanza por mi cuerpo. Adultos y niños, algunos cargan mochilas a la espalda. Como un paisaje en miniatura visto desde lejos: son siluetas de personas, casi sombras.

No puedo deducir nada más, solo la evidencia de sus pasos. Su camino parece detenerse en el pliegue del codo, donde se topan con una línea perentoria, un muro que interrumpe su trayecto y atraviesa mis venas en un ángulo recto. Un muro me separa de Basel en esa habitación. Muchos muros, algunos materiales, otros no tanto, interrumpen los viajes de muchas personas en muchas partes del mundo, y uno de ellos está ahora en mi piel.

La historia siempre se escribe en cuerpos. Y a veces nuestro cuerpo se esconde tras su piel intacta. *As Far As My Fingertips Take Me* (Hasta donde me lleven las yemas de los dedos) es la *performance* de Tania El Khouri que acabo de describir,⁶⁷ una *performance* parcialmente invisible, pero en absoluto incomprendible: «Mediante el tacto y el sonido, este encuentro íntimo explora la empatía y nos pregunta si necesitamos “sentir” literalmente a una persona refugiada para entender el efecto de la discriminación fronteriza sobre la vida de las personas» (<http://taniaelkhouri.com/as-far-as-my-fingertips-take-me/>. Consultado el 14/09/2019).

La piel es nuestro órgano más grande, nos separa y nos protege de agentes externos, pero al mismo tiempo nos permite percibir y tocar. Las yemas de los dedos son un centro de percepción: nos permiten tocar y sentir, comprender más allá de la vista mediante el tacto. Sin embargo, también son un lugar para la biopolítica, la identificación y el control, una unidad de medida de la identidad de un sujeto y de las posibilidades o los límites que lo acompañan. Los distintos países europeos intercambian datos sobre flujos migratorios a través de una gran base de datos de huellas dactilares. Las huellas dactilares son el sujeto principal del derecho europeo, el Convenio de Dublín, que establece que la trayectoria de una persona refugiada se puede trazar hasta donde la lleven sus huellas dactilares. Las huellas dactilares son unidades de medida de un sujeto y, si nace más allá de las fronteras de Europa, delimitan el espacio por el que ese sujeto puede moverse. Por lo tanto, pueden ser una condena, porque esta legislación implica que una persona inmigrante o refugiada detenida en cualquier lugar de Europa puede ser devuelta allí

67 Participé en la representación de Tania El Khouri durante el Festival de Santarcangelo di Romagna, del 7 al 14 de julio de 2018.

donde su huella dactilar fuera registrada por primera vez, con independencia de sus planes, sus aspiraciones o de las personas con las que intentara reunirse.

La *performance* de Tania El Khoury desbarata el discurso público y mediático sobre la migración al que estamos acostumbrados y nos devuelve a la dimensión humana, vinculada a la experiencia de seres vivos particulares, cada cual con su propia historia y su maleta de sueños. En el momento en el que literalmente «sentimos» la experiencia de una historia individual como la de Basel logramos recuperar una empatía que va más allá de una mera identificación, porque atraviesa un proceso de encarnación profunda y radical. Así, logramos comprender emocionalmente y captar en profundidad qué significa ser humano a través de lo que Renato Rosaldo llama «la fuerza cultural» de las emociones (Rosaldo 1989). A través de esta compleja sensación corporal, cargada de emociones contradictorias, logramos experimentar la presencia del cuerpo ajeno. Aquí resultan reveladoras las reflexiones de George Devereux sobre el «cuerpo a cuerpo» entre la persona que investiga y la que es investigada, ya que se pueden aplicar a cualquier encuentro con alguien a quien percibamos como «otro»: la distancia que proyectamos en ese encuentro (la sensación de desconexión y la supuesta objetividad que eso debería garantizar) inhibe «incluso la conciencia creativa de solidaridad» (Devereux 1984, p. 277) entre nosotros y ese otro, un rechazo defensivo a reconocer una naturaleza humana común y una humanidad compartida.

Percibir el cuerpo del otro, su historia individual como experiencia humana y encarnada (en lugar de la experiencia despersonalizada y generalizada de los «migrantes» como colectivo anónimo y estereotipado) elimina instantáneamente cualquier sensación de distancia. Cuando salí de la habitación, intenté capturar en una nota la avalancha de emociones que me atravesaban: «ha sido un contacto inesperado, “solo” un apretón de manos, una sensación de (ser capaz de) estar juntos». La representación de Tania El Khoury insiste en lo «infraordinario» de la relación íntima entre dos seres humanos, consciente de que ese es el espacio en el que podemos aprender a reconocer nuestra vulnerabilidad junto con la dimensión ética y política de nuestro pensar-hablar-actuar-vivir cotidiano. No reconocer al

otro conduce al racismo: «no es una enfermedad individual, sino una estructura de poder que sigue generando la jerarquización del mundo» (Chambers 2018, p. 7).

La intención de obras artísticas contemporáneas como la *performance* de Tania El Khoury o la película de Martina Melilli no es la de representar; esa es la tarea de la antropología, la sociología y la historia. En su lugar, pueden ayudarnos a percibir una imposibilidad, una contradicción, el *lapsus* que revela una verdad que no nos atrevemos a reconocer porque nos hace vulnerables y nos obliga a cuestionarnos nuestra posición de privilegio. Estas obras nos ayudan a experimentar una opacidad, en concreto en lo que se refiere a rechazar la espectacularización del cuerpo migrante ahogado, delincuente y desobediente, el cuerpo que rechaza ser categorizado y registrado, y que sacude el vacío entre la ley y la justicia ante nuestra mirada. La opacidad que registran estas obras, por un lado se impone, como en el caso de los cuerpos ahogados, que se mantienen ausentes y sin nombre, presentes solo como huellas en los objetos de la película de Martina Melilli. Por otro lado, esta opacidad se afirma como un derecho, como un lugar de expresión y ante todo de relación: en la representación de Tania El Khoury, el no poder ver el cuerpo de Basel nos reta a superar un hábito perceptual que también es una forma de control obsesivo y violento, el mismo hábito que reduce y encarcela a un individuo en su huella dactilar o en un estereotipo, y que al mismo tiempo, nos ciega por completo de manera absurda, volviéndonos incapaces de «estar unos con otros» (Fanon 1996).

¿Qué papel o campo de acción puede tener una obra de arte cuando se trata de definirnos como sujetos, como ciudadanos o seres humanos? Sin duda, estas dos obras de arte no nos conceden ningún espacio de consolación o tranquilidad. En su lugar, mantienen la herida, y la conversación sobre la herida, abierta. Quizás esta forma de hacer arte —política, reflexiva y encarnada— este arte «chocante, traumatizante incluso y sin duda perturbador» que «no propone la reconfirmación de la identidad, sino su desorientación» (Chambers 2018, p. 14) puede ofrecernos una «cura» para la anestesia cultural que aflige nuestra mirada y nuestra relación con el otro.

Post-scriptum: sobre quién escribe, escribir desde el cuerpo y el cuerpo del artista o intelectual

Oh, cuerpo mío, ¡haz que siempre sea un hombre que cuestiona!

Franz Fanon, *Peau Noire, Masques Blanches*, Seuil, París, 1952

El 31 de mayo de 1975 en el Museo de Arte Moderno de Bolonia, el artista Fabio Mauri, durante su *performance* «*Intellectual*», utilizó el cuerpo de Pier Paolo Pasolini como pantalla, en la que proyectó la película de Pasolini, *Il Vangelo Secondo Matteo*. Sentado en la oscuridad el cuerpo de Pasolini se convierte en una pantalla, su torso extendido acoge literalmente su propio lenguaje. Pasolini no puede ver su obra, solo puede conocerla o recordarla con su cuerpo, como los condenados del cuento de Kafka *En la colonia penitenciaria*. De esta forma, el intelectual puede sentir la responsabilidad plena de esta encarnación, una responsabilidad política y ética. Al respecto de esta *performance*, Fabio Mauri escribió que la proyección «físicamente revela el nacimiento de la “marca intelectual” dentro del cuerpo del autor», pero también implica «la imposición de una “pasión” que el autor sufre, de modo que parece responder físicamente a lo que ha concebido» (Alfano Miglietti 2012, p. 27). Ser un *Intellectual* (el título de la *performance*), actuar ética y políticamente en el mundo, quizás implica precisamente este «arrojar el cuerpo a la lucha».

SEGUNDA PARTE

CUERPOS

4

CARNE NERA

Podemos estar de acuerdo, como mínimo, en que *quizás* palos y piedras nos rompan los huesos, pero las palabras nos *matarán* sin duda alguna.

Spillers 1987: 68

I

En el otoño de 2017 apareció en medios informativos de todo el mundo un vídeo clandestino de imagen granulada: una grabación de un mercado libio de esclavos de hoy en día. «¿Alguien necesita un excavador?», preguntaba el contrabandista libio en un exitoso intento por seducir con su mercancía a un comprador a las afueras de la ciudad de Trípoli. Se desató una tormenta de fuego internacional. Activistas y gente de la academia, de la corriente conocida como «nuevo abolicionismo», respondieron a este espectáculo con multitud de gestos y convocatorias progresistas y antirracistas (Middleberg 2018). Los análisis neoabolicionistas perfilaban las causas de la aparición de mercados esclavistas del siglo XXI en la costa norafricana, mientras que también animaban a la gente a conocer las ideas subyacentes a las luchas (concretamente las que lideran organizaciones de la sociedad civil) contra las políticas fronterizas de la UE. También se difundían catárticas demandas de libertad y autonomía para todas las personas, con independencia de su estatus de ciudadanía o de su lugar de nacimiento (O'Connell Davidson 2017b). El propósito de este capítulo, por lo tanto, es explorar brevemente las formas en que la praxis antirracista, y más concretamente el neoabolicionismo de la cuenca mediterránea, crea una crisis que

se debilita sola, especialmente por los modos en que se relaciona con las personas africanas⁶⁸ negras en movimiento.⁶⁹

A pesar de verse espoleado por las muertes negras en el Mediterráneo y por el sufrimiento en la subastas de esclavos del norte de África, el neoabolicionismo se pronuncia poco sobre el racismo y nada sobre la antinegritud. Gran parte del discurso se conforma con el lenguaje de la política del Estado, la soberanía y la economía política. Aunque el orden neoliberal global es un factor fundamental en el problema en cuestión, no puede dar cuenta íntegramente de lo que está en juego en Libia y más allá. Como sugiere este capítulo, a lo que hoy nos enfrentamos es a una nueva declinación de un problema antiguo y reprimido que obsesiona a la vez que conforma el proyecto europeo y la modernidad en sí misma: la socialidad antinegra. Este capítulo aborda con seriedad la pregunta que pronuncia el contrabandista libio sobre si alguien necesita un *excavador*, un peón conocido por su capacidad de crear trincheras protectoras donde guardar ornamentos sagrados. La devastadora proclama del contrabandista dice algo más allá de lo sociológico y de lo económico. El excavador también desempeña una función analítica que ayuda a cuestionar la gramática ontológica que infesta la «era neoabolicionista» en el Mediterráneo negro (Allain y Bales 2012). En otras palabras, ofrecer un excavador es una declaración performativa del cuerpo convertido en carne negra. El excavador es una figura profundamente enraizada en una estructura del sentir que impregna el pasado y el presente. El excavador es el «negro» de Frantz Fanon, el «no hay humanos implicados» (NHI, por sus siglas en inglés) de Sylvia Wynter, una figura que no es solo que esté hecha polvo, es que está maldita (Fanon 1967; Wynter 1994).

Expresado de forma ligeramente distinta, este capítulo explora las formas en las que el neoabolicionismo está comprometido con lo «humano» como categoría integral y no racial en el pensamiento y por extensión en la praxis; en lugar de con «los condenados de la tierra», como planteaba Fanon (1963) de ma-

68 Utilizo «africanas» bajo tachadura siguiendo a Warren (2018). Lo hago para mostrar cómo la negritud africana anula sus orígenes nacionales y étnicos.

69 Para la primera crítica incisiva de este problema, véase Woods (2013). Para apoyo adicional, véase Saucier y Woods (2014). De forma relacionada, véase también Danewid (2017).

nera convincente, o lo que yo llamo *carne nera* (carne negra), que nos obliga a repensar el discurso tradicional y por extensión la epistemología.⁷⁰ Una vez que *carne nera* se convierte en la unidad integral de análisis para comprender las formas contemporáneas de control de las fronteras de Europa, el modelo cognitivo del humano universal como noción política y paradigmática, pasada y presente, entra en crisis, como ese discurso antirracista que gira en torno a cuestiones de «seguridad», «derechos», «ciudadanía», «estatus de refugiado», «democracia» y todo eso. *Carne nera* como unidad de análisis nos ayuda a subvertir la coreografía de poder de la cuenca mediterránea y a pensarla de otra manera para rectificar las carencias del abolicionismo. En resumen, este capítulo subraya la incapacidad del abolicionismo, en concreto en lo que concierne a la migración y a la trata de personas negras africanas, para erradicar la antinegritud.

Por extensión, este capítulo emprende un estudio negro de lo que se ha llamado con entusiasmo Mediterráneo negro para repensar la gramática de su coherencia (Saucier y Woods 2014). Los estudios del Mediterráneo negro se han convertido en una suerte de industria académica que abarca desde lo ecológico y sociológico hasta lo poético y creativo. Sin embargo, se ha hablado poco de cómo «nuestros modelos de existencia y nuestras definiciones de lo humano se dotan de una existencia “material” dinámica» (Wynter 1990: 364). Es decir, se habla poco de la materialidad de la violencia que encarna a los (no)seres. A pesar de que mis observaciones se nutren de planteamientos críticos, y pesimistas, sobre la negritud y la modernidad en el ámbito de los estudios negros críticos, no deberían malinterpretarse como una forma de resignación intelectual o práctica. Tampoco deberían verse como incapaces de cultivar posibilidades insurgentes. Más bien, mi empeño es intentar trazar un breve curso filosófico acerca de las personas africanas negras que migran a Europa que esté atento en todo momento a «mantener la tensión del antagonismo [racial] (Sexton 2016: 4)». Al tomar parte en el antagonismo que azota el mundo, debemos dejar de lado lo empírico en favor de lo filosófico y lo trascendental. Además, mis comen-

70 Sin duda, el uso que hago de *carne nera* está inspirado en la lectura de Spillers (1987). Spillers distingue entre «cuerpo» y «carne», donde la carne negra es relegada mediante formas de violencia a zonas de riesgo y de peligro.

tarios no deberían tomarse como una llamada al desánimo para la vida social negra en Europa, sino como una exploración de la función libidinal y psíquica del excavador dentro del terreno discursivo del imaginario occidental. En otras palabras, mis demandas se basan en un estudio negro de la migración y la trata y la continua articulación de violencia que sigue sosteniendo el régimen de distinción inmanente.

II

Los académicos y abolicionistas Jean Allain y Kevin Bales (2012) sugieren que actualmente nos encontramos en medio de una «era neoabolicionista». Mucha gente, desde activistas de base hasta filantropocapitalistas (Chuang 2015), está dispuesta a «acabar con la esclavitud de facto», lo que significa acabar con la mirada de formas en las que «la esclavitud puede darse [y efectivamente se da]» (Allain y Bales 2012: 502). La esclavitud moderna, para gente como Allain y Bales, y muchos otros perfiles abolicionistas, se mezcla con la servidumbre, la trata, el trabajo sexual, el trabajo infantil, el trabajo forzado y mucho más, ya que todos estos mecanismos conducen a «un control equivalente a la posesión» (Allain y Bales 2012: 510). Como ha observado con astucia Janie Chuang, las acrobacias discursivas del abolicionismo suelen mezclar el trabajo forzado con la trata y la trata con la esclavitud (Chuang 2014). En otras palabras, la esclavitud moderna se entiende como una actividad, y no como un régimen de organización social (Saucier y Woods 2014; Woods 2013). Dadas las amplias y diversas formas de actividad *que pasaría por* esclavitud moderna, el abolicionismo comprende prácticas, capacidades analíticas y deseos variables que van más allá del ámbito de este capítulo.⁷¹ Sin embargo, existe una notable uniformidad en 1) su énfasis en la economía política y 2) sus políticas de raza.

Economía política

La esclavitud y la trata modernas en la cuenca mediterránea se suelen entender las más de las veces como un problema político-económico; un «problema desagradable» derivado de

71 Mucho más allá del alcance de este capítulo, por ejemplo, está la distinción entre los planteamientos prohibicionistas (prohibidores) y abolicionistas. Véase Nagel (2015).

una miríada de fuerzas globales políticas y económicas (Allain y Bales 2012: 510). Como apunta Jared Sexton (2015a) en su breve pero contundente ensayo «*Don't call it a comeback*» (No lo llaméis regreso), a grandes rasgos existen dos grupos abolicionistas: primero, quienes entienden la esclavitud moderna como parte de las infraestructuras del neoliberalismo, incluidas, entre otras, las cadenas de abastecimiento, los proyectos de desarrollo, las políticas de inmigración y las prácticas de consumo; y segundo, quienes echan la culpa a empresarios desviados y en quiebra cultural que se aprovechan de la inestabilidad política, la austeridad gubernamental y la precariedad económica.⁷² Esta es la explicación que se ha apoderado de la sociedad civil y de su industria cultural. O al menos de su capacidad de comprender y representar la explosión de los mercados esclavistas en la Libia pos-Gadafi.⁷³

El trabajo de Sayak Valencia, por ejemplo, brinda un enfoque compuesto que entiende que la «extrema violencia... la muerte y la tanatopolítica se han convertido en una nueva forma de capitalismo fiero y sin complejos (2018: 83)». Para Valencia, «la violencia se ha convertido en la ley del mercado», y la violencia que en su día estaba reservada al crimen organizado y a los Estados, ahora está a disposición de todo el mundo.⁷⁴ Este análisis, como plantearé a continuación, solo se puede hacer presuponiendo un sujeto universal que excluye la negritud (Valencia 2018: 62). La autora sugiere que el «capitalismo gore», como ella lo llama, «podría... entenderse como parte de una lucha intercontinental de poscolonialismo extremo» (Valencia 2018: 76). Más específicamente, el traficante pillado en el vídeo vendiendo su

72 Uno de los principales problemas de utilizar el ejemplo libio, o cualquier ejemplo del África continental, es la afirmación de culpabilidad africana, o la que podemos llamar «tesis de la nulidad cultural»: si las personas africanas esclavizan a otras personas africanas, no es un problema de raza. Por extensión, África sería una vez más la tierra del salvajismo. Véase Woods 2013 para una amplia mediación sobre la desviación entendida como el resultado de la «cultura africana».

73 Puede verse, a título de ejemplo: <https://www.reuters.com/article/us-libya-security-rights/executions-torture-and-slave-markets-persist-in-libya-u-n-idUSKBN1GX1JY>; <http://time.com/5042560/libya-slave-trade/>; <https://www.newsweek.com/humans-sale-libyan-slave-trade-continues-while-militants-kill-and-torture-855118>; Mafu, Lucas, «The Libyan/TransMediterranean Slave Trade, the African Union, and the Failure of Human Morality». *SAGE Open* 9.1 (2019): 2158244019828849.

74 Cabe destacar el uso de «convertirse», que señala algo que empieza a existir, una ontología en desarrollo que aparece en el horizonte.

mercancía en el mercado de Trípoli es lo que Valencia entiende como la emergencia de una nueva formación de clase, el «proletariado gore» (2018: 160). Esta nueva formación de clase, que trabaja para sí misma, «ha convertido la violencia en otro nicho de mercado, recontextualizando la posición del cuerpo como estrategia de acumulación» (Valencia 2018: 161). «La violencia», continua la autora, «se convierte en el recurso que el gánster gestiona, produce y vende, se ha convertido en la herramienta *sine qua non* para abrirse camino en la jerarquía capitalista» (Valencia 2018: 197). Incluso alguien como Valencia (2018), cuyo trabajo se considera al mismo tiempo decolonial y feminista, y que opera en el límite crítico del abolicionismo, no logra ampliar su análisis más allá de la producción de capital. Aborda la raza tangencialmente, pero lo hace solo a través de la rúbrica del colonialismo, por ejemplo las ocupaciones británicas en Nigeria, India y en otros lugares. Su uso de la violencia se convierte en una extensión no racial del orden neoliberal global, de manera similar a cómo la trata sexual, la trata humana, se entienden cada vez más desde una lente no racial y ahistórica (Woods 2013). No ilustra cómo el capitalismo gore podría no ser nada más que el ennegrecimiento de las personas no negras del tercer mundo atrapadas en redes de trata similares a la esclavitud, y que la violencia gratuita que produce lo negro, en el pasado y en el presente, como observa recientemente Achille Mbembe en *Critique de la raison nègre* (*Crítica de la razón negra*) (2013), funciona en un registro diferente y por lo tanto exige una aplicación analítica distinta.⁷⁵ Dicho de forma ligeramente diferente: la trata y la migración que sale de África siempre es violenta y no es el resultado de un Estado fallido ni de una nueva fase del capitalismo, sino de una tecnología de vigilancia ontológica que se funde con la política corporal de lo humano. Las subastas de esclavos en la costa mediterránea del norte de África no son más que una parte lógica del orden social.

Como sugiere Tryon Woods, «mientras que la economía política ha cambiado con el tiempo, la economía simbólica de la antinegritud persiste» (2014). La teoría y la praxis de la economía política tienen límites. En otras palabras, incluso en su

75 Como afirma Vargas, «es necesario que las tecnologías antinegras se amplíen continuamente, resulta inevitable que interpelen a cuerpos no negros (pero que potencialmente pronto serán) negros» (2016: 67).

forma más radical, el abolicionismo. El excavador, como sugiero a continuación, señala una ontología política que delimita qué humanos pueden reclamar el estatus humano completo y cuáles no. Lo que el excavador tiene que ofrecer es su negritud, la diferencia a escala mundial. El excavador es productivo incluso antes de empezar a trabajar, y el trabajo es ya una reacción a esa productividad, una reacción despiadada y violenta. A este respecto, el abolicionismo podría ofrecer un relato más amplio y más dinámico y una evaluación honesta de la esclavitud moderna en la cuenca mediterránea más allá de la economía política. Sin embargo, sigue cometiendo «graves errores analíticos y políticos» (Woods 2014) que dan prioridad a la economía política y, por extensión, presuponen un género de humano que es singular, aunque compuesto por un caleidoscopio de colores, prolongando así un vicio epistémico que sigue siendo estructural y paradigmático.

Políticas raciales

Según James B. Stewart, el discurso abolicionista padece de «ceguera racial» y «bien entendida, la historia afroamericana nos puede ayudar a iluminar el problema de la esclavitud hoy en día» (2015). Sin embargo, tras esta declaración de intenciones, nos bombardea con ejemplos históricos, como el sistema de arrendamiento de personas convictas en EE. UU. y otros espectáculos de miseria, dolor y muerte que se parecen a las prácticas de la esclavitud hoy. De nuevo, lo que tenemos es la esclavitud vista como práctica, no como régimen de organización social. Aunque que la academia y el activismo rastrear el pasado buscando conexiones históricas, suelen hacerlo sin tener en cuenta las profundas continuidades estructurales del pasado en el presente, un marco temporal que Hartman entendió como «el tiempo de la esclavitud» (2002). Este enfoque falla a menudo, ya que la negritud se convierte en un mero referente histórico o en un suplemento empírico, en lugar de ser la fuente y la secuencia de la modernidad.

Julia O'Connell Davidson nos pide con lucidez que nos «acerquemos a la historia», pero que resistamos la tentación de crear falsas analogías entre el pasado y el presente, analogías que oscurecen el pasado vivo (2017a: 5). O'Connell Davidson afir-

ma: «La idea de la raza como constituyente de fronteras entre seres humanos de carne y hueso, en términos de sus capacidades, valor moral y derechos, está incuestionablemente ligada a la historia de la esclavitud del mundo atlántico» (2017a: 5). Para O'Connell Davidson, el neoabolicionismo «desvía activamente la atención» de la centralidad de la raza y «trabaja para reducir la escala y la *naturaleza* de la atrocidad de la esclavitud racial transatlántica» (2017a: 5, cursiva añadida por el autor). De forma similar, Joel Quirk apunta:

Siempre que el «abolicionismo moderno» echa la vista atrás, suele centrarse de manera selectiva en la historia del activismo contra la esclavitud en Gran Bretaña y Estados Unidos. Dentro de este contexto, la historia de la abolición ha sido abordada principalmente como fuente de enseñanzas e inspiración. En cuanto a enseñanzas, el foco principal han sido las tácticas y las técnicas que utilizaron sobre todo personas blancas pioneras, como peticiones, novelas, publicaciones, redes, boicots, pleitos, reuniones e iconos artísticos. En cuanto a inspiración, la historia reciente del antiesclavismo se ha celebrado como un ejemplo clave del poder del liderazgo ético, la acción colectiva y el compromiso personal. (2015)

En otras palabras, la historia de la esclavitud racial se integra para 1) generar una excusa para sacar de la ecuación lo que es «constituyente de fronteras entre seres humanos de carne y hueso», es decir, una forma de allanar cualquier diferencia en la ontología política; y 2) como forma de reforzar la imagen de un abolicionismo razonable y compasivo. La negación de la transformación en curso de las prácticas racistas y del beneficio que uno mismo saca de ellas es un esfuerzo de rehumanización, no de las personas negras, sino de las activistas. La raza se integra como historia e identidad, pero el abolicionismo omite la «abyección extravagante» de la negritud (Broeck 2018; Scott 2010).

Ni siquiera el importante trabajo crítico de Kamala Kempadoo logra prestar atención a la centralidad de la negritud, y elige en cambio estructurar sus argumentos en torno al binarismo racial normativo de «blanco/otro». En su trabajo sobre campañas contemporáneas contra la trata y la esclavitud modernas afirma que asistimos en calidad de testigos:

[...] a una caballerosa cruzada blanca neoliberal por todo el mundo, nacida de un sentido moral de bondad que apuntala el poder y la subjetividad del norte, con el sur y el este globales «en desarrollo» como vertederos de ayudas forzosas que van desde el rescate a la caridad. Tienen poco efecto en las causas del problema y la subjetividad y la humanidad del otro es secundaria. (Kempadoo 2016)

A continuación, Kempadoo evoca el «condenados» de Fanon, pero no dice nada de cómo la «condena» opera más allá de como categoría descriptiva generalizada. Para Kempadoo (2016) «condenado» es el otro multirracial desprovisto de la blanquitud como carga, a pesar de haber sugerido que esas campañas son acontecimientos que crean sujetos.

El abolicionismo acierta al abordar la raza. Sin embargo, lo que falta es una conciencia que comprenda las funciones de la negritud y que son distintas a las de la alteridad, sobre todo dado que la alteridad no es el no-ser de la misma manera en que lo es la negritud. O'Connell Davidson, Quirk y otras voces aciertan al afirmar que la esclavitud racial es necesaria para comprender la trata y la esclavitud modernas, ya que sus efectos residuales se pueden encontrar en todo el lenguaje, la memoria y la subjetividad. Como apunta Christina Sharp en *Monstrous Intimacies (Intimidades monstruosas)*: «todos los sujetos modernos son sujetos posesclavitud» (2009: 3). De nuevo, las ideas y las historias de la negritud se usan, no para su propia liberación, sino como una forma de recuperar el pluralismo liberal que respalda el discurso abolicionista. El abolicionismo, en este sentido, está cortado casi con el mismo patrón político que la concepción de la modernidad de Jürgen Habermas como «proyecto inacabado» (1992). En lugar de una crítica a la modernidad y a su condición de posibilidad en la negritud y a través de ella, el neoabolicionismo suele estar a favor de la modernidad. Por lo tanto, el error del pensamiento liberal es ignorar el problema de la universalidad, una universalidad que da por sentada la inclusión de todos los seres sensibles (Da Silva 2007; Mills 2017; Wynter 2018). Huelga decir que el abolicionismo no capta la esclavitud racial como paradigma.

Volvamos al vídeo de imagen granulada del mercado esclavista de Trípoli. Creo que proporciona un momento para (re) centrarnos en la ceguera que lastra el abolicionismo: la negritud como antagonismo para presionar la decadente coherencia entre

liberalismo y humanismo.⁷⁶ Ya sean explícitos o no, los mecanismos cognitivos del neaboliconismo tienen sus raíces en el humanismo liberal occidental, que (según una larga tradición radical negra, como Aime Césaire, Sylvia Wynter, Lewis R. Gordon y muchas más) no logra comprender que la raza contiene una rúbrica antropológica para lo humano, lo antihumano es la vara de medir (Césaire 2001; Gordon 2013; Wynter 1984; Wynter y Scott 2000). El excavador ayuda a definir los contornos de la humanidad: los límites de lo que se considera humano y lo que queda en la frontera (lo casi-humano) o fuera de su concepción (lo no-humano). Cualquier intento de teorizar la raza sin otorgar centralidad a las experiencias vividas de quienes precisamente se definen como casi-humanos o no-humanos vuelve a activar una violencia racializadora. En otras palabras, las creencias dentro de los círculos abolicionistas, y antirracistas en sentido más amplio, suele asumir que la antinegritud no es más que una forma de conciencia y que se puede rechazar simplemente asumiendo la propia humanidad. Que a una persona se le reconozca su humanidad no es simple y meramente una forma de conciencia, ni se deriva de observaciones históricas y empíricas que comparen pasado y presente. Joao Costa Vargas entiende esto como una forma de «identificación oblicua». Cuando «los procesos negros se reconocen solo de forma parcial, tardía, indirecta, a regañadientes o incluso sin saberlo» (2018: 5); o como cuando se instrumentaliza de la negritud para cualquier propósito menos para ella misma. Como apunta Saidiya V. Hartman, el «lenguaje de la libertad ya no es lo que rescata a la persona esclavizada de su antigua condición, sino el lugar en el que esa condición se reelabora» (Hartman y Wilderson 2003: 185). El sufrimiento y las muertes negras se aprovechan política y existencialmente en un intento de reconfigurar lo humano contaminado por las viles acciones del proletariado gore.

Así, la provocación es sencilla: ¿y si un sujeto universal no resulta demasiado útil para plantear detenidamente la migración, la trata, la explotación laboral y muchas otras experiencias propias de la negritud? ¿Y si la negritud del excavador exige una

76 Sería difícil afirmar que la academia y el activismo contra la trata rara vez habla de la raza y el racismo. Cualquier vistazo rápido a *Anti-Trafficking Review*, por ejemplo, sugiere que la raza es central, pero no la negritud.

serie de acuerdos diferentes? Como dice Jared Sexton, ¿qué pasa cuando «el concepto de lo humano, o cierta concepción dominante de lo humano, es un obstáculo...?». (2015b: 163).

III

¿Se diferencia en algo el devastador reclamo del vendedor al «Mira, un negro» de Frantz Fanon? (1967: 89). Trabajando con y desde el negativo del no-ser que encontramos en *Piel negra, máscaras blancas* (1967) y *Los condenados de la tierra* (1963), el excavador también es un símbolo y un signo del pegamento que une el mundo: la antinegritud. El grito que ofrece un excavador se cataliza con la interfaz de pasado y presente. Así, la venta de un excavador impide que entendamos el terror racial como derivado de la modernidad, se trata de un aviso de la violencia que se acerca. El grito que ofrece un excavador nos dice algo de la función fundamental de lo negro en la subasta de esclavos. La existencia de categorías clasificatorias como traficante y migrante son independientes en el plano lógico de la clasificación ontológica.⁷⁷ El excavador es parte de una coreografía de poder entre el humano y el no-humano. Por lo tanto, mi argumento no es platónico: en lugar de proceder de ideas puras, se deriva de una materialidad de la violencia que se encarna en los (no)seres. Y el «excavador» representa esto. El excavador es nombrado, lo negro es sometido a una violencia que excede cualquier analogía a pesar de las muchas personas no negras que se venden en el mercado de Trípoli y en muchos otros lugares. (De nuevo, ¿por qué no reparamos en otras personas a las que se trata como si fueran negras?). Adicionalmente, mi argumento muestra la esclavitud racial en su forma completa, que va más allá del trabajo y la posesión. Esta conversión crea una escena en la que la persona africana negra está ligada a una violencia que es inseparable del no-ser: en otras palabras, un enunciado lingüístico, una declaración como la que sitúa la «zona del no-ser» de Fanon (Fanon 1967; Gordon 2005). El excavador señala más que la degradación de los individuos y la espantosa realidad de unas condiciones de trabajo escandalosas; además, y lo que es más importante, señala la «violencia que convierte al cuerpo en carne, que lo desgarrar literal y figura-

77 No pretendo decir lo que hay *en* un sujeto, sino que se dice *de* un sujeto.

damente» (Wilderson 2010: 38). No quiero confinar al excavador a una categoría sociológica, sino más bien presentarlo como marcador de una ontología política, una figura profundamente arraigada en una estructura del sentir que permea el presente. En este sentido, sigo las observaciones de Ronald Judy de que «la persona negra» o en este caso el excavador, «no es empírica, sino plenamente discursiva o trascendente... el tipo de conocimiento que no tiene contenido empírico» (1991: 15). Dicho de forma ligeramente distinta, las personas negras son sin duda *anthropos*, pero no tienen cabida en la *humanitas* (Paris 2018).

Regresando a la universalidad que inunda el discurso de la trata y la esclavitud modernas, incluido el que presta atención a la raza, nos enfrentamos a la tensión entre «existir igualmente» y «existir en igualdad», una abstracción desatendida en los círculos abolicionistas y antirracistas. Por ejemplo, la persona migrante siria y la persona negra de Nigeria existen igualmente, pero su existencia no es igual; ya que a una se le confiere una humanidad que a la otra se le niega. La mera existencia no asegura la inclusión en la humanidad, y la existencia no da derecho a la constitución de un espacio humano. En el mejor de los casos, otorga el derecho a ser incluido en un espacio que ya ha sido constituido por otros. La humanidad, por lo tanto, es un atributo otorgado por inclusión, mientras que la capacidad de sentir es una función del nacimiento. Esta diferencia entre tipos de seres se puede explorar a través de la carne del excavador y el cuerpo del humano.

El uso que hago de *carne nera* deja entrever una lectura de Hortense Spillers en la que el continuo de violencia y robo del cuerpo sitúan el punto cero para concebir lo humano. Aunque es posible que el trabajo de Spillers se utilice demasiado en ciertos sectores de la academia, su distinción entre carne y cuerpo supone una importante intervención para los estudios del Mediterráneo negro en general y para los círculos abolicionistas en particular, ya que toda la carne es común hasta que se marca, y marcar la carne se logra mediante la violencia. Para Spillers la esclavitud racial se inicia mediante un robo del cuerpo literal y figurado (Spillers 1987: 68). Destaca la zona en la que el poder transforma los cuerpos en carne mediante el trazado de una «ingeniosa diferencia» (1984:76): el cuerpo es la esfera de la subjetividad ubicada

por las nociones liberales de libertad, mientras que la carne es el «relato primario» del cautiverio, el mero anexo de otro (Spillers 1987: 67).⁷⁸ Así, el cuerpo negro sigue cautivo como carne a través de las subastas de esclavos de hoy en día y de muchas más cosas. Los cuerpos negros siguen expuestos, a pesar de la profundidad del Mediterráneo negro e incluso mientras otros individuos conquistan el derecho a sus propios cuerpos. Según Calvin Warren, perspicaz lector de Spillers, la existencia negra es «mera función y no relación... [es decir] habitar esta posición traicionera de la función, que permite que la existencia humana se comprometa con su capacidad de proyección». (Warren 2018: 32). Por lo tanto, ¿por qué vamos a pensar que habrá alguna diferencia tras la abolición de la esclavitud moderna?

Por ejemplo, es la persona negra, no la siria, la que atormenta la estabilidad metafísica de Europa, porque Europa necesita a las personas negras pero es alérgica a su existencia. En este sentido, El excavador ayuda a (re)construir los límites de lo humano, «la figuración constitutiva de la modernidad euroamericana» (Broeck 2018: 17). Así, cuando solo una o más de miles de personas se mueven a través del umbral acuático del Mediterráneo, somos testigos del desplazamiento de los límites entre lo humano y lo no-humano. El excavador no solo se anuncia a un mundo económico, sino también a un mundo metafísico. La implicación política de la existencia negra es pura función. De nuevo, como afirma Warren con claridad y sin dudas filosóficas, «la función del ser negro dentro de la metafísica es ocupar el vacío de la relacionalidad» para «ayudar al ser humano» (2018: 32). De forma similar a los fosos y las zanjas que crean estos excavadores, por las que son conocidos, *carne nera* es «forma e infirmitad, propiedad y humanidad» (Warren 2018: 36-37) o «el pasaje que abarca el terreno entre los vivos y los muertos» (Holland 2000: 43). El excavador permanece inerte y neutralizado más allá del mercado esclavista. El excavador nos ayuda a ilustrar las formas en las que la negritud sigue abierta y en circulación. De hecho, el excavador ni siquiera puede hablar de sus destrezas laborales, se habla en su nombre. Ver a las personas africanas negras en las subastas de esclavos hoy en día capta lo

78 Véase también Da Silva (2009).

esencial de la presencia ausente de la negritud que tan a menudo plaga las prácticas neoabolicionistas (Spillers 1987). Al final, ver al excavador exclusiva y estrictamente en términos políticos desplaza la trascendencia de la esclavitud racial «como [las] *nomoi* de la política moderna» (Weheliye 2014: 36). La persona que excava está atormentada por un estigma de distinción más allá de la identidad que se puso en marcha hace tiempo. Incluso si esta persona obtiene acceso a la humanidad, los «jeroglíficos de la carne» no desaparecen ni se marchitan (Spillers 1987: 67).

Si se considera que lo humano es transhistórico, establece por lo tanto los términos en los que se piensa, se representa y se lucha por la libertad y la liberación. Por extensión, a sabiendas o no, el neoabolicionismo oculta un proyecto ontológico de distinción devastadora. *Carne nera*, en cambio, nos desafía a pensar más allá de lo humano y a situar la negritud en el vórtice de todos y cada uno de los movimientos por la libertad: la tradición radical negra nos enseña cómo (re)presentar la libertad más allá de la adicción de los humanismos liberales a los derechos y la soberanía. Como ha apuntado Warren: «los derechos de las personas negras serían el fin de los derechos humanos» (2018: 85). O como argumenta Vargas la «incapacidad de integrar la antinegritud estructural es equivalente a la negación de la antinegritud» (2018: 241). En otras palabras, la carne negra no es solo y exclusivamente el punto de partida, sino el vórtice de la lucha. Si la carne negra no es más que el punto de partida enfático, entonces no haremos más que poner en marcha «el proyecto multirracial del Estado-imperio» (2018: 258). Una comprensión desde la posición de la carne negra va más allá de la redención del mundo occidental y de sus ideales inclusivos, y nos acerca a ese momento de *Piel negra, máscaras blancas* en el que «el declive total» da origen a «una auténtica convulsión» (Fanon 1967: 8). *Carne nera* es el terreno desde el que ha nacido y sigue naciendo la «intelectualidad de guerrilla» (Rodney 1990) y desde el que se perfeccionan los «mecanismos de rebelión» (Wynter 1979). *Carne nera* es la integridad ontológica de algo distinto: la existencia como *carne nera*.

IV

Éticamente *carne nera* exige una autocrítica en las formaciones neoabolicionistas y antirracistas. En este capítulo he

intentado esbozar brevemente algunos sobreentendidos acerca de lo humano y lo que un estudio negro podría ofrecer en términos de un pensar diferente, y más radical, sobre el poder coreográfico que tiene lugar en el Mediterráneo. Tal como yo lo entiendo, *carne nera* no funciona como «una categoría sino como un referente de otra forma de existir en el mundo... fractura las paredes de cristal de la *universalidad*» (Da Silva 2017). Según la tradición radical negra, el neoabolicionismo debe evaluar su posición, omisiones y solidaridades performativas y pensar en qué es lo que realmente hace falta para reducir la antinegritud. Tenemos que darle prioridad a algo más que los márgenes, más bien, tenemos que pensar en cómo abordar el Mediterráneo negro de una forma que no reproduzca las opresiones que tratamos de desenmascarar. En resumen, *carne nera* es la «contrafuerza» y la «contramemoria» que quiebra la economía libidinal. Es la sublimación definitiva.

P. Khalil Saucier

5

TERRITORIOS NO PERMANENTES: LA CRISIS MEDITERRÁNEA Y LA (RE)PRODUCCIÓN DEL SUJETO NEGRO

Quiero agradecer a la Red suiza de estudios internacionales (SNIS, por sus siglas en inglés) el haberme ofrecido amablemente la oportunidad de llevar a cabo esta investigación a través de la dirección del proyecto «*New Plantations: Migrant Mobility, “Illegality” and Racialisation in European Agricultural Labour*» (Nuevas plantaciones: movilidad migrante, «ilegalidad» y racialización en la fuerza de trabajo agrícola europea) (2015–2017).

Además, estoy extremadamente agradecido a Hervé Papa Latyr Faye, Mbaye Ndiaye, Lamin Faye, Nadine, Omar, Pauline y demás habitantes de Casa Sankara por su apoyo. Por último me gustaría agradecer a mis compañeros y compañeras de la unidad de geografía política, especialmente a Muriel Côte, Rory Rowan, Rony Emmenegger y Benedikt Korf por sus continuas sugerencias y crítica constructiva. He presentado varios fragmentos de esta investigación en conferencias y talleres en los que he mantenido una estrecha comunicación con el colectivo *Black Mediterranean*, con quienes presento esta publicación y a quienes estoy muy agradecido. Cualquier error o tergiversación de este capítulo son, por supuesto, exclusivamente mías.

Mira lo que han conseguido quienes lideran Europa: *La nouvelle Libie* (se encoje de hombros). Nos han ahuyentado del continente a todo el pueblo africano... [Y] ahora se lamentan de que demasiadas personas migrantes lleguen a sus puertas. ¿Pero quién ha creado este problema, este caos en primer lugar? ¡Han sido ellos! (Omar, Casa Sankara, 28 de julio de 2018)

Este lugar es peor que la cárcel... Al menos allí sabes a qué atenerte, cuál es tu crimen y cuál es tu castigo. Aquí solo morimos, despacio, en silencio. (Hombre senegalés en Casa Sankara)

El hombre es una criatura confundida. Se confunde más, incluso, podríamos añadir, cuanto más se somete a las tensiones: en ese punto escapa a nuestro juicio, igual que una brújula se vuelve loca al llegar a un polo magnético. (Primo Levi: *La zona gris*)

Introducción: el Mediterráneo como espacio gris

Este capítulo aborda el papel y la función de los lugares de fuga para la población africana negra en el contexto de un régimen fronterizo europeo en rápida transformación desde el comienzo de la guerra libia en 2011. Un nuevo tipo de asentamiento está en auge en el Mediterráneo, y sirve tanto de lugar de paso como de refugio precario para personas migrantes en tránsito. Estos «guetos» adoptan distintas formas, desde edificios de hormigón, refugios de plástico, hasta auténticos pueblos migrantes. Se han identificado en las principales rutas migrantes africanas —en Níger, Mauritania, Libia y Túnez—, así como en Europa, en periferias urbanas y en entornos rurales. Aunque no se ha escrito mucho sobre estos sitios, se dice que se utilizan como puntos en los que hacen escala débiles e indigentes: aquellas personas en fuga a causa de la expulsión, la violencia y la pérdida (Lecadet 2013; Agier y Lecadet 2014; Lucht 2017). Sin embargo, al mismo tiempo también sirven para forjar redes de apoyo de cara a las siguientes etapas del viaje, para encontrar trabajo, para buscar ayuda económica y en general para reconstruir un sentido de comunidad en un contexto de riesgo elevado y completamente imprevisible.

Por lo tanto, estos «guetos» migrantes se han convertido en algo cada vez más fácil de encontrar por toda la región mediterránea, lugares «desde los que se puede reconstruir una vida colectiva» (Lecadet 2014: 157). Por ejemplo, desde 2004, en Trípoli, Libia, Sylvie Bredeloup y Mahamadou Zongo (2005) cuentan cómo personas migrantes burkinesas, que en su mayor parte trabajaban en el sector de la construcción en su país de origen, han empezado a procurarse alojamiento en torno a ciertos *foyers* (literalmente: hogares) o *enclos* (recintos cercados) en las periferias urbanas donde autoorganizan las compras de comida, los alquileres y la vida comunal. Sus compañeros y compañeras

angloparlantes utilizan en su mayoría el término «gueto» para referirse a estas soluciones habitacionales. Desde el comienzo de la guerra en Libia y la consiguiente crisis de personas refugiadas, este tipo de urbanización precaria se ha extendido rápidamente a lo largo del continente europeo en forma de «asentamientos informales de personas refugiadas» (Ticktin 2016; Davies *et al.* 2017), primero en Italia (donde ya existían desde mediados de la década de los noventa), luego en Francia, Alemania y otros lugares.

Sobre todo en el sur de Italia, que será el foco de atención de este capítulo, la simultánea intensificación de los flujos de personas refugiadas y precarización de las vidas migrantes durante los cinco últimos años ha tenido un impacto importante en el crecimiento de estos guetos migrantes. Los guetos se utilizan como refugios para quienes migran de camino a otros destinos. Cada vez más, sirven también como núcleos permanentes de migrantes que trabajan activamente en la economía agraria. Se podría argumentar que la confluencia de estos dos factores —el aumento de los flujos de personas refugiadas y el trabajo agrícola cada vez más precario por todo el sur de Europa— ha provocado que emerja una nueva *zona fronteriza entre lo rural y lo urbano*: un nuevo asentamiento temporal, periurbano que, además de la creativa organización socio-espacial que proyecta, también se puede entender como un espacio intersticial o liminar (Korf y Raeymaekers 2013; Thomassen 2014) donde surgen formas políticas novedosas. Así, los guetos migrantes se pueden describir como territorios no permanentes: al mismo tiempo refuerzan el desplazamiento de los sujetos marginados en esta frontera cambiante y constituyen un intento de crear nuevas formas de arraigo mediante redes de dependencias y relaciones.

En lugar de entender este fenómeno exclusivamente en conexión con la vigilancia fronteriza,⁷⁹ debe recalcar que los flujos cada vez mayores de personas refugiadas a través del Mediterráneo desde 2011 también se insertan en los asentamientos

79 Sobre el contexto del régimen fronterizo de la UE, Papadopoulos, Stephenson y Tsianos (2008: 74) entienden este espacio liminar como un «régimen de control flexible que intenta regular los flujos de movilidad forjando zonas fronterizas contingentes allí donde las rutas migratorias hacen que el régimen existente sea poroso» (Papadopoulos *et al.* 2008: 74; véase también Kasperek 2016).

migrantes ya existentes, sobre todo en el sur de Europa, donde un movimiento histórico de migración de la fuerza de trabajo ha dejado importantes huellas sociales y económicas desde mediados de la década de los ochenta. Sobre todo en regiones como Calabria, Puglia, Sicilia y Basilicata (Italia), Kalamata (Grecia), Andalucía (España) y Torbali (Turquía), las personas migrantes que ya residían allí han empezado a entremezclarse con la población refugiada más reciente, que llega del oeste y del norte de África, de Oriente Medio y del este de Asia. Esto ha provocado nuevas formas de segregación étnica y urbana, según las cuales la población africana migrante, procedente en su mayoría, pero no exclusivamente, del oeste de África, termina viviendo en estos lugares marginales: en campamentos informales y en refugios precarios. La población de origen maliense, marfileño, ghanés y burkinés que trabaja los campos sigue sometida a una grave explotación laboral, privada de recursos y bajo una constante amenaza de desalojo (Corrado et al. 2016).

Sin embargo, si ampliamos nuestra perspectiva, de un enfoque meramente humanitario a un cuestionamiento de la transformación geográfica y política que las movilidades mediterráneas están generando potencialmente hoy en día, podríamos preguntarnos qué tipo de vida representa este proceso reciente de urbanización informal transfronterizo. Citando al teórico Oren Yiftachel (2009), los asentamientos segregados podrían convertirse efectivamente en una forma activa de situar a poblaciones a las que no se considera merecedoras de gobierno civilizado entre la «luminosidad» de la legalidad, la seguridad y membresía plena y la «oscuridad» del desalojo, la destrucción y la muerte. Es exactamente en este espacio liminar donde se deben situar las preguntas fundamentales de este capítulo. En este contexto, imagino los guetos migrantes como parte de una creciente zona gris que se sitúa metafóricamente entre lo rural y lo urbano, la frontera y el punto de control, el escenario «civilizado» del gobierno liberal democrático y las áreas marginales de la explotación, la exclusión y la represión. ¿Qué formas de organización socio-espacial produce la intensificación de la movilidad humana en el contexto de nuestra contemporaneidad? ¿Y cómo constituye este espacio social una subjetividad política negra emergente? Para este trabajo, mis preguntas se basan tanto en los debates

actuales en los estudios de urbanismo crítico, concretamente en las formas en que el urbanismo lidia con lo «implanificable» (Roy 2005: 147) de los asentamientos informales, como en el trabajo y la política en un contexto de tecnologías de gobierno diversas que cambian rápidamente. Además, en este capítulo también abordo una cuestión específicamente geográfica sobre los modos concretos de ordenación que pretenden gobernar la movilidad humana *a través del espacio* (Brenner y Katsikis 2013).

Entre los precarios refugios informales de migrantes en tránsito, los históricos asentamientos de trabajadores y trabajadoras y los centros oficiales de acogida y de detención, analizo qué clase de aparato político se pone en marcha para decidir sobre los derechos de poblaciones que se sitúan deliberadamente fuera de la vista del proceso de toma de decisiones democrático «normal». A partir de esta tensión entre la visibilidad y la invisibilidad de la subjetividad migrante, este capítulo propone un nuevo imaginario del Mediterráneo como un espacio gris en expansión. Por un lado, este espacio se caracteriza por la segregación espacial activa, la dispersión y la marginalización de población migrante africana negra a través de esta nueva zona fronteriza entre lo urbano y lo rural. Por otro lado, también constituye la base de una nueva política híbrida que promueve la negociación difusa de los derechos de las personas migrantes en un contexto de reconfiguración activa de las fronteras territoriales (Giordano 2008; Saucier y Woods 2014).

En las tres próximas secciones, me propongo ofrecer un resumen de mi argumento teórico y empírico. No obstante, para ello, necesito dedicar unas líneas a cómo oriento mi investigación en el contexto del Mediterráneo negro, que ha resurgido recientemente como concepto para investigar las vidas fronterizas de la población africana en el sur de Europa. Personalmente, empecé a utilizar el término ya en 2015, cuando observé que una nueva conciencia negra surgía en Italia en el contexto de un paisaje fronterizo de Europa rápidamente cambiante. Por un lado, este volumen me da la oportunidad de situar mi análisis dentro de una reflexión mayor sobre el Mediterráneo como zona fronteriza explícitamente poscolonial (Chambers 2008; Giaccara y Minca 2010; Lombardi-Diop y Romeo 2015) en la que las identidades culturales se ven desafiadas, ofendidas y mezcladas. Junto

con otras personas, he observado cómo desde 2011 los flujos migratorios a través de las aguas del Mediterráneo, que son cada vez mayores, han generado una crisis abierta que también motiva a la población africana a reclamar un lugar adecuado allí donde sus derechos son activamente negados y vulnerados (Raeymaekers 2014; Hawthorne 2017; Merrill 2018).⁸⁰ Por otro lado, también destaco las geografías raciales explícitas de estos vínculos en el contexto de una topología cambiante de gobernanza fronteriza y migratoria. Se ha dicho que el conflicto libio fue lo que abrió las compuertas al torrente de la emigración africana, una amenaza que en su día se le atribuyó al difunto coronel Muamar al Ghadafi, pero ahora se está convirtiendo en realidad a través de la trata activa de migrantes por parte de grupos armados libios (Brambilla 2014). Al mismo tiempo, la continuada privatización del espacio fronterizo mediterráneo a través de campamentos externalizados, técnicas de digitalización y rastreo y agencias fronterizas privatizadas (incluidas milicias y agentes armados) hacen que los estados europeos externalizadores sean cada vez más cómplices del maltrato de personas migrantes y demandantes de asilo que llegan a Europa buscando protección. A menudo, este último grupo padece abusos sistemáticamente. En concreto, las personas migrantes africanas negras —quienes realizan la mayoría de demandas de asilo en Italia desde 2011— se suelen encontrar atrapadas entre el deseo de ser vistas por las burocracias estatales que idealmente deberían otorgarles protección, y el deseo de mejorar sus condiciones de vida mediante trayecto-

80 Un punto de inflexión a este respecto ha sido el recuerdo contradictorio de la tragedia de Lampedusa, en la que 386 personas migrantes eritreas, somalíes y ghanesas murieron a bordo de un barco que volcó justo en la orilla de Sicilia en 2013. La flagrante negación de asistencia humanitaria no solo ha desatado una onda expansiva a través de África y Europa, sino que también se ha convertido en el telón de fondo para nuevas conexiones políticas. Una red mixta de activismo fronterizo (europeo blanco), juventud africana negra y varias organizaciones no estatales han empezado a aferrarse inquietantemente a un espacio público común, activando sentimientos de precariedad compartida y conciencia política, formando una comunidad mezclada y conflictiva de: radicalismo de izquierdas reinventado, movimientos por los derechos de las personas negras y nacionalismo étnico. En varias ciudades, esta oposición ha dado lugar a ocupaciones físicas de edificios abandonados y en ruinas, antiguas infraestructuras públicas y privadas que han enarbolado la bandera de Lampedusa en señal de solidaridad y compañerismo con quienes murieron sin derechos en el camino.

rias a menudo arriesgadas y fragmentadas (véase también Borri 2017; Fontanari 2017; Pinelli 2017).

Para enfatizar esta dimensión política y geográfica del Mediterráneo negro, centro mi atención en los aspectos de «creación de lugar» de los actuales guetos migrantes en el Mediterráneo. Siguiendo la observación de que efectivamente debemos considerar estos lugares como integrantes de las nuevas geografías de asentamiento en un contexto de movilidad transnacional (para Italia, véase, por ejemplo, Lombardi-Diop 2009; Lucht 2011; Borri 2017), me interesan especialmente las formas en que, en el ámbito de la migración de alto riesgo, las precarias ocupaciones migrantes se convierten en sitios en los que la población migrante africana negra intenta activamente aumentar sus probabilidades de ganarse la vida restableciendo conexiones en una situación de creciente desconexión global.

¿Cómo es entonces que los sujetos móviles que tienen que recorrer trayectos inciertos logran o no crear lugares significativos? Aunque forma parte de una trayectoria de investigación más dilatada, mi planteamiento en este capítulo se basa en cinco años de investigación en distintos lugares sobre lo que Heather Merrill (2018), tomando el testigo de Harney y Moten (2013), denomina «lugares de fuga» negros o lo que desde una perspectiva africanista se puede ver como la ubicación de un asentamiento no permanente: una unión en la movilidad que caracteriza la simultánea desposesión del pueblo africano negro y el hecho de encontrarse en movimiento en una situación de continua ruptura e incertidumbre (Bolt 2015; Kleist y Thorsen 2017). Aunque en cierta medida estoy de acuerdo con que dichos lugares de fuga negros representan una suerte de «revelación cautivadora» (Harney y Moten 2013: 11, 28), desde la lógica de la gubernamentalidad, el deseo de quienes los habitan de que se les vea y se les reconozca como sujetos políticos legítimos también obliga a que entren en contacto con las mismas fuerzas que son responsables de su marginalidad mediante intrincadas relaciones de compromiso, negociación y concesiones.

Mi trabajo empírico para este capítulo surge en concreto de la observación y la participación en un espacio, al norte de Puglia, llamado Casa Sankara. Inaugurado como un *foyer* o recinto cercado autónomo por dos trabajadores de origen senegalés del

Gran Gueto de Rignano Garganico, el espacio se ha convertido poco a poco en un nodo central para el desmantelamiento de este último, así como para la afirmación de una nueva forma de «hibridación neoliberal» en forma de gestión externalizada de la migración. Al seguir estos procesos desde dentro, intento desenredar los intrincados mecanismos burocráticos e interacciones sociales a través de las cuales la segregación de la población africana negra ha seguido intensificándose en este entorno fracturado. Pero en primer lugar, me permito compartir unas palabras sobre el contexto en el que se desarrollaron esta y otras ocupaciones similares.

Bordear lo líquido

El tema de mi investigación debe contextualizarse dentro de un cambio de paradigma aún en marcha que ha tenido lugar en la gestión de la frontera mediterránea a lo largo de la última media década. En muchos casos, la desregulación activa de los derechos de asilo durante este periodo ha reducido de manera efectiva la responsabilidad hacia las personas migrantes que solicitan asilo y acceso a derechos humanos y territoriales (Gammeltoft-Hansen 2013; Menz 2011, Kritzman-Amir 2011). Desde que la coalición internacional liderada por Francia y Reino Unido organizara un exitoso intento de acabar con el régimen de Muamar al Ghadafi en otoño de 2011, Libia no solo se ha precipitado en un conflicto armado excesivamente largo, sino que sus puertos también se han convertido en los principales puntos de partida de población migrante del África subsahariana que intenta alcanzar las costas europeas. Junto con la Revolución de Túnez, este hecho generó lo que en Italia se conoce como la «Emergencia norafricana» (o *Emergenza Nord Africa*, ENA). Durante dos años, a la población migrante que huía del norte de África se le otorgaba automáticamente permiso residencia humanitaria temporal en la península. La inestabilidad persistente de las rutas mediterráneas centrales y orientales (que incluyen el canal de Sicilia y el mar Egeo) provocó que los Estados europeos —especialmente aquellos situados en las líneas fronterizas migratorias de esta nueva guerra contra la migración, como Italia y Malta— desafiaran abiertamente el sistema europeo de control fronterizo, por ejemplo, asistiendo a personas en peligro

y concediendo asilo a quienes lo necesitaban. Tras el cierre de ENA, la posterior operación *Mare Nostrum*, liderada por la fuerza naval italiana, salvó al menos 150 000 vidas (para un debate sobre cómo esta «operación humanitaria» también condicionó un cambio en la lógica de la asistencia en tierra firme, véase Heller y Pezzani 2016). Debido a la deuda financiera, así como a las crecientes presiones de los Estados miembros europeos para que se reforzara el control de la ruta migratoria del Mediterráneo central, *Mare Nostrum* finalizó en octubre de 2014 y fue sustituida por la operación *Triton*, dirigida por la Agencia Europea de la Guardia de Fronteras y Costas (o Frontex). Esta transición provocó un cambio brusco de la política migratoria mediterránea, se pasó de salvar vidas a priorizar la seguridad fronteriza.

En su empeño por hacer que cruzar el Mediterráneo fuera significativamente más peligroso, que produjo un aumento proporcional de muertes de migrantes (información disponible en <https://missingmigrants.iom.int>), los Estados miembros de la UE han querido forjar alianzas activas con los llamados Estados de tránsito como Níger, Mauritania, Marruecos, Egipto, Argelia y Túnez para combatir la «migración ilegal» a lo largo de este periodo. Los acuerdos existentes, por ejemplo, entre Senegal, Mauritania y España se han intensificado, y además se han establecido nuevas alianzas, por ejemplo, entre el último Gobierno de Renzi y el Gobierno libio del general Haftar. Este cambio de política no solo ha supuesto una revisión activa de los principios humanitarios, sino también una clara reconfiguración de los términos según los cuales se regulan los flujos migratorios. Además de una devolución activa de personas migrantes a través de las aguas del Mediterráneo, los Estados miembros europeos ahora han externalizado prácticamente la gestión fronteriza a terceros Estados que, en consecuencia, se convierten en zonas de amortiguación de la migración que sale de África. Al mismo tiempo, estos acuerdos hacen que, de un modo inequívoco, Europa sea cómplice de los abusos a quienes migran. Amnistía Internacional (2017) documentó cómo cientos de miles de personas refugiadas y migrantes, atrapadas en Libia, seguían a merced de las autoridades, las milicias, grupos armados y contrabandistas libios, que muchas veces trabajan juntos para obtener beneficios económicos. Por lo tanto, más

que una mera omisión del derecho de asilo, ahora nos enfrentamos a un esfuerzo logístico conjunto por bloquear, detener, rechazar y reprimir la movilidad migrante con métodos de dispersión violenta a uno y otro lado de las aguas del Mediterráneo, en los continentes africano y europeo. (Para un debate más amplio, véase Heller y Pezzani 2016).

Desde 2011 hasta 2014, los Gobiernos europeos pusieron en marcha con firmeza un sistema de controles fronterizos formales e informales destinados a obstaculizar las trayectorias migrantes en su camino al continente (Tazzioli 2018). La consecuencia inmediata de estas medidas fue un auge masivo de guetos migrantes a lo largo de las rutas principales: desde Calais a Ventimiglia, de Idomeni a Maljevac, la población migrante quedaba atascada en sus recorridos y construía campamentos temporales en las fronteras territoriales de Europa. Durante el «verano de la migración» en 2015, los Gobiernos situados en la ruta balcánica —a excepción de Serbia— erigieron distintos tipos de barreras y vallas fronterizas para bloquear a las personas migrantes en sus trayectos. En parte, algunos Estados miembro de la UE también reaccionaron en contra de las profundas divisiones políticas que este régimen fronterizo estaba causando en el continente en su conjunto, con algunos Gobiernos como el italiano o el alemán dando la bienvenida activamente a personas refugiadas (y en algunos casos, incluso omitiendo controles efectivos); y otros, como Austria y Francia, devolviendo migrantes «en caliente» en sus fronteras. Por lo tanto, en su conjunto parece que los cambios de política de asilo en la Europa pos *Mare Nostrum* contribuyeron a una dispersión migratoria activa. Las nuevas políticas obligaron a quienes migraban a través de la zona fronteriza entre la UE y el norte de África a adentrarse en una geografía aún más enrevesada para desafiar la ilegalización y la devolución en caliente.

Al mismo tiempo, el cambio de foco de salvar vidas a la vigilancia fronteriza ha transformado radicalmente el paradigma de las fronteras europeas, de ocuparse principalmente de la canalización, filtrado y categorización de los flujos transfronterizos en el continente, a adoptar una serie de estrategias activas para prolongar, desviar y disuadir las trayectorias migrantes en múltiples niveles. ¿Pero cuál ha sido la consecuencia de esta dispersión consciente de los flujos migratorios en los patrones actuales de

asentamiento migrante en el contexto del sur de Europea? Aunque de ningún modo se puede equiparar con las condiciones generales de la población inmigrante africana en Europa, el destino de las personas migrantes viajeras se vio cada vez más entrelazado con el de aquellas personas migrantes residentes que ya se encontraban al borde de la clandestinidad por sus condiciones de trabajo irregulares o por la falta de papeles de residencia oficiales. En ese sentido, el gueto migrante se ha convertido poco a poco en una válvula de escape (o en una cámara de descompresión, tomando el término de Mezzadra y Neilson: 2013: 149) para los Gobiernos estatales, que no cuentan ni con la voluntad ni con los recursos necesarios para hacer algo con este urbanismo informal, pero que al mismo tiempo están dispuestos a tolerar la existencia de estos lugares como una forma de segregar y de esconder a los sujetos migrantes marginados de la mirada pública: todo para luego utilizar su presencia como espectáculo de entradas ilegales y clandestinidad. En este sentido, se puede considerar que las infraestructuras de zona fronteriza crean un «estado liminar prolongado» que termina haciendo que la frontera sea indistinguible de la vida cotidiana (Braverman 2011: 274).

En el contexto europeo se puede argumentar de forma similar cómo los recientes cambios en las políticas de asilo y en las prácticas de gestión de fronteras imponen activamente un nuevo diseño de infraestructura que efectivamente erige una distinción política y moral entre quienes se consideran sujetos honrados merecedores de autonomía y de (re)habilitación y quiénes no (Balibar 2002). De hecho, hay que preguntarse cómo esta distinción no solo existe para su aplicación a la práctica burocrática cotidiana, sino también cómo define y al mismo tiempo quiebra la experiencia encarnada de la población migrante que ha decidido desarrollar su vida en Europa. Esta experiencia será el contenido principal de la siguiente sección, donde detallo mi observación como participante en uno de los «guetos» migrantes de San Severo, Puglia, entre los años 2015 y 2018.

Casa Sankara

La primera vez que llegué a San Severo en 2015, Hervé vino a buscarme a la estación de tren en una cálida tarde de verano y me dedicó una sonrisa radiante cuando llegué con el coche. Me

presenté y también le presenté a mi amigo Marco, arquitecto y fotógrafo que había pasado varios años en el norte de África. Antes de eso, Hervé y yo habíamos hablado por teléfono bastante rato. Me había invitado a visitar Casa Sankara para conocer (*palper du doit*) el proyecto que él y su tío intentaban construir en medio de muchas tensiones y obstáculos. A través de un vídeo de Skype, yo había conocido brevemente a cuatro familias (15 personas en total) que habían encontrado refugio allí.

El espacio consistía en unos pocos barracones hechos con contenedores y organizados en torno a una plaza principal en las instalaciones de una antigua empresa agrícola a las afueras de San Severo, en la carretera hacia Foggia. Al fondo se veían niños y niñas corriendo y familias que preparaban la comida en lo que parecía un *foyer* africano. Cuando llegué, Mbaye Ndiaye, a quien Hervé me presentó después como su tío,⁸¹ me contó en detalle cómo se habían mudado a este lugar en 2013 cuando, después de que el fuego destruyera parte del gueto junto a Rignano Garganico, habían encontrado refugio en una cooperativa local que gestionaba una aldea ecológica de la zona. Hasta hace muy poco, el Gran Gueto, como su nombre indica, era el gueto migrante más grande de Italia.⁸² Situado al final de una carretera llena de baches y lejos de los destinos turísticos de la costa de Gargano, pero en el corazón de la región agraria que, a principios de la década de 1900, dio lugar a las primeras luchas de los jornaleros italianos (dirigidas por Giuseppe Di Vittorio, líder del sindicato italiano más importante), Rignano se convirtió en uno de los principales lugares de fuga para población negra de la región, junto con Borgo Mezzanone (*la pista*), y Tre Titoli (*Ghana House*). Los orígenes históricos del gueto son objeto de controversia. Según el antropólogo francés Benoit Hazard, quien, a principios de los años 2000, realizó una observación-participante de la población jornalera burkinesa de la región, el lugar fue fundado por un grupo de trabajadores y trabajadoras *bisa* procedentes del sureste en

81 Ambos habían nacido en familias de *griots* de la comunidad de Lebous, en la costa oeste de Senegal, cerca de Dakar. Ambos practican el islam suní mediante su adhesión a dos hermandades, la Mourid y la Tijani.

82 En 2015, el *commune* de Rignano presentó una queja oficial respecto al nombre que seguía utilizándose en los medios, reclamando (correctamente) que el gueto en realidad se situaba en la circunscripción de San Severo, más concretamente en la *contrada* Torretta-Antonacchi.

1996⁸³ después de que un fuego destruyera el gueto de Villa Litero dos años antes (Hazard 2004).

Junto con otros topónimos (como Boreano en Basilicata, Rosarno en Calabria, Castelvolturno en Campania), el Gran Gueto constituía un nodo central en el circuito migrante al que la población trabajadora se refería como *le tube* o *le tuyau* [el tubo o la tubería]. Además de servir como lugar de parada y tránsito, poco a poco el Gran Gueto fue cobrando una función más permanente como refugio comunal en un entorno de leyes migratorias y controles fronterizos más represivos. Por tanto, el gueto podría describirse como una forma fluida de asentamiento urbano: con frecuencia destruido y reubicado. Tanto su forma arquitectónica como sus componentes sociales reaparecen una y otra vez en distintos lugares, pero según las mismas reglas de convivencia, constituyen en su conjunto una especie de travesía compartida para la socialización de la población migrante que se mueve en el universo de clandestinidad e invisibilidad de esta nueva diáspora africana (Carter 1997, 2010). Desde su surgimiento, Rignano ha crecido exponencialmente hasta convertirse en una verdadera ciudad rural en la que encontramos varias tiendas de comestibles, restaurantes y burdeles y, en verano, una estación de radio llamada Radio Gueto en la sección comercial del asentamiento, que ha sido bautizada como Nueva York. En contraste, la zona residencial, llamada Washington, acoge una serie de parcelas bien divididas con chabolas de plástico construidas con materiales recuperados de escombreras de Foggia. Durante el pico más alto de la temporada de cosecha de tomates, en agosto y septiembre cuando las temperaturas ascienden hasta los 50 grados, el gueto cuenta con hasta 2500 habitantes. La mayoría son de origen africano y se enfrentan a formas extremas de explotación en sus trabajos como jornaleros y jornaleras agrícolas. Además de los negocios ilegales de quienes tienen restaurantes y de los capos que trapichean con la mano de obra, el lugar también ha llamado la atención de varias organizaciones no gubernamentales a lo largo de los años, desde la organización médica sin ánimo de lucro Emergency, los sindicatos USB y CGIL-FLAI y organizacio-

83 El pueblo *bisa* es una minoría burkinesa cuyos reinos tradicionales se sitúan en la frontera ghanesa, en la región de Boulgou (Hazard 2004).

nes de caridad católicas como Caritas y *Io Ci Sto* (Yo estoy), una asociación dirigida por un sacerdote suizo que realiza labores de asistencia.

Cuando llegaron al Gran Gueto, Hervé y Mbaye quedaron bastante sorprendidos de encontrar este *bidonville* africano en el corazón del campo italiano, en medio de Europa. En un documento en vídeo que grabaron junto con Francesco Belizzi (*La Belleville* 2015), me mostraron las miserables condiciones del lugar. Su amiga Nadine, que está con ellos en San Severo, expresa la misma perplejidad. Trasladada a Rignano con falsas promesas, afirma que se sintió deprimida por la miseria y la explotación que padecían sus hermanos y hermanas africanas y que se vio obligada a vender su cuerpo en los restaurantes del gueto.

Omar, que se une a nosotros más tarde, me habla del barro que condicionaba todos y cada uno de sus movimientos en el gueto y de cómo pasaba horas sentado en su choza, deprimido, pensando en cómo salir de aquel lugar. Recuerda con nostalgia sus días en Libia, donde podía trabajar cada día en la obra y enviar dinero a casa. No tenía que preocuparse por el coste de la electricidad, el coche ni el alojamiento, porque todo lo pagaba el Gobierno. Cuando llegó la guerra, no quería irse, pero finalmente el ejército le obligó a subir a bordo de un barco. Durante dos años le dejaron estar en un centro de recepción en Campania a *mangiara* [sic.] *pasta al pomodoro* y a la espera de sus papeles. Con el poco dinero en efectivo que recibía de la cooperativa podía ir al supermercado del pueblo, pero la población local se resistía a venderle nada. Está enfadado con el pueblo italiano y francés por haber jodido Libia y haber creado este caos: «Ahora se lamentan de que demasiadas personas migrantes lleguen a sus puertas. ¿Pero quién ha creado este problema, este caos? ¡Han sido ellos!» concluye.

La experiencia de Mbaye, Hervé, Nadine, Omar y el resto de personas que viven en Casa Sankara en San Severo representa los desafíos a los que se enfrenta la nueva diáspora africana en Italia tras la crisis de los refugiados por la guerra de Libia. Durante un periodo de ocho meses entre 2013 y 2014, se unieron a una cooperativa italiana que acogía a la población migrante que seguía llegando en el contexto de la operación *Mare Nostrum*. Noventa de estas personas viven permanentemente en el espa-

cio Casa Sankara. En teoría, se convirtieron en trabajadores de la cooperativa y se ocuparon del alojamiento, la comida y la relación con las instituciones públicas de «quienes experimentan las condiciones de la marginalización en su propia piel» (entrevista por Skype, 25 de marzo de 2015). Pero en la práctica, como repiten a menudo cuando hablamos: «nos tuvimos que enfrentar a una mentalidad de explotación» (Lamin, 28 de julio de 2015). En el contexto de la creciente privatización de la gestión migratoria, el Gobierno italiano empezó a dedicar más financiación estructural a todo tipo de cooperativas, grupos voluntarios y asociaciones, para «esparcir» a la creciente población de personas demandantes de asilo y refugiadas por todo el territorio. A través de licitaciones públicas que no siempre eran del todo transparentes, estos fondos también se convirtieron en una forma de comprar la lealtad de la clientela política y de distribuir beneficios económicos a través de redes de apoyo. El resultado fue una red clientelar de cooperativas «rojas» y «blancas» que creció muy rápido y que desplegó sus alas sobre este sector emergente de la recepción de población migrante, unos tejemanejes que a menudo implicaban a los más altos niveles de Gobierno regional y nacional.⁸⁴ Dada la cobertura política que recibía del Gobierno regional, parece ser que el presidente de la cooperativa solía utilizar los recursos que recibía para el centro de acogida como si fueran fondos personales. Mientras, trataba a sus empleados y empleadas como personal voluntario y, por lo tanto, les negaba un contrato. Esto terminó por provocar un conflicto abierto. Hervé y otros integrantes de origen africano protestaron porque necesitaban desesperadamente un contrato para renovar sus permisos de residencia, para conservar su acceso a los servicios sociales, pero también para mantener el estatus de legalidad en

84 El caso de mayor repercusión en este ámbito fue sin duda la investigación en Roma, llamada mafia capitale (para un debate al respecto, véase Abbate y Lillo 2015). En mi entrevista con la administración regional en Puglia, una persona cercana al Gobierno que trabajaba como asistente denunció el «sistema paralelo» de corrupción que caracterizaba la recepción de población migrante: «Puglia es un territorio colonizado por asociaciones que trabajan, en su mayoría, a cuenta de la población inmigrante y la convierten en su propio negocio» (26 de agosto de 2016). Varios informes de prensa durante este periodo siguieron refiriéndose a procesos de licitación corruptos y a los servicios ineficientes que prestaban las cooperativas.

el país. Acusaron al presidente de utilizar Casa Sankara, que habían construido entre todos, para su beneficio personal.

El conflicto entre la cooperativa y el personal africano no tardó en convertirse en una guerra de posiciones entre, por un lado, el presidente y el resto de integrantes de la cooperativa de origen italiano, la persona representante del sindicato CGIL y otras que habían trabajado en la administración local; por otro, la red de trabajadores de la diáspora. El primer grupo incluía a la hasta entonces prefecta de Foggia, Luisa Latella,⁸⁵ al colectivo de profesionales de la abogacía *Avvocati di Strada*,⁸⁶ al concejal de asuntos jurídicos y futuro alcalde, Michele Emiliano, y su cercano colaborador Stefano Fumarulo. Resultó de especial importancia que quienes vivían en Casa Sankara pudieran contar con la ayuda de agentes del cuerpo de policía local, quienes, a pesar de que los permisos de residencia de gran parte del personal estaban caducados desde 2014, intervinieron a su favor en momentos cruciales. En otro documento en vídeo que me enseñó Hervé, el jefe de la policía bloqueó activamente el intento del presidente de la cooperativa de desalojar de sus viviendas-barracones a quienes vivían en Casa Sankara, con la ayuda de dos fontaneros. En consecuencia, surgió una suerte de *modus vivendi* informal, basado en un reconocimiento social mutuo en el que, aunque las cosas no eran completamente legales, había una cierta legitimidad que caracterizaba las actividades que se llevaban a cabo en esta urbanidad diaspórica, incluidas ciertas formas de propiedad por parte de sujetos no del todo legales.

Por lo tanto, de manera general, se podría argumentar que el tipo de «gobernanza invisible» (Hecht y Simone 1994) de este lugar de fuga reflejaba la situación extremadamente ambivalente en la que quienes allí vivían tenían que negociar sus vidas: entre figuras que socavaban activamente la autoridad de las instituciones públicas y las saqueaban para su beneficio personal, y sujetos marginados que, al contrario, dependían del reconocimiento oficial para reclamar su acceso a la protección estatal.

85 Entrevista, 16 de agosto de 2016. De forma significativa, Latella también ayudó al alcalde de Riace (Calabria), Domenico Lucano, que se hizo famoso por su programa de protección de personas refugiadas durante ese mismo periodo.

86 A lo largo de 2015 y 2016, mantuve varias entrevistas con representantes de AdS en Bolonia y Ceriñola, también con el exabogado de Casa Sankara, Stefano Campese.

A un nivel psicológico más profundo, quienes vivían en Casa Sankara se encontraban en una situación en la que se enfrentaban a la necesidad de reconstruir las relaciones desde cero en un mundo que carecía de la regulación estatal debida. Pero a la vez también necesitaban desesperadamente vincular sus esfuerzos a los «altos cargos» (Hart 2009: 27) del poder político, en manos de personas corruptas, que no solo poseían los medios para protegerlos, sino que además gestionaban su acceso a un estatus y reconocimiento políticos sin los cuales no podían vivir. A pesar de encontrarse en este limbo psicológico y jurídico, quienes allí vivían lograron desafiar la supuesta superioridad cultural y política que el presidente de la cooperativa y quienes conformaban la élite política local pretendían imponer sobre el grupo, y en su resistencia incluso atrajeron a otras figuras importantes del activismo que impugnaron en cierta medida aquel estado de cosas en nombre de la legalidad. Hervé y Mbaye tenían dos importantes motivos para hacerlo.

Llegar a ser europeo

El primero, los dos activistas senegaleses habían dejado claro que no iban a rendirse ante el estereotipo que dominaba el discurso de la población italiana defensora de los derechos humanos y que retrataba a los migrantes africanos simplemente como víctimas que necesitan asistencia: «No éramos personas necesitadas que él [el presidente de la cooperativa] se encontró un día en la calle», afirma Hervé. «Vivimos en San Severo, esta es nuestra casa» (entrevista, 27 de julio de 2015) Esta referencia explícita al lugar contenía una afirmación muy política y poco convencional en el panorama de la «emergencia migrante» mediterránea. En un contexto de aparente fluidez y volatilidad, sus nuevas raíces en Casa Sankara suponían una reivindicación crucial de arraigo en el territorio y pertenencia.

No dejaban de señalar la diferencia entre *migrante* e *inmigrato* (inmigrante), y les pregunté si nunca se desanimaban en la batalla por encontrar un lugar. Tras darme una respuesta afirmativa, Mbaye recordó que una vez había recibido una indemnización de un proceso judicial que había ganado en Senegal: «Allí soy un hombre famoso, ¿sabes?», decía, «tengo un negocio y estaba casado con la cantante pop más famosa del país». Pero lo

que se habían propuesto los obligaba a quedarse allí. Hervé añadió: «Decimos que nuestras tumbas ya están en Casa Sankara... no vamos a dejar nada atrás [Noi diciamo, a Casa sankara ci sono già le nostre tombe... Non lasciamo niente]». (Entrevista, 27 de julio de 2015). Dado que había estado ayunando durante más de tres meses, en cumplimiento de una estricta dieta religiosa, Mbaye solo salía ocasionalmente de su habitación en el contenedor. Haciendo gala de su moral religiosa, me dijo: «Tenemos que estar en la legalidad. [Noi dobbiamo stare nelle legalità]». (Entrevista, 29 de julio de 2015).

Esta insistencia manifiesta en la legalidad abría la puerta a una nueva lógica en la lucha que habían emprendido Mbaye y sus compañeros y compañeras. Por un lado, seguían desafiando el convenio firmado entre el Gobierno local y la cooperativa, que había resultado en su explotación física. Por otro, también denunciaban las redes criminales de los capos que seguían siendo la piedra angular de la economía agraria local al norte de Puglia, contra quienes Di Vittorio había comenzado su revolución a principios del siglo XX. Poniendo en riesgo sus vidas, hicieron campaña en contra de los *capineri* africanos (literalmente, jefes negros) que organizaban el trabajo informal y la prostitución ilegal en el Gran Gueto. A pesar de la dureza de la confrontación, se implicaban en tensas mediaciones entre intermediarios criminales que dirigían los negocios ilegales del gueto y aquellas personas que querían salir de esas redes activamente, incluida una *maman* (propietaria de un burdel) que terminó viviendo en Casa Sankara con su marido y su hijo de 17 años. Poco a poco, estas acciones lograron el respaldo del Gobierno regional y de la judicatura, que habían desarrollado una campaña contra Rignano mediante un programa conjunto llamado *Ghetto Out – Capo Off*, pero que había tenido grandes dificultades para despegar entre numerosas fuentes de oposición.

El segundo, la mala situación de Casa Sankara generaba un sentimiento potente de pertenencia transnacional. Pese a las políticas criminales y las relaciones sociales endurecidas que observaban por todas partes a su alrededor, la insistencia en la movilidad y las raíces en distintos lugares se convirtió en una fortaleza en lugar de una debilidad. «Nadie nos puede dar lecciones de democracia», me decía Mbaye en conversaciones

posteriores. «Nacimos democráticos. [Siamo nati “démocratique”]». Esta afirmación, que también resulta interesante desde un punto de vista sociolingüístico (de hecho, Mbaye no dejaba de alternar entre su lengua madre, el francés, y el italiano) pone de manifiesto una fuerte adhesión a una política de la diáspora — llamémoslo una forma de razón negra (Mbembe 2017)— que al mismo tiempo se opone al hombre negro como cuerpo cosificado y sometido a explotación, e ilumina las sombras permanentes en las que se encuentra. Sorprendentemente, Mbaye, Hervé y otros líderes diaspóricos que emergieron en este contexto empezaron a conectar su discurso con una ideología *afrotópica* más amplia, que, en palabras de quien la inspiró, Felwine Sarr, carga con vehemencia contra la representación estereotipada de África como reserva de miseria y deficiencia, y subraya en su lugar la necesidad de reformular una política africana en sus propios términos. En conjunto, estos hilos argumentales parecen abogar por una «descentralización epistémica» (Sarr 2016: 107) que, frente al «estar» en el mundo que se sigue imponiendo a través de índices de desarrollo y formas de gobierno eurocéntricos, define una teleología diferente basada en un imaginario distinto.

De hecho, durante cierto tiempo parecía que Casa Sankara estaba construyendo activamente su propia utopía, autoencmendándose la tarea de descubrir un potencial de transformación en esta condición de fugitividad diaspórica. Como era de esperar, esta búsqueda otorgó un peso considerable a algunos de los valores culturales y, sobre todo, espirituales que se habían considerado perdidos, pero que ahora se encontraban muy revitalizados como «un pilar en la dinámica de devenir humano del hombre africano» (Sarr 2016: 32). Un aspecto importante de esta reinención fue la promoción de la cultura muridí que, en el contexto de la diáspora senegalesa, ha sido descrita en otras ocasiones como un factor de unión fundamental (Riccio y Degli Ulberti 2013). Al convertir Casa Sankara en un nodo central para la organización de reuniones religiosas y eventos culturales, la población senegalesa que allí vivía construía activamente un archivo que intentaba ofrecer un contrarrelato al mito de la modernidad única y hegemónica, y al mismo tiempo «materializaba» algo cuya existencia se había negado (Mbembe 2017: 47).

Hervé recordaba un acontecimiento importante a este respecto, que literalmente le situó a él y al resto de sus compañeros en el corazón de la lucha europea por los derechos laborales. Durante una gran reunión del sindicato FLAICGIL en Foggia, donde la cuestión de la explotación migrante se puso sobre la mesa por primera vez, le llamaron para que su voz se escuchara. En una sala llena de cargos políticos, una de las delegadas sindicales locales empujó a Hervé al escenario y le dijo que tenía un minuto para plantear la cuestión. Hervé dijo: «Detrás de vuestra comida está nuestra esclavitud. [*Dietro il vostro cibo c'è la nostra schiavitù*']». Con esta declaración, Hervé engrosó las filas de una lucha más amplia que había comenzado unos años antes, liderada por otros trabajadores africanos. Uno de ellos fue Yvan Sagnet, autor de dos libros y exestudiante de ingeniería que en 2011 había ocupado una antigua *masseria* (granja) en Puglia con otros granjeros africanos. Durante meses, denunciaron la explotación a la que los sometían *caporalis* italianos y africanos: mafiosos despiadados que se aprovechaban de su dependencia del trabajo informal en la agroindustria italiana. Desde entonces, habían estallado varios disturbios por todo el país, dirigidos tanto en contra como a favor de los derechos de la población migrante trabajadora. En Roma, el activista marfileño Aboubakr Soumahouro denunció también las abusivas condiciones de vida y de trabajo de los centros italianos de acogida de población migrante. Junto con otras activistas italianas y extranjeras, cofundó la Experiencia Baobab, que, de manera similar a Casa Sankara, intentaba generar formas autónomas de resistencia migrante frente a los regímenes de cierre de fronteras en Italia y en el resto de Europa. Quienes protagonizaban estas luchas no dejaban de invocar a figuras revolucionarias como Thomas Sankara y Guisepppe Di Vittorio para tender un puente simbólico entre las culturas políticas africana y europea. En palabras de Hervé, «la persona inmigrante debe ser interlocutora, protagonista de su propio destino» [*L'immigrant doit être un interlocuteur, protagoniste de son propre sort*] (25 de marzo de 2015). Sin embargo, en su alegato, la liberación política africana no podía tener lugar sin construir activamente un puente con interlocutores europeos.⁸⁷

87 Casualmente o no, esta necesidad de negociar la identidad africana en Europa había

Y aquí reside exactamente la ambivalencia de sus demandas. La necesidad de insertar su discurso en una política de legalidad arraigada localmente significaba que Casa Sankara efectivamente asumiera el marco de las instituciones oficiales de Puglia, en concreto de los nuevos Gobierno y procuraduría regionales, que seguían insistiendo en los aspectos criminales del gueto como *zona franca* situada fuera de la civilización (*fuori della civiltà*).⁸⁸ Poco a poco esta actitud los distanció de otros grupos presumiblemente más radicales cuyos protagonistas seguían insistiendo en las escalas más amplias de la explotación africana y la necesidad de resistir al racismo institucional. Una de estas figuras era el anteriormente mencionado Aboubakr Soumahouro quien, en una de las reuniones públicas a las que asistí a finales de agosto de 2016, enfatizaba la explotación deliberada de la desesperación social de la que las empresas multinacionales seguían aprovechándose en la industria agraria. De un modo que recordaba a la observación de Loïc Wacquant sobre el gueto estadounidense,⁸⁹ Soumahouro recordaba cómo se está situando a la población africana en un triángulo opresivo de segregación espacial, marginación jurídica y represión social. Tanto él como otras voces se resistían a una lectura jurídica simplista del fenómeno de la explotación laboral, insistiendo en el beneficio monetario y político que se obtenía de oprimir, no solo a la población trabajadora africana, sino a toda la población trabajadora irregular.

sido exactamente la postura del escritor senegalés y cofundador del periódico de la diáspora *Présence Africaine*, Alioune Diop, quien durante el Congreso de escritura y arte negro de 1959 en Roma señaló que «solo podemos mostrar los rasgos de nuestra personalidad mediante un diálogo con Occidente». Gilroy cita este pasaje como un momento clave en el surgimiento de una conciencia afroeuropea en su libro *Atlántico negro* (1983: 196).

88 Entrevista con Stefano Fumarulo, 26 de agosto de 2016; entrevistas con Hervé 15 de enero de 2016 y 28 de agosto de 2016.

89 La famosa descripción de Wacquant (1997: 342) del gueto estadounidense como un «territorio fronterizo», más concretamente como «... una concatenación de mecanismos de cierre y control etnoracial, históricamente determinada y basada en el espacio». Su argumento fundamental es que no se puede «leer» la estructura social del gueto desde su supuesta deficiencia y falta de instituciones formales, sino que se deben identificar positivamente los principios que subyacen tras su orden interno y que gobiernan su modo particular de funcionamiento. Quien analice el gueto debe explicar y mostrar en cierto detalle el modo concreto de estructurar las relaciones y representaciones sociales que en él operan —el trabajo de la autorreproducción colectiva— mediante el cual quienes lo habitan dotan a su mundo de forma, significado y propósito; en lugar de limitarse a informar de que este modo difiere de los que rigen otros sectores de la sociedad.

Al contrario, Yvan Sagnet en sus intervenciones públicas, destacaba la importante batalla jurídica que se debía llevar a cabo para combatir las prácticas de contratación ilegal y enfatizaba la necesidad de trabajar con las instituciones estatales para una profunda reforma jurídica.

Dadas estas múltiples batallas, resulta contraproducente situar las implicaciones de la lucha de Casa Sankara completamente fuera del conflicto mucho mayor en el que estaba inmersa la población migrante africana en Italia en aquel momento, y que también afectaba a la reconfiguración de la política italiana ante la actual crisis de la democracia liberal. Como ya se ha dicho, Casa Sankara no representaba la única alternativa al gueto africano, como Mbaye y Hervé sostenían sistemáticamente. Al contrario, estaba situada en un archipiélago de espacios y prácticas más pequeñas cuya difícil situación dependía en gran medida de su representación activa por parte de otros. Solo en el barrio de Foggia, otros 12 guetos peleaban por su visibilidad. Entre ellos estaba Casa Bianca, una antigua fábrica de leche ocupada por una comunidad joven africana de carácter informal, con la ayuda de la asociación italiana Pro Fuga. En el edificio, un grupo de cerca de setenta jóvenes se dividían las tareas comunes de cocinar, recopilar leña y buscar trabajo en el barrio, mientras que insistían en su autonomía de los centros de acogida de personas migrantes más institucionalizados.⁹⁰ En otros guetos, que persistían a mayor distancia de la mirada pública en el interior rural de Foggia, la población migrante constantemente tenía que abrirse camino entre diferentes redes institucionales y sus derivadas, que a menudo se contradecían entre sí, para acceder a los servicios sociales, mientras debía tratar también con organizaciones de voluntariado italianas, redes étnicas y mafias. Por lo tanto, al final esta segregación espacial no solo reproducía las enrevesadas geografías que la población migrante africana negra se veía obligada a adoptar para ser vista por el Estado. Pero además estimulaba tensiones crecientes *entre quien mandaba* efectivamente en el gueto y su población explotada.

90 Entrevistas individuales y grupos de debate en el lugar los días 2 y 3 de julio y 29 de agosto de 2016.

Entre la perspectiva más o menos institucionalista de Casa Sankara y de otros grupos, y el planteamiento «autónomo» de las asociaciones italianas radicales, se abrió una guerra de posiciones a muchos niveles, que poco a poco condujo a un punto de inflexión. El conflicto abierto, que protagonizaban voces africanas e italianas, por la representación de los intereses del gueto terminó por aumentar la desconfianza preexistente hacia las instituciones regionales y del Estado, que progresivamente quedaron retratadas en su intento de atraer a la población *ghetissard* restante hacia la sumisión. Un momento importante en este aspecto fue la protesta organizada en Foggia a principios de 2016, en la que población trabajadora migrante se opuso abiertamente a su desalojo del gueto. Una de las participantes sostenía un cartel que rezaba: «El gueto es nuestra casa [*Il ghetto e' casa nostra*]». La afirmación resultó emblemática de la segregación a la que estaba sometida la población trabajadora migrante africana en este contexto. Además, mostraba cómo la ecuación metafórica que el Gobierno hacía del gueto como pura criminalidad chocaba contra una creciente resistencia, no solo de los *caporali*, sino de una parte cada vez más amplia de la población migrante africana. Mientras tanto, la propuesta de Casa Sankara de construir una cooperativa africana independiente se disolvía poco a poco en favor de su reconversión en un centro de acogida de migrantes que, bajo un mínimo barniz de independencia africana, reproducía exactamente las mismas condiciones a las que sus protagonistas se habían resistido con tanta vehemencia. Se pueden citar varias razones políticas por las que las cosas se desarrollaron de esta manera, que explicaré en la próxima sección antes de llegar a algunas conclusiones generales.

Conclusión: política de la concesión

En enero de 2017, la administración regional de Puglia decidió finalmente materializar su decisión de desalojar Rignano de una vez por todas. Durante el desalojo, un fuego gigantesco —probablemente provocado por *caporali* pirómanos— destruyó gran parte de sus restos antes de que los bulldócer derribaran las viviendas restantes. Con una lluvia invernal de fondo, se trasladó en pequeños grupos a quienes allí vivían a las instalaciones de Casa Sankara, que entre tanto había firmado un convenio oficial

con el Gobierno regional como centro de acogida temporal de población migrante. Según el acuerdo de concesión, el espacio fue rebautizado como Azienda Fortore, su nombre original, para evitar la confusión con la cooperativa anterior). Este movimiento fue la última fase de los preparativos que habían llevado más o menos un año.⁹¹ Después de dos años en un limbo legal, este momento suponía un punto de inflexión: «Ahora afrontamos un cambio concreto. [*On vise vers le concret maintenant*]» me dijo Hervé (13 de abril de 2016), y añadió que la acogida inminente de más de 150 *ghetissards* desalojadas exigía obviamente una lógica de gestión diferente: «Ahora las cosas tienen que organizarse de manera más formal», me dijo (6 de junio de 2016). Con esto, básicamente quería decir que el acceso, respaldado por las instituciones, a las instalaciones y sus servicios de alojamiento, comida y servicios sociales gratuitos para huéspedes migrantes era el primer paso para lograr sus objetivos de autonomía y autosuficiencia. Pero cada vez surgían más dudas de si esta autonomía declarada no había dado lugar a una forma indirecta de gestión externalizada de la migración. Mientras el servicio de protección civil italiano entregaba sus camas militares estándar para las tiendas de campaña y las plantas superiores del edificio, el primer piso se renovó rápidamente para acoger una cafetería, una cocina y un almacén. Cuando llegaron los nuevos residentes, la verja de Casa Sankara estuvo cerrada a cal y canto durante varias semanas, solo se abrió a petición directa de quienes la custodiaban. («Tenemos que asegurarnos de que no entren los *caporali*», me dijo Hervé). Cuando regresé de visita, en 2017 y 2018, fui testigo de cómo iban apareciendo más y más tiendas de

91 Durante casi un año, el espacio del Gran Gueto había estado bajo investigación judicial. Después de un desalojo temporal, en el que se arrestó y se llevó a comisaría a más de 300 *ghetissards* (aunque solo una minoría de 30 de esas personas resultaron detenidas por no tener papeles en regla), el juzgado ordenó lo que llamó una *perquisizione con modalità d'uso*. Aunque algunos arrestos (incluido el de una persona italiana acusada de narcotráfico) se hicieron efectivamente en el contexto de esta investigación en curso, en términos prácticos, actividades ilegales como la prostitución y el trabajo ilegal se mantuvieron sin problemas. Curiosamente, la procuraduría de Foggia difundió públicamente las pruebas de la instigación del incendio antes de que concluyera la investigación judicial. Esto incluía un fragmento de vídeo en el que un senegalés comenta cínicamente la situación de dos jóvenes que murieron en el incendio. (He analizado el fragmento en mi blog www.timothyraeymaekers.net). Se celebró un luto por ambos jóvenes, Mamadou Konate y Nouhou Doumbia, en todas las comunidades africanas en Italia como muestra de solidaridad.

campaña en Casa Sankara donde antes estaba el huerto, el que hasta entonces Lamin y otras tantas personas me habían mostrado con orgullo como el pilar de su nueva cooperativa. A Hervé, Mbaye y a otras figuras protagonistas de Casa Sankara se las veía por allí cada vez menos. Las 35 hectáreas de Azienda Fortore, que Mbaye había propuesto inicialmente como espacio experimental para su cooperativa agrícola, ahora estaban gestionadas profesionalmente por una empresa local. Más allá de las habituales peluquería y tienda de comestibles africanas, había muy poca cosa que evolucionara hacia una comunidad africana en Casa Sankara. En su lugar, el espacio parecía cada vez más un centro de acogida gestionado por personal migrante —a pesar de su independencia nominal— y encajaba a la perfección en el modelo de institución privatizada, híbrida, pero al mismo tiempo definitivamente neoliberal en un contexto de crecientes protestas antinmigrantes y populismo de derechas.⁹² Mientras tanto, resultaba evidente que el gueto de San Severo no iba a desaparecer de la noche a la mañana. Con la nueva temporada agrícola cada vez más cerca, el personal trabajador ya estaba inventando refugios y espacios alternativos, incluidas casas prefabricadas y caravanas, que poco a poco ocuparon antiguas parcelas del gueto. Por lo tanto, en lugar de erradicar el gueto, su desalojo simplemente condujo a una mayor dispersión de la población migrante africana en suelo europeo.

En lugar de resolver la crisis migratoria, el proceso de erradicar estos asentamientos migrantes informales provocó, por lo tanto, que la política de Puglia se alineara con las políticas activas de dispersión de la población migrante que países de la UE, incluida Italia, estaban poniendo en marcha por toda la cuenca mediterránea. La dispersión efectiva de sujetos migrantes en este contexto representa la cara logística de un esfuerzo aparentemente concertado por negar y suprimir los derechos de las personas migrantes, en un régimen de vigilancia de las fronteras europeas en rápida reconfiguración. Aunque habrá voces

92 Durante una entrevista, el administrador regional responsable de Casa Sankara me explicó cómo había surgido la idea de la autosuficiencia: en un viaje personal a Latinoamérica, descubrió los hostales para migrantes, donde los y las huéspedes colaboran de forma activa en el mantenimiento y gestión cotidiana de estos espacios (entrevista, 10 de febrero de 2016).

que se refieran a este proceso como una forma de neoliberalización (véase Gammeltoft-Hansen 2013; Kritzman-Amir 2011), la pregunta más original que se puede plantear en este contexto es, sin embargo: ¿qué ha generado esta retirada activa de las instituciones estatales de la gestión del asilo de personas migrantes en lo que atañe al derecho a la vida de estas últimas? En el caso del desalojo del Gran Gueto y el modelo «alternativo» de Casa Sankara, yo defiendo que se ha desarrollado un proceso intrincado de conflicto y renegociación en torno a este derecho, que hace difícil defender una tesis de total delegación de la autoridad a instituciones que podían considerarse «privatizadas».

En cierta medida, el caso del régimen italiano de acogida de personas migrantes parece reflejar la transición de un estado soberano, con su foco en el cálculo, la vigilancia y la regulación activa, hacia una sociedad de control que, en lugar de recintos cerrados estrictos, opta por intentar modular los procesos que ya se encuentran en marcha, una serie de intervenciones puntuales en una red de asociaciones que cambia constantemente (Deleuze 1992; Amoore 2013). Sin embargo, dado el carácter altamente politizado de estas modulaciones, la terminología que, en mi opinión, resulta más aplicable es la de la concesión gubernamental. En oposición a los asentamientos informales o *foyers*, las concesiones se pueden considerar «espacios indiscretos» que «espesan» explícitamente la política en torno al arbitraje de las fuerzas reguladoras (Cote y Korf 2018: 466). A diferencia de las fronteras y controles regulados de manera más estricta, intensifican la lucha política en torno a quién decide las condiciones: no solo de la fuerza de la ley, sino también de su aplicación concreta en un espacio territorial delimitado. La terminología de la concesión nos puede ayudar a comprender cómo, en un contexto de pluralismo jurídico en el que los procesos de gobernanza están en disputa entre repertorios institucionales y culturales opuestos, el debate sobre quién *manda* en este proceso de reescritura del espacio de asilo y refugio no está predeterminado. En el contexto italiano, los guetos migrantes han dado lugar a graves fricciones políticas, que normalmente han resultado en contiendas, desacuerdos y enfrentamientos abiertos entre distintas partes interesadas a diversas escalas. La forma, normalmente in-

esperada e impredecible, en la que se despliega esta negociación ha sido el interés fundamental de este artículo.

El caso que aquí planteo sugiere que las fronteras territoriales —la mediterránea es un buen ejemplo— no constituyen espacios anómicos ni vacíos en los que la división entre personas incluidas y excluidas esté escrita en el orden territorial exclusivo del Estado nación. Tampoco son meras líneas en la arena que simplemente permeen la indistinción de sujetos sin derechos frente a la ciudadanía que puede expresar sus derechos políticos. En cambio, constituyen espacios vibrantes que derrochan vida y lucha por la vida entre organismos e instituciones a menudo opuestos. En virtud de su expansión temporal y geográfica, las fronteras territoriales podrían convertirse, de hecho, en amplios espacios liminares en los que el derecho a pertenecer y a ser reconocido como sujeto político se negocia, se pelea y se somete a compromiso activamente. Según sucede en estos lugares, las normas y repertorios que rigen la vida «normal» pueden verse gravemente alterados, como es el caso del actual contexto Mediterráneo. Este proceso genera simultáneamente un margen creciente para que surjan normas alternativas en medio de violentas renegociaciones, crecientes tensiones y disputas. Es exactamente en este contexto en el que debe situarse el surgimiento de una nueva subjetividad mediterránea negra. Como he escrito, esta subjetividad se inspira parcialmente en una nueva ideología afrotópica que vuelve a situar la historia de la negritud africana en un escenario y un imaginario firmes y arraigados en el territorio. Sin embargo, la voluntad de querer ser visto y reconocido políticamente, está forzando al Mediterráneo negro a un compromiso simultáneo de gobernanza híbrida e identificación política cuyos resultados aún no conocemos. Lo que sí es seguro es que ambos procesos se guiarán por el deseo de elaborar un contradiscurso y por la pertenencia y la identificación resistentes, así como por importantes conexiones y desconexiones, cruces y contaminación cultural (Chambers 2008: 25; Giaccaria y Minca 2011; Lahoud 2013).

En el caso que aquí analizo, se pueden observar dos procesos a la vez. Por un lado, se ha impulsado un proceso consciente para derogar una concesión existente. Durante los últimos cinco años, ciertas redes clientelares en el ámbito de la acogida a

migrantes, así como varias economías extractivas que se habían desarrollado en torno a ellas, se han criminalizado deliberadamente y retratado como «ilegales» y «antisociales» (o peor, vacías de civilización). Por otro lado, la voluntad de modificar la gobernanza migratoria por parte de distintos agentes ha hecho que la autoridad gubernamental otorgue una concesión alternativa y formalizada a una red de organizaciones considerablemente más obediente, al tiempo que, sin embargo, se niega a responsabilizarse por completo del proceso de pacificar esta «zona fronteriza» problemática. Al intentar capturar este espacio, todas las partes interesadas han participado en cierta medida en la «elaboración» de concesiones que suelen consistir en muchos compromisos, negociaciones y cesiones por parte de aquellos sujetos que son situados deliberadamente fuera de los centros metropolitanos de la sociedad liberal, pero que de algún modo albergan la esperanza de que las élites gobernantes se beneficien de este proceso a cambio de formalizar y legitimar sus demandas. Sin embargo, en su conjunto, la decisión deliberada de Casa Sankara de respaldar esta dinámica terminó reproduciendo una particular forma de compromiso que reforzaba, en lugar de resolver, el estado indeterminado que seguía sufriendo la población africana negra que vive en la orilla europea del Mediterráneo. Bajo mi punto de vista, esta ambivalencia persistente, es una característica central de un paradigma fronterizo cambiante en el Mediterráneo en un contexto de privatización y subcontratación a organismos cada vez más irresponsables.

Durante la última mitad de la década de 2010, hemos observado una rápida transformación de la infraestructura fronteriza a lo largo del Mediterráneo que no solo ha implicado la renegociación y vulneración de los derechos humanos, sino también una reconfiguración de los modos de vida. Las vidas negras constituyen el nodo de transformación predominante, aunque no el único, en este contexto. De distintas formas, la llamada «crisis de los refugiados» que siguió al estallido del conflicto armado en Libia ha arrojado bruscamente a la edad poscolonial a la parte sur de Europa. El paradigma del Mediterráneo negro nos permite situar esta dinámica en perspectiva: no solo explica las cambiantes relaciones geopolíticas a uno y otro lado del mar, sino también cómo esta frontera líquida está transforman-

do la sociedad más allá de su infraestructura territorial. Si bien es cierto que los diversos intentos de desgobierno de la gestión migratoria y del derecho de asilo han generado un alto grado de marginación social, también se han encontrado con un verdadero intento de reterritorialización de identidades en un contexto en el que el acceso a los espacios supuestamente «modernos» de historia, política y cultura por parte de sujetos políticos migrantes, especialmente de personas africanas negras, se niega sistemáticamente (Hanchard 1999; Carter 2010). Como he planteado, los espacios no permanentes que se conceden para que levanten temporalmente tiendas de campaña, bajo la amenaza constante de desalojo, también constituyen un intento parcial de crear una sensación de conexión, o más bien de *reconexión*, en un contexto de profunda ruptura social y geográfica. De forma más concreta, la historia de Casa Sankara y del desalojo del Gran Gueto que describo en este capítulo podría considerarse uno de los muchos nodos interconectados, o puntos de paso, desde los que las historias sociales del Mediterráneo contemporáneo se están reescribiendo activamente. Lejos de constituir un espacio anómico o vacío, las concesiones que surgen en esta serie de acontecimientos seguirán, por supuesto, generando muchas tensiones entre aspiraciones y deseos italianos y africanos, así como entre las distintas opciones en torno a quién controla el derecho a decidir sobre el destino de la población migrante. Por lo tanto, en su conjunto, estos nodos nos plantean preguntas fundamentales sobre la clase de infraestructuras que sostienen la movilidad humana en nuestro contexto de reconfiguración de los regímenes fronterizos, así como sobre las formas de comunidad que emergen en su seno.

Timothy Raeymaekers

6

«ESTOS MUROS TIENEN QUE CAER»: EL MEDITERRÁNEO NEGRO Y LA POLÍTICA DE LA ABOLICIÓN

Aunque su sangre no se mezcle demasiado con la tuya, hace mucho que su fuerza de trabajo ha entrado en el torrente sanguíneo de tu economía. Es el azúcar que remueves, está en los nervios del maldito goloso británico, son las hojas de té en el fondo de la taza de té británica.

Stuart Hall⁹³

Introducción

La demanda del cierre de fronteras cada vez se escucha más desde cualquier lado el espectro político. Donde en su día las políticas restrictivas con la inmigración solo eran propias de Farages, Le Pens y Orbáns, hoy encuentran un amplio apoyo en la izquierda socialdemócrata. Como explicó Hillary Clinton durante un viaje por Europa en 2018, el centroizquierda «tiene que ser capaz de lidiar con la migración» (Wintour 2018). Los partidos de izquierdas no solo seguirán perdiendo votos mientras respalden las fronteras abiertas y la inmigración, defendía Clinton; mucho peor, las políticas pro personas refugiadas son, de hecho, antidemocráticas, una imposición, una afrenta a la soberanía y una amenaza al bienestar social.

Sin duda, Clinton no es la única que respalda el chovinismo del bienestar. Partidos socialdemócratas por toda Europa rechazan cada vez más la idea de unas fronteras abiertas, mostrándose a favor del mismo chovinismo del bienestar que hasta hace poco rechazaban, pues lo consideraban de extrema derecha

93 Citado en Centre for Contemporary Cultural Studies, *EMPIRE STRIKES BACK: Race and Racism In 70's Britain* (Routledge, 2004), p. 283.

y fascista. En algunos países, la inmigración incluso ha dejado de ser algo de izquierdas o de derechas: en Dinamarca, la seguridad fronteriza es efectivamente una cuestión prepolítica, pues todos los partidos —izquierda y derecha— apoyan políticas de inmigración radicalmente restrictivas (Mirzoeff 2019). Como explica Angela Nagle en su ensayo «*The Left Case Against Open Borders*», durante demasiado tiempo la socialdemocracia se ha negado a ver el verdadero coste de la inmigración. El «radicalismo» de las fronteras abiertas solo «beneficia a las élites dentro de los países más poderosos del mundo, además despoja de sus derechos a la fuerza de trabajo organizada, roba profesionales que el mundo en desarrollo necesita desesperadamente y enfrenta a trabajadores entre sí» (Nagle 2018). Voces académicas como la de Wolfgang Streeck han planteado argumentos similares recientemente: las políticas progresistas, defiende, no se pueden reconciliar con la inmigración y «las fronteras abiertas sin límites» (Streeck 2016).⁹⁴

En este capítulo, tomo estas apuestas de cierta izquierda por una socialdemocracia nativista como punto de partida para analizar la relación entre raza, fronteras y capitalismo global. Planteo que opiniones populistas y globalistas, a pesar de sus muchas diferencias, comparten una comprensión de las fronteras y de la globalización como un «juego de suma cero» en el que las ganancias de uno dependen de las pérdidas de otro (Friedman 2007). Lo que ninguna de estas perspectivas puede explicar es por qué la globalización, en lugar de señalar el surgimiento de «un mundo sin fronteras», en realidad ha ido de la mano del endurecimiento y la militarización de las fronteras, especialmente a lo largo del ecuador norte-sur. Como explica Wendy Brown (2010: 7-8), «lo que hemos dado en llamar un mundo globalizado esconde tensiones fundamentales entre la apertura y el cierre a cal y canto... Estas tensiones se materializan, por un lado, en unas fronteras cada vez más relajadas y, por otro, en una cantidad de fondos, energías y tecnologías sin precedentes destinada a fortificar las fronteras». Desde Cisjordania a la frontera entre Estados Unidos y México, hasta Cachemira o el Mediterráneo se han inyectado ingentes cantidades de dinero para la construc-

94 John Judis (2018) plantea de forma similar que «sin controlar las fronteras y la inmigración es muy difícil imaginar Estados Unidos convirtiéndose en una sociedad igualitaria». Véase también Miller (2016).

ción de muros y otras barreras, para la vigilancia de las fronteras y para la ampliación de la infraestructura de detención; que comenzaron mucho antes del auge de partidos de ultraderecha, fascistas y populistas por todo el Norte global (*ibidem*; Vallet y David 2012).

Para dar sentido a este proceso, este capítulo recurre a la tradición radical negra. Plantea que los controles de movilidad y la acumulación de capital (ambos racializados) están conectados histórica y lógicamente. Desde sus comienzos, la modernidad capitalista europea está ligada a la creación de sujetos trabajadores altamente prescindibles, superexplotables y móviles: personas africanas cautivas, aparceras, peones y trabajadoras en régimen de servidumbre, entre otros ejemplos. En los años que siguieron a la descolonización y la «ruptura racial», estas formas más antiguas de control colonial directo sobre la oferta global de trabajo se han ido sustituyendo poco a poco por un sistema de extracción de recursos y de explotación laboral continua en el sur global, y por la creación de «fuerza de trabajo inmigrante» en el norte; un sistema bifurcado que se mantiene en pie gracias al régimen fronterizo global racializado. Como explica Harsha Walia (2014), el «capitalismo necesita trabajadores precarios y explotables para facilitar la acumulación de capital, y crea vidas precarias a través de jerarquías de opresión sistémica, además de apropiarse de fuerza de trabajo y tierra». Las fronteras son fundamentales para este proceso: al crear zonas de trabajo diferenciadas, naturalizan un sistema basado en la hiperextracción de la plusvalía de los cuerpos racializados. En última instancia, es dentro de este contexto como deben analizarse y entenderse las hipótesis contemporáneas de fronteras cerradas y de socialdemocracia nativista: no como excepciones a una normalidad europea que, por lo demás, es pacífica, sino como parte de la larga historia del capitalismo racial que siempre ha intentado controlar el movimiento de las personas pobres «cortando el tejido social en su punto más débil, es decir, a través de los cuerpos marcados por la raza, el género y la nacionalidad considerados indignos» (Shilliam 2018).

Para desarrollar estos argumentos, este capítulo vincula el Mediterráneo negro con la literatura sobre capitalismo racial. Bajo mi punto de vista, esto genera una nueva forma de com-

prender la relación entre la raza, las fronteras y el capitalismo que desafía y critica frontalmente la premisa inicial del chovinismo del bienestar: a saber, que las fronteras abiertas y las políticas progresistas son irreconciliables. Al recordarnos que la categoría de la clase trabajadora europea supera la ciudadanía y los límites geográficos de Europa, un análisis como este también abre un espacio para nuevas formas de política emancipatoria —centradas en la abolición, en lugar de en la hospitalidad— que conecten las luchas contra la maquila global «en el extranjero» y la explotación del trabajo migrante y las clases trabajadoras (multirraciales) «en casa». Si, como plantea Bridget Anderson (2017: 1536), «el reto hoy en día es, por un lado, exponer las conexiones entre la creciente pobreza europea y el enfado y resentimiento populares y, por el otro, las muertes y la desesperación que golpean a las puertas de Europa»,⁹⁵ entonces esta perspectiva tiene mucho que ofrecer.

El capítulo funciona en tres partes. Comienzo leyendo la historia del Mediterráneo negro a través de la lente del capitalismo racial y propongo que el nacimiento y el desarrollo del sistema capitalista mundial dependió de la explotación del trabajo racializado, coaccionado y *migratorio*. Como ha demostrado Lydia Potts (1990: 200), los trasvases imperiales de fuerza de trabajo fueron fundamentales para el desarrollo del capitalismo: de hecho, «el mercado mundial de fuerza de trabajo estaba indivisiblemente ligado al colonialismo hasta bien entrado el siglo XX». A partir de ahí, en la segunda sección defiendo que los controles de movilidad siguen siendo fundamentales para el capitalismo global, de formas nuevas, pero ya conocidas. Aunque las antiguas formas de control colonial directo del mercado mundial de trabajo se han sustituido por fronteras y políticas de inmigración restrictivas, la producción de bolsas de trabajo racializado, migrante y explotado sigue siendo fundamental para la economía mundial. En la tercera y última sección, exploro cómo este enfoque alternativo plantea nuevas posibilidades para la solidaridad y para políticas emancipadoras. Vinculándolo a la apuesta de Paul

95 Anderson (2017: 1536) sigue preguntándose: «¿Cómo establecer conexiones entre la ciudadanía de la UE que percibe salarios bajos, no tiene casa ni trabajo y lucha por seguir adelante, y las luchas de las personas migrantes, sin convertirlas en competidoras por los privilegios de la membresía?»

Gilroy por una política de la transfiguración, teorizo el Mediterráneo negro como un contrarrelato revolucionario que permite la creación de nuevas formas de resistencia, internacionalismo y relacionalidad: una solidaridad fundada en la abolición más que en la hospitalidad, y que enmarca el capitalismo racial y la violencia estatal —en lugar de la migración— como el problema de fondo.

«En el fondo de la taza de té británica»: la migración y la formación de la modernidad capitalista

La especificidad racial de la «crisis» migratoria europea no se suele reconocer (De Genova 2017). De hecho, mientras que el riesgo de muerte al cruzar la frontera recae desproporcionadamente sobre la población migrante y refugiada del África subsahariana, pocas voces académicas han teorizado al respecto desde la perspectiva de la línea de color global. Inspirados en la obra de Paul Gilroy, *Atlántico negro*, los nuevos estudios sobre el Mediterráneo negro nos invitan a hacer precisamente eso: pensar en la «crisis» migratoria como una crisis *racial* que debe comprenderse dentro del contexto de la historia del imperio, la conquista colonial y la esclavitud transatlántica que han constituido Europa. Como explica Khalil Saucier (2016), hoy asistimos «a una nueva declinación de una cuestión reprimida tiempo atrás» que «tiene sus raíces en la esclavitud racial mediterránea, el pensamiento ilustrado (es decir, el humanismo que se ha basado en la existencia de un otro deshumanizado), la relación colonial norte-sur, su legado colonial, y en su cosmovisión fascista e imperial». Hasta ahora no ha habido ningún intento de analizar el Mediterráneo negro a través de una mirada distinta, volcada en la economía política de la migración. En las líneas sucesivas, me propongo esta tarea: apoyándome en la literatura sobre el capitalismo racial, demuestro que la migración no es un fenómeno nuevo que haya traído la globalización. Junto a la migración de la población colonizadora blanca a las Américas, Australia, Canadá, Nueva Zelanda y Sudáfrica, la migración de fuerza de trabajo racializada, coaccionada y menos-que-libre fue fundamental para la construcción de la modernidad capitalista europea. En última instancia, es dentro de este contexto amplio

del capitalismo racial donde deberían situarse y entenderse los debates contemporáneos sobre el chovinismo del bienestar.

De W. E. B. Du Bois a Cedric Robinson y hasta Ruth Wilson Gilmore, las voces académicas que trabajan dentro de la tradición radical negra han analizado desde hace mucho tiempo las lógicas raciales características del capitalismo (Du Bois 1999; Davis 2011; Gilmore 2007; Johnson y Lubin 2017; Melamed 2015; Robinson 2000; Williams 1994). En contraste con la teoría marxista ortodoxa, estos planteamientos destacan cómo la historia del capitalismo comenzó con la trata esclavista y no con el sistema fabril. De hecho, nunca hubo capitalismo sin esclavitud y «la historia de Manchester nunca hubiera ocurrido sin la historia de Misisipi» (Johnson 2016). Como explica Lisa Lowe (2015), el capital nunca se ha expandido «haciendo que todos los recursos y mercados de trabajo del mundo fueran idénticos», sino que siempre ha funcionado «aprovechando las divisiones coloniales, identificando determinadas regiones para la producción y otras para el abandono, determinadas poblaciones para la explotación y otras para el despojo».⁹⁶ Dicho de otra manera, el capital nunca ha intentado hacer que la fuerza de trabajo fuera homogénea ni intercambiable, sino que ha maximizado sus beneficios «precisamente mediante la producción social de la “diferencia”... marcada por la raza, la nación, el origen geográfico y el género» (Lowe 1996: 27-28). Por lo tanto, la raza no es independiente de la opresión que a veces intersecciona con la acumulación de capital, como podrían sugerir ciertas opiniones marxistas. En su lugar, las prácticas «que crean raza» son fundamentales para que funcione el capital, en palabras de Gilmore (2020): «el capitalismo necesita desigualdad y el racismo la consolida». De ahí el término *capitalismo racial*.

96 Por supuesto, Marx no era ajeno a los problemas que planteaba este orden mundial racial. Condenaba tanto el colonialismo como la esclavitud, y apelaba a la población trabajadora a que se opusiera al racismo. Sin embargo, al enmarcar la violencia racial como una forma de la «llamada acumulación originaria» —y así, como algo que pertenece a una era histórica diferente— no se cuestionó el vínculo entre la diferencia racial y la lógica del capital. En lugar de un proceso que es integral a la acumulación de capital, para Marx, el racismo era un residuo vergonzoso de las relaciones sociales precapitalistas. En consecuencia, aunque que Marx condenara el colonialismo, en último término, pensaba que el capitalismo apenas tenía responsabilidad del comercio de cuerpos humanos, del robo de tierras y recursos indígenas y de los genocidios coloniales cometidos en nombre de la civilización occidental.

Recientemente, académicas como Jodi Byrd (2011), Shona Jackson (2012), Barbara Krauthamer (2013) y Lisa Lowe (2015) se han basado en estos planteamientos para preguntarse por las interconexiones globales entre las distintas formas de explotación racializada del colonialismo europeo. Su investigación demuestra cómo, desde 1492 en adelante, el trabajo migrante racializado, coaccionado y menos-que-libre ha sido fundamental para el auge y el desarrollo de la modernidad capitalista. Desde el trabajo forzoso de la población indígena americana, la esclavitud y la migración coaccionada del pueblo africano, la exportación de personas chinas e indias como culis, las cuadrillas de población convicta, el «*blackbirding*» (o raptó de mano de obra) del Pacífico y las numerosas formas de trabajo coaccionado y migrante intracontinental; a través de «muchos tráficos de esclavos» (Christopher et al. 2007) se conformó el mundo moderno.⁹⁷ Es difícil ofrecer cifras exactas de estos tráficos, pero las estimaciones nos permiten vislumbrar su enorme magnitud. Por ejemplo, 12,5 millones de personas africanas fueron esclavizadas y transportadas a través del Atlántico para satisfacer la colosal demanda de trabajo en las plantaciones de azúcar de las Indias Occidentales y de Brasil. Se cree que otros 11 millones de personas murieron en la marcha a pie hasta la costa occidental africana o confinadas a la espera de los barcos esclavistas que las llevarían al otro lado del Atlántico (*The Transatlantic Slave Database*). Las cifras de la trata esclavista en el océano Índico son incluso menos conocidas, pero las estimaciones sugieren que solo desde Mozambique embarcaron más de un millón de personas africanas esclavizadas (Alpers 2007). Tras la progresiva desaparición de la esclavitud, el trabajo en régimen de servidumbre se convirtió en una forma de contratación habitual: según Potts (1990: 72–73), desde 1835 a 1941, entre 12 y 37 millones de trabajadores y trabajadoras en régimen de servidumbre de origen indio y chino partieron al sudeste asiático, Hawái, las Indias Occidentales, California y Australia para trabajar en las colonias europeas. Entre 1860 y 1900, más de 100 000 personas de las islas del Pacífico fueron transportadas a Australia, Fiji, Nueva Caledo-

97 Como explican Christopher et al. (2007: 2), «el auge del capitalismo desde finales del siglo XVI en adelante obligó a millones de personas expropiadas a crear pasajes del medio desde Europa y África a las Américas».

nia y otras ubicaciones de la región pacífica; entre 1787 y 1868, 160 000 personas presas de origen británico e irlandés fueron enviadas a Australia. Junto con estas formas de migración coaccionada y no-libre, la conquista del Nuevo Mundo impulsó una gran ola de migración también entre los colonos. De 1850 a 1920, 70 millones de personas abandonaron Europa con destino a las Américas, Australia, Canadá, Nueva Zelanda y Sudáfrica, para instalarse en tierras desalojadas por el genocidio de población indígena (Massey 1990).⁹⁸ Como concluye Encarnación Gutiérrez Rodríguez (2018: 21), la «migración [colonizadora] transatlántica europea [fue] fundacional para que estos Estados nación se convirtieran en países receptores de inmigración». Solo en Estados Unidos, la población pasó de estar por debajo de los 4 millones en 1798 a alcanzar los 76 millones en 1900, en gran medida debido a la migración europea. En última instancia y con independencia del punto de vista que se elija —el de la población colona, el de los trabajadores en régimen de servidumbre, el de los comerciantes de esclavos o cualquier otro—, resulta difícil evitar la conclusión de que la migración fue algo absolutamente central para la creación del mundo moderno. De hecho, como explica Cedric Robinson (2000: 23; véase también Cohen 2012), «nunca ha habido un momento en la historia europea moderna (si es que lo hubo antes) en el que el trabajo migrante no fuera un aspecto significativo de las economías europeas». El crecimiento de ciudades como Londres, Glasgow y Liverpool; el auge del transporte, los seguros y la banca; las invenciones tecnológicas como el motor de vapor de James Watt: todos estos desarrollos (capitalistas) sucedieron después, y como resultado de, los beneficios generados gracias a estas periferias de trabajo no-libre y racializado (Drayton 2011: 105; Williams 1994).

Si el trabajo migratorio fue fundamental para el colonialismo europeo, la importación de una fuerza de trabajo racializada y superexplotable también era necesaria para satisfacer la demanda de mano de obra de la industrialización en Europa. En 1851 había 700 000 personas migrantes de origen irlandés privadas de derecho al voto viviendo en Inglaterra; en Francia, había

98 Smith (2016: 108) estima que el flujo migratorio total representó más de un sexto de los 408 millones de personas que vivían en Europa en 1900.

379 000 personas extranjeras, una cifra que no tardó en ascender al 1 127 000 en 1886 (Cohen 2012). Estas primeras contrataciones extranjeras procedían en su mayoría de Bélgica, España, Italia, Rusia y del este de Europa, y solían emplearse en oficios autónomos informales, en la manufactura o en puestos con condiciones abusivas como la industria textil. Tras la Primera Guerra Mundial, esta población trabajadora fue sustituida cada vez más por mano de obra contratada en las colonias. Hasta 1975, cuando se introdujeron restricciones a la inmigración en la mayoría de países europeos occidentales, los programas de «fuerza de trabajo invitada» a gran escala y la llegada de millones de migrantes poscoloniales constituyeron una parte indispensable de la mano de obra europea.⁹⁹ Quienes hoy culpan a la población migrante y a las minorías de socavar la posición de la clase trabajadora europea blanca «nativa» olvidan activamente esta historia. Como explica Richard Drayton (2012: 162) cuando en la década de los cincuenta «la democracia británica creó un estado de bienestar nacional, fue posible gracias a las donaciones invisibles de quienes recolectaban el té en Ceilán, quienes extraían el caucho en Malasia, quienes trabajaban en las minas de oro en Sudáfrica y de cobre en Rodesia, así como del petróleo de Irak y sobre todo de Irán». Históricamente, el bienestar social europeo y la migración nunca han sido fuerzas antitéticas. Más bien al contrario: el colonialismo europeo y el trabajo proporcionado por la «periferia» racializada y la fuerza de trabajo migrante no-ciudadana han sido fundamentales para el desarrollo del estado de bienestar europeo (Bhambra y Holmwood 2018: 5).

Por lo tanto, tomar en serio esta historia de la fuerza de trabajo coaccionada, racializada, colona y «periférica» exige poner en conflicto las distinciones simplistas entre población trabajadora europea «ciudadana» y «no ciudadana». La categoría de la clase trabajadora europea siempre ha ido más allá de los límites geográficos y de la ciudadanía de Europa. De hecho, y en contraste con el famoso argumento de E. P. Thompson (1963),

99 Según Cohen (2012: 46), a mediados de la década de los setenta, cuando se introdujeron restricciones a la inmigración en todos los países de Europa occidental, se contabilizaron oficialmente 13,5 millones de personas «extranjeras» que residían en Bélgica, Dinamarca, Francia, Alemania, Irlanda, Países Bajos, Reino Unido, Suecia y Suiza. Véase también Van Mol y de Valk (2016: 31-55).

la historia de la clase trabajadora inglesa no comienza a finales del siglo XVIII y como resultado de la industrialización, sino en las plantaciones de azúcar del Nuevo Mundo en la década de 1660. Aquí la cuestión no es solo que «la migración [fuera] imprescindible para la creación del sistema capitalista mundial» (Robinson 2014: 2), sino que de forma aún más fundamental, lo que hoy llamamos «Europa» es en sí misma un producto del trabajo coaccionado y no-libre realizado por personas esclavizadas, culis, migrantes y otro tipo de trabajadores y trabajadoras que el imperio transportó por los océanos y continentes del mundo. En la próxima sección, planteo que estas no son solo cuestiones históricas: el trabajo racializado, migratorio y abusivo es en realidad central para la economía contemporánea mundial en formas nuevas, pero antiguas. Como argumenta Robin Cohen (2012: 1), «tanto si la fabricación se exporta a regiones de salarios bajos, como si se importa población migrante para trabajar en el sector servicios metropolitano, las diferencias entre población trabajadora establecida, personas extranjeras privilegiadas y jornaleros y jornaleras ilotas se han mantenido, e incluso puede que se hayan hecho más profundas».¹⁰⁰ Como veremos, la migración global no solo «sigue desarrollándose a través de rutas geográficas y apoyándose en sistemas socioeconómicos de explotación que están en vigor desde el siglo XV» (Papastergiadis 2018: 60, véase también Mayblin 2017). Lo que resulta aún más perturbador es que las políticas migratorias restrictivas de hoy en día funcionan como uno de los vectores principales a través de los cuales la población racializada como no-blanca se convierte en población excedente bajo el capitalismo racial.

Las fronteras y la «ruptura racial»

La etapa que siguió a la Segunda Guerra Mundial a veces se describe como una «ruptura racial» que marcó un cambio, se pasó de las prácticas y políticas coloniales, segregacionistas y de *apartheid*, a la igualdad racial y la democracia. A medida que los movimientos por los derechos civiles y de liberación nacional ga-

100 Como continúa explicando Cohen, «hay una gran continuidad en la evolución de los flujos migratorios globales, sobre todo si observamos las grandes cifras de personal subordinado que sigue satisfaciendo la demanda de producción y prestación de servicios a bajo coste».

narón impulso, el orden racial del viejo mundo cayó en crisis. En su importante trabajo sobre la ruptura racial de posguerra, Jodi Melamed (2011: 84) relata cómo:

Las explicaciones previas de la raza, la geopolítica y el capitalismo partían de la supremacía blanca para unificar ideológicamente el colonialismo y sus relaciones capitalistas correspondientes. Sin embargo, tras la Segunda Guerra Mundial el supremacismo blanco entró en una fase de crisis permanente, alentada inicialmente por la presentación de la guerra como una lucha contra el racismo y el fascismo, así como por los numerosos movimientos anticoloniales y antirracistas de posguerra que se solapaban entre sí.

El resultado fue un cambio en la relación histórica entre raza y capital, «en virtud del cual el supremacismo blanco y el capitalismo colonial dieron paso al liberalismo racial y al capitalismo transnacional y, en último término, al multiculturalismo y a la globalización neoliberal» (Melamed 2006: 2). Tras 1945, las formas explícitas de racismo quedaron efectivamente desacreditadas. Sin embargo, el privilegio racial siguió vivo; «evolucionó para adoptar nuevas formas adaptadas al momento poscolonial y a la desaparición de la segregación legal» (*ibidem*). De hecho, la raza siguió ligada a la acumulación de capital de formas complejas, ya que la era de posguerra siguió «fusionando tecnologías de dominación racial con libertades liberales, para representar tanto a las personas a las que se explotaba con el fin de obtener riqueza capitalista y a las que se apartaba de esta riqueza, como seres ajenos a la subjetividad liberal, a los que se les puede dificultar la vida hasta el punto de llegar a la muerte» (*ibidem*).

Las fronteras surgieron como un punto fundamental para estos procesos. A medida que las formas más antiguas de control colonial y directo sobre la oferta de trabajo global quedaban desacreditadas, fueron sustituyéndose poco a poco por un sistema de extracción de recursos y trabajo abusivo continuado en el sur global, por un lado; y por la creación de «trabajo inmigrante» en el norte, por otro: un sistema bifurcado anclado en el régimen fronterizo global racializado. Por supuesto, la codificación racial de las fronteras, que estaba a punto de convertirse en algo tan característico del mundo post-1945, no era nueva. Como muestra Rodríguez (2015) en su trabajo sobre la «colonialidad de la migración», las fronteras han estado ligadas a nociones racializadas

acerca de sujetos deseables e indeseables desde su creación.¹⁰¹ Las primeras políticas de inmigración surgieron «en el siglo XIX como una moderna herramienta colonial del Estado nación para gobernar a la población en términos raciales, étnicos, nacionales, religiosos y culturales» (*ibidem*: 21). Estas políticas se idearon e implementaron en países que pasaban de un régimen colonial a uno soberano —en las Américas a finales del siglo XIX y en Oceanía y Sudáfrica a principios del siglo XX— y servían para priorizar la contratación de población migrante europea blanca, «mientras prohibían la entrada a ciertos grupos sociales, nacionales, religiosos y raciales» (*ibidem*: 22).

La fortificación de las fronteras en la era post-1945 continuó y generalizó este patrón de políticas migratorias codificadas racialmente. En las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial, Europa inicialmente promovió la migración laboral y los programas de fuerza de trabajo invitada en un esfuerzo por reconstruir su economía. Esto se acabó en los años setenta, cuando la mayoría de Estados de Europa occidental comenzaron a introducir políticas migratorias restrictivas. En Reino Unido, Enoch Powell pidió el fin de la migración con su infame discurso de los «ríos de sangre», en el que advertía que «en quince o veinte años, los hombres negros tendrán el látigo sobre los hombres blancos». En Francia, el Frente Nacional logró cierta notoriedad con el mensaje de que «dos millones de personas desempleadas, significan dos millones de personas inmigrantes de más» (Gabriel 2002: 159). Aunque el auge de la xenofobia, el racismo y las políticas migratorias restrictivas suelen presentarse como resultado del deterioro económico y de los altos niveles de desempleo que siguieron a la crisis del petróleo de 1973-1974, también fueron una respuesta latente —como plantean de forma brillante Stuart Hall y sus coautores (2013) en *Policing the Crisis*— a una crisis de fondo de la hegemonía de los Estados europeos alimentada por la decolonización, la transformación estructural de la economía mundial y los experimentos con las políticas estatales

101 Obras importantes (Luibhéid 2002; van Walsum 2008) sugieren que las fronteras también están atravesadas por el género. De hecho, el propio lenguaje de proteger las fronteras está muy sexualizado y marcado por el género. Como explica Katrina Schlunke (2002), las fronteras se suelen describir como «orillas vulnerables que deben mantenerse intactas y protegidas ante la amenaza de la penetración no negociada por parte de personas extrañas».

de bienestar keynesiano. A partir de las décadas de los sesenta y los setenta, las empresas occidentales empezaron a externalizar la producción industrial a países poscoloniales con salarios bajos.

Aunque las políticas migratorias restrictivas suelen explicarse sin tener en cuenta esta tendencia de externalización global, son las dos caras de la misma moneda. De hecho, el control de la movilidad es fundamental para la globalización del capital porque permite la hiperextracción de plusvalía de las poblaciones racializadas. Al impedir que el excedente de población del sur emigre, las fronteras ayudan a crear de forma artificial enormes diferencias salariales entre el sur y el norte. Así, las fronteras permiten un sistema en el que se incentiva mucho a las corporaciones multinacionales para que externalicen la producción al lugar más barato posible, que es la razón por la que el 83 % de la mano de obra de la industria de la fabricación mundial vive y trabaja en el sur global (Smith 2016: 102; véase también Jones 2016; Mezzadri 2016, Muñoz 2016; Seabrook 2014). Como explica John Smith (2016: 104-105), «igual que la infame ley de pases representó el *apartheid* en Sudáfrica, los controles de inmigración constituyen el eje de un sistema económico global, similar al *apartheid*, que niega sistemáticamente la ciudadanía y los derechos humanos fundamentales a las personas trabajadoras del sur y que, como en la época del *apartheid* en Sudáfrica, es una condición necesaria para su superexplotación». En otras palabras, las fronteras naturalizan un sistema construido sobre la explotación de cientos de millones de personas trabajadoras por todo el sur global. Atrapadas en lo que Mike Davis define como el «planeta de las chabolas», representan «la fuente de plusvalía que sostiene beneficios y alimenta un consumo excesivo insostenible» (*ibidem*: 10) en el norte global.

A pesar del rápido crecimiento de las políticas de inmigración restrictivas de las últimas décadas, hay más personas que nunca en movimiento. Mientras se escribe este texto, hay más de 258 millones de migrantes internacionales en el mundo, una cifra que se ha duplicado desde los años ochenta (Informe sobre las Migraciones Internacionales 2017). Esto no significa necesariamente que las fronteras no funcionen. De hecho, aunque ha habido una tendencia ocasional entre los trabajos académicos

sobre la migración a concebir las fronteras como paredes físicas que separan claramente lo de dentro de lo de fuera, las fronteras son mucho menos rígidas de lo que las retrata la literatura. Como explica Bridget Anderson (2017: 1532), las fronteras son al mismo tiempo dispositivos de exclusión y de inclusión: no son meros «grifos que intentan controlar (con éxito o no) los flujos de entrada de personas no-ciudadanas», sino que también funcionan como «moldes que dan forma a las relaciones sociales». ¹⁰² Las fronteras confinan a las personas migrantes indocumentadas en un estado de precariedad, vulnerabilidad y superexplotabilidad permanentes, y así crean una fuerza de trabajo no-ciudadana que carece de acceso a los derechos civiles y sociales (como la prestación por desempleo, seguridad social, ayudas para la vivienda, desgravación fiscal, pensiones): un segmento de la fuerza de trabajo al que Peter Nyers (2003: 1070; véase también Cross 2013; de Genova 2013; Mitropoulos y Kiem 2015) se refiere como la «de-pórt-spora». Como deja claro Harsha Walia (2014), esta «captación de mano de obra deslocalizada» gestionada por el Estado es un pilar del neoliberalismo contemporáneo, porque permite la acumulación de capital doméstico. En última instancia, las fronteras generan una división entre personas trabajadoras «ciudadanas» y «no-ciudadanas», en la que estas últimas constituyen una mano de obra mercantilizada, explotable, flexible y prescindible, «un ejército de reserva subordinado de mano de obra “extranjera” deportable, siempre disponible dentro del espacio del Estado nación, fácilmente accesible para su uso como trabajadoras pobres inevitablemente sobreempleadas» (de Genova 2013: 1190).

Analicemos los siguientes ejemplos: en Italia, la explotación de la mano de obra migrante está muy extendida en el sector agrícola. Kojo, un trabajador migrante entrevistado por Amnistía Internacional, cuenta: «Trabajábamos de seis de la mañana a seis de la tarde, todos los días de la semana, por 20 al día. No podíamos descansar, ni siquiera para comer. Nos comíamos las naranjas de los árboles» (Amnistía Internacional 2012: 7). En el Reino Unido, las personas migrantes recluidas en centros de

102 Como explican Mezzadra y Neilson (2013: 7), las fronteras son «también dispositivos de inclusión que seleccionan y filtran personas, así como distintas formas de circulación, de forma no menos violenta que las que se usan en las medidas de exclusión», «la inclusión existe en un continuo con la exclusión, y no en oposición a ella».

detención quedan excluidas del salario mínimo interprofesional. Empleadas en las tareas domésticas pero imprescindibles para mantener el correcto funcionamiento de los centros (limpieza, cocina y demás) las personas detenidas trabajan por solo 1 £ la hora, con lo que las empresas privadas que gestionan los centros se ahorran hasta un millón y medio de libras al año (Bales y Mayblin 2018). En Alemania, las personas demandantes de asilo suelen ser contratadas en «trabajos de un euro» con los que generan unos ingresos mensuales de aproximadamente 145 (The Local 2016). Hay cientos de ejemplos. De hecho, estos casos no son excepcionales sino representativos de un sistema mayor que se basa en las fronteras y en la criminalización de la migración para generar un mercado de mano de obra prescindible, superexplotada e hipervigilada. No se trata de un fenómeno marginal. Según la OIT (2018), en este momento hay 164 millones de trabajadores migrantes en el mundo. Las fronteras desempeñan un papel fundamental para que se imponga este sistema global de *apartheid*. Como explican Fernandez et al. (2006: 467): «Sin la frontera, no habría zonas diferenciales de trabajo, ni espacios para realizar el excedente de capital mediante la competencia desleal por dumping, ni forma de controlar a las poblaciones descontentas que podrían querer resistirse a la proletarianización, ni habría válvula de escape mediante el acceso selectivo».

En resumen, medio siglo después de la «ruptura racial» de posguerra, el trabajo racializado, migratorio y abusivo sigue siendo fundamental en la economía mundial: de formas nuevas, pero antiguas. El régimen fronterizo global actual no solo sirve para producir nuevos mercados de mano de obra de salarios bajos, sino que presumiblemente es descendiente directo de formas más antiguas de control colonial directo de la oferta de trabajo global. En palabras de Melamed (2006: 1): «La raza sigue permeando los procesos económico y social del capitalismo, organizando la hiperextracción de plusvalía de los cuerpos racializados y naturalizando un sistema de acumulación de capital que favorece tremendamente al norte global frente al sur global». Las fronteras son fundamentales en este sistema porque al mismo tiempo permiten la explotación del trabajo abusivo (en el sur global) y del trabajo migrante (en el norte). Aunque la deslocalización de la producción y la migración suelen estudiarse por separado, se com-

prenden de manera más fértil como aspectos interrelacionados de la misma «transformación de la producción global impulsada por la diferencia salarial» (Smith 2016: 44). Puesto que es una de las vías principales a través de las que las poblaciones racializadas como no-blancas se convierten en excedentes bajo el capitalismo racial contemporáneo, el régimen fronterizo global ha sustituido de manera efectiva a las formas anteriores de control directo y colonial de la oferta de trabajo global.

Tomar este enfoque en serio no solo implica problematizar la dicotomía entre la «clase trabajadora blanca» europea y las personas migrantes, ya que demuestra que cualquier debate sobre la clase trabajadora europea —tanto *entonces* como *ahora*— ha de ir más allá de los regímenes fronterizos, la ciudadanía y las líneas de color. Además de eso, y en afilado contraste con las apuestas contemporáneas por la socialdemocracia nativista, también deja claro que no puede haber ningún argumento progresista, anticapitalista, a favor de las fronteras. Como explica Anderson (2017: 1627), «una nueva política de migración debe establecer conexiones entre personas migrantes y ciudadanas», así como «entre la migración y otros procesos globales, en concreto la deslocalización y la explotación del trabajo y los recursos en el sur global». En la siguiente sección, me fijo en cómo esta comprensión alternativa de la relación entre el trabajo migratorio, los controles de movilidad y la modernidad capitalista europea plantea nuevas posibilidades para una solidaridad anticapitalista y antirracista; una solidaridad que no se base en la hospitalidad hacia las personas migrantes, sino en la abolición de las fronteras.

«Estos muros tienen que caer»: de la hospitalidad a la abolición

Al escribir sobre el Atlántico negro, Paul Gilroy no tarda en recordar a sus lectores que piensen en ello como algo más que un espacio de esclavización, explotación y terror racial. En realidad, el Atlántico negro también fue una contracultura de resistencia al poder «en la que invocar y representar nuevas formas de amistad, alegría y solidaridad» (Gilroy 1993: 38). Allí donde una política de la satisfacción se «contenta con jugar a la racionalidad occidental como su propio juego» (*ibidem*: 37), el Atlántico negro abre un espacio para una política de la transfiguración, es

decir: «la aparición de deseos, relaciones sociales y formas de asociación cualitativamente nuevos dentro de la comunidad racial de interpretación y resistencia y entre ese grupo y quienes fueron sus opresores blancos» (*ibidem*). Me gustaría afirmar que el Mediterráneo negro ofrece, de forma similar, recursos para imaginar nuevos modelos de resistencia, rebelión y relacionalidad. Como escribe Robbie Shilliam (2015: 183):

Si pensamos en el pasado de forma diferente, entonces se abren posibilidades diferentes para nuestro presente. En lugar de un mapamundi imperial, podríamos empezar a atisbar una infraestructura global de conectividad anticolonial; y en lugar de reproducir las categorías de segregación, podríamos empezar a vivir un *ethos* de la humanidad, que nos conecte profundamente.

Si lo leemos a través de la lente de la tradición radical negra, el Mediterráneo negro demuestra la importancia de redefinir la lucha por los derechos migrantes como una lucha contra el capitalismo racial y la violencia del Estado: una lucha por la abolición más que por la hospitalidad. Algo que contrasta con los marcos de justicia migratoria liberales y centrados en el Estado, que no suelen cuestionar las lógicas estatistas que hacen que la «inmigración» sea un problema de primer orden, y que, por lo tanto, perpetúan estructuras de subyugación bajo la retórica de los derechos, la reconciliación y la igualdad formal. Como explica Naomi Paik (2017: 16), las perspectivas liberales ancladas en la hospitalidad apuntalan de forma problemática «la noción de que las personas inmigrantes indocumentadas merecen inclusión en la comunidad, pero condicionada a su sumisión a la extracción capitalista de su mano de obra y a los aparatos de justicia penal (racializados) del Estado». En lugar de a la hospitalidad, la tradición radical negra hace que prestemos atención a lo que W. E. B. Du Bois (1999: 16; véase también Davis 2005) llamó «democracia de la abolición»: una política que persigue abolir todas las instituciones cómplices con el capitalismo racial. Bajo mi punto de vista, las fronteras son una de ellas.

Distintos grupos y movimientos activistas en Europa ya practican estas políticas abolicionistas, y tienen mucho que enseñarnos.¹⁰³ Al apostar por una política de la transfiguración,

103 Entre muchos otros ejemplos, véase *No Border Network*, *Black Lives Matter UK*,

sin fronteras, anticapitalista y antirracista, no solo aspiran a salirse de las definiciones de ciudadanía ligadas a las fronteras y a desafiar la mera distinción entre una persona «ciudadana» o «no-ciudadana». Además de eso, también revelan cómo el régimen fronterizo europeo está íntimamente ligado a un conjunto de sistemas de poder y represión —tanto «en casa» como «en el extranjero»— que tiene sus raíces en la colonización, la esclavitud y la acumulación y la explotación por parte del capital (Walia 2014). Al vincular los ahogamientos masivos de población migrante en el Mediterráneo a las actuales luchas por la justicia en Europa, nos invitan a observar las luchas de las minorías, las personas migrantes, trabajadoras, detenidas e indocumentadas dentro de un circuito común: frentes distintos de la misma guerra. Como explica Walia (2014: 39), esta solidaridad «encierra una doble crítica a la construcción del Estado occidental dentro del imperio global: el papel del imperialismo occidental en la desposesión de las comunidades con la intención de apropiarse de la tierra y los recursos para los intereses estatales y capitalistas; así como la inclusión deliberadamente limitada de cuerpos migrantes en Estados occidentales mediante procesos de criminalización y racialización que optimizan la mercantilización de su trabajo». Para darle cuerpo a estos argumentos, a continuación, me centro en dos movimientos que considero basados en la abolición más que en la hospitalidad: las protestas contra Yarl's Wood en Reino Unido y el *Parti des Indigènes de la République* (PIR) en Francia.

En el Reino Unido, las huelgas #HungerForFreedom [#HambrePorLaLibertad] que se llevaron a cabo en el centro de expulsión de población inmigrante Yarl's Wood sirvieron de punto de encuentro para activistas y organizadores que exigían el fin de las deportaciones de población migrante y de las políticas hostiles del Gobierno británico. El Reino Unido cuenta con uno de los sistemas de detención más grandes de Europa. Confina a 30.000 personas (incluidos niños y niñas) cada año. También es el único país de Europa que no limita la duración de las detenciones. Desde que abriera en 2001, Yarl's Wood ha sido objeto de repetidas críticas por racismo, abusos sexuales y una atención sanitaria

Parti des Indigènes de la République, New Urban Collective, Red Europea contra el Racismo y Campaign Against Police and State Violence.

física y mental inadecuada (Travis 2017). Incluso el informe Shaw (2016), realizado por el Gobierno, solicitaba una prohibición total de la detención de mujeres embarazadas y recomendaba encarecidamente evitar la detención de víctimas de violación o violencia sexual, así como de quienes sufrieran trastorno de estrés postraumático. Todos estos perfiles eran habituales en Yarl's Wood. A pesar de ello, el centro sigue abierto. En febrero de 2018, más de cien mujeres detenidas en Yarl's Wood comenzaron una huelga de hambre. Una protesta de más de 2000 personas —encabezadas por una red de activistas por la justicia migratoria y grupos de base, incluidos *Detention Action*, *Freed Voices*, *Movement for Justice*, *SDS* y *Right to Remain*— que se reunieron alrededor del centro para hacer que se escucharan sus demandas (Townsend 2016). Desde una perspectiva conscientemente abolicionista y transfigurativa, quienes organizaron la protesta no solo exigían mejores condiciones para las personas detenidas en Yarl's Wood y en otros lugares similares, sino que pedían el fin de las detenciones en su conjunto, así como una amnistía para quienes llegaron al país en la infancia y quienes llevaran en el Reino Unido más de diez años. A la luz de todo esto, quizás no sea coincidencia que el lema central del movimiento sea una referencia directa a los movimientos contra el *apartheid* de Sudáfrica: «Estos muros tienen que caer».

En Francia, el *Parti des Indigènes de la République* (PIR) ha estado en primera línea poniendo el foco en la continuidad entre las muertes masivas de población migrante al cruzar el Mediterráneo y la violencia cotidiana que se inflige sobre las minorías racializadas en Europa. El PIR se formó a principios de 2005 con el objetivo de contribuir a «la aparición de una expresión política y organizada de la rabia de la población inmigrante».¹⁰⁴ El PIR está compuesto fundamentalmente por jóvenes de origen francés, africano, árabe, musulmán, magrebí y antillano, personas nacidas y criadas en Francia que viven la experiencia del racismo, la marginalización y la explotación. El grupo eligió el término francés *indigène* —que se puede traducir vagamente como «indígena»— para hacer referencia a la población colonial que, hasta 1946, se regía por el *Code de l'Indigénat*. Así, la noción de *indigène*

104 Sadri Khiari, citado en Kipfer (2011: 1158).

atrae la atención hacia el hecho de que la república francesa — mientras presume de defender valores de igualdad, fraternidad y libertad, supuestamente ciegos ante cualquier color— en realidad sigue tratando a parte de su ciudadanía como sujetos casi coloniales. Como explica Horuia Bouteldja, portavoz del PIR:

Cuando se niegan a aceptarnos como ciudadanía francesa, nos niegan la igualdad. Tenemos que nombrar esta realidad: no podemos ser franceses, pues somos indígenas. Somos ciudadanía de segunda clase, la nuestra es una ciudadanía-lumpen, igual que en tiempos de las colonias. Este imaginario vinculado a la colonización y a la historia de la esclavitud sigue determinando cómo se nos percibe, ya que el cuerpo de las personas indígenas se construyó durante la era colonial. Mientras ese imaginario siga vivo, seguiremos siendo indígenas.¹⁰⁵

Para el PIR, el legado de la raza y del colonialismo sigue estructurando las realidades presentes en Europa: desde las oscuras aguas del Mediterráneo, donde la población migrante es abandonada ante la muerte, hasta Yarl's Wood; desde los campos de personas migrantes que trabajan en la agricultura en Italia hasta las *banlieues* de París: la violencia del capitalismo racial atraviesa Europa.

Al vincular los centros metropolitanos y las periferias coloniales, movimientos como el PIR y las huelgas de #HungerForFreedom abren un espacio para una forma distinta de solidaridad, basada en la abolición en lugar de en la hospitalidad. Lo hacen al abordar tres problemas concretos: primero, el problema de la estigmatización del racismo y la marginalización en Europa; segundo, el papel del racismo en la creación de una mano de obra superexplotable, tanto dentro como fuera de Europa; y tercero, la necesidad de vincular la lucha antirracista en Europa con las luchas de liberación internacionalistas de todo el mundo (Kipfer 2011: 1162). Como explica Prem Rajaram (2018: 11), esto conduce a una perspectiva que «permite pensar en puntos de articulación entre los distintos grupos marginados, rechaza el relato estadocéntrico de la “gobernanza” de las personas migrantes y refugiadas, y también permite fundamentar una política de solidaridad». Esta es una solidaridad que va más allá de las visiones liberales integracionistas basadas en la generosidad occidental

105 Citado en *ibidem*.

y en los caminos hasta la ciudadanía. Más que «una forma liberal de lidiar con la migración como crisis temporal que se puede gestionar con un acuerdo migratorio entre la UE y Turquía» (Turhan y Armiero 2017: 7), se trata de una política abolicionista y de transfiguración que redefine la lucha de la justicia migratoria como una lucha contra el capitalismo racial y la violencia estatal.

Conclusión

En este capítulo he defendido que el Mediterráneo negro ofrece recursos para reescribir la historia de la modernidad capitalista europea de formas que desafíen la distinción popular entre personas «inmigrantes» y «clase trabajadora blanca». Apoyándome en la tradición radical negra, propongo que no puede haber una hipótesis anticapitalista y antirracista a favor de las fronteras cerradas, porque la historia del capitalismo es una historia de producción, desposesión y explotación de trabajo racializado y migrante. La creación de una mano de obra altamente prescindible, superexplotable y móvil (incluidas personas presas, aparceras y en régimen de servidumbre) fue fundamental históricamente para el sistema capitalista mundial. Hoy, bajo el neoliberalismo y la globalización corporativa, las antiguas formas de control colonial y directo de la oferta de trabajo global han sido sustituidas por la creación de un sistema de extracción de recursos y de trabajo abusivo en el sur global, y por la producción de mano de obra migrante como fuerza de trabajo vulnerable, deportable y, por lo tanto, superexplotable en el norte: un sistema que se mantiene en pie gracias al régimen fronterizo global racializado. En otras palabras, la movilidad y su control siempre han sido fundamentales para el capitalismo, en la historia y también en el presente. Como nos recuerdan el PIR y las huelgas de *#HungerForFreedom*, esto significa que la lucha por la justicia migratoria es una lucha por la abolición y no por la hospitalidad. No puede haber una lucha emancipatoria que merezca ese nombre que no sea al mismo tiempo una lucha *contra* las fronteras. Como nos recuerdan sus militantes dentro y fuera de Europa: «Estos muros tienen que caer».

Ida Danewid

PARTE 3

CIUDADANÍA

7

L'ITALIA METICCIA? EL MEDITERRÁNEO NEGRO Y LAS CARTOGRAFÍAS RACIALES DE CIUDADANÍA

Si pensamos en el Mediterráneo *no* como el centro de un «nosotros» rodeado de diferencia, imperfección... Si en cambio pensamos en él como un cuadro de diferencias, intercambios y herencias, empezaremos a ver la dimensión global de la idea.

Gnisci 1998, p. 48

Las personas de ascendencia africana con ciudadanía italiana también son percibidas cotidianamente como forasteras culturales permanentes... La sensación de que las personas africanas no pueden ser italianas y por lo tanto, en el mejor de los casos, son la periferia social se experimenta a menudo.

Merrill 2018

Soy una italiana con la piel negra, no una mujer negra que se siente italiana.

Affricot 2015

Situar el Mediterráneo Negro en las luchas por la ciudadanía italiana

Durante la última década ha aparecido el Mediterráneo Negro como un marco potente a través del cual la academia ha abordado de forma crítica cuestiones relativas a las personas migrantes y refugiadas que cruzan el Mediterráneo hasta el sur de Europa. Aprovechando esta veta, profesionales de la geografía, la antropología, la teoría política, la sociología, la historia y la literatura se han servido del Mediterráneo Negro para abordar cuestiones como la producción cultural de la diáspora negra en el sur de Europa (Di Maio 2012), las experiencias de la negritud y

la lucha política negra en Italia (Hawthorne 2017), las políticas raciales de migración y la actual «crisis» de los refugiados (Proglío 2018; Raeymaekers 2015a, b), así como las historias de exclusión o reclusión racial en la cuenca mediterránea (Danewid 2017; Saucier y Woods 2014). Estos estudios representan un correctivo necesario frente a las tendencias dominantes en los estudios críticos sobre fronteras y migración en Europa, que han mostrado una propensión a ignorar por completo la cuestión de la raza o a tratarla como un mero adorno superestructural en la cima de las contradicciones materiales del capital (Danewid 2017; Saucier y Woods 2014). Sin embargo, comparativamente son pocas las voces académicas que han utilizado el Mediterráneo Negro para pensar detenidamente acerca de las experiencias de la juventud negra que ha crecido en Italia y en sus luchas por obtener la ciudadanía italiana.

Hay varios motivos posibles para pasar por alto las luchas por la ciudadanía negra en Italia en el campo creciente (y bastante centrado en Italia) de los estudios sobre el Mediterráneo negro. El Mediterráneo negro enfatiza los vínculos transnacionales que transgreden las fronteras que conectan el sur de Europa y África. Por su parte, la segunda generación de juventud negra (los hijos e hijas de inmigrantes africanas) no ha emigrado de ningún país extranjero y, de hecho, solicita que el Estado nación italiano la reconozca como ciudadanía legítima. Parte de la academia ha mostrado una tendencia a ignorar las movilizaciones de hijos e hijas de inmigrantes en Italia por no ser lo suficientemente radicales, ya que aparentemente están orientadas a políticas liberales de reconocimiento estatal. En su lugar, la figura abstracta de la persona negra refugiada que cruza el Mediterráneo se ensalza como símbolo de una política radical y extranacional de rechazo o fuga.¹⁰⁶

106 En un incidente revelador, Giorgio Agamben (quien, debe señalarse, no se identifica en su trabajo con el Mediterráneo Negro) publicó en 2017 una polémica entrada en un blog en la que explicaba que no firmaría una petición a favor del *ius soli* para los hijos e hijas de inmigrantes en Italia porque él creía que la ciudadanía (o, según su descripción, la inscripción involuntaria en el aparato regulatorio de un Estado nación) era el problema, no la solución, en lo que respecta a la exclusión (Agamben 1998, 2017). Por supuesto, como muchas opiniones señalaron posteriormente, Agamben no renunció a su propia ciudadanía en solidaridad con el casi millón de personas jóvenes racializadas privadas del derecho al voto en Italia.

No obstante, quiero plantear que el Mediterráneo Negro sí puede servir como una poderosa forma de pensar la *relación* entre las movilizaciones por los derechos de las personas refugiadas y las luchas por la ciudadanía. Analizar estas historias juntas (y atender a los procesos por los que posteriormente se separan tanto en el discurso político como en la práctica activista) nos permite frenar la peligrosa tendencia que reproduce las jerarquías racializadas que distinguen entre personas negras refugiadas y personas negras ciudadanas (o ciudadanas a la espera). Y es importante recordar que el Mediterráneo negro en parte se elabora a partir del Atlántico negro (y también responde a sus limitaciones),¹⁰⁷ un concepto desarrollado por Robert Farris Thompson (Thompson 2010) y Paul Gilroy (Gilroy 1993) para describir las formaciones culturales transatlánticas y las prácticas políticas de la diáspora negra. En concreto, el Atlántico negro de Gilroy no estaba pensado para intervenir en los estudios sobre migración, sino más bien como una caja de herramientas conceptuales para la población británica negra (y para las europeas negras en general) para abordar la doble conciencia que conlleva el ser al mismo tiempo una persona Negra y europea. En otras palabras, el Mediterráneo negro —como el Atlántico negro— puede servir como un poderoso marco para pensar a nivel regional y global en los *conflictos* de la raza, la movilidad a través de las fronteras y la ciudadanía. Al cambiar el centro de gravedad geográfico, el *Mediterráneo negro* permite prestar atención pormenorizada a las historias y las geografías específicas de la formación racial en el Mediterráneo. En concreto a cómo la liminaridad racial del sur de Europa ha definido la condición de posibilidad de las luchas negras a través de la región.

Resumen del capítulo

Este capítulo explora los debates que se desarrollan en Italia en torno a los límites raciales de la ciudadanía italiana a través del marco del Mediterráneo Negro, basándose en la inves-

107 Para una crítica constructiva del *Atlántico negro* de Gilroy, véase el artículo de Stefan Helmreich «Kinship, Nation, and Paul Gilroy's Concept of Diaspora», *Diaspora 2.2* (1992), pp. 243–249; y el monográfico de Jacqueline Nassy Brown *Dropping Anchor, Setting Sail: Geographies of Race in Black Liverpool* (Princeton: Princeton University Press, 2005).

tigación etnográfica y de archivo llevada a cabo en Italia entre 2012 y 2017. Las profundas interconexiones entre raza y ciudadanía que se señalan en los constantes debates sobre la llamada *seconda generazione*, *ius soli*, y la italianidad negra están infectados por una larga historia de ansiedad y discusiones en torno al estatus racial de Italia, situada, como está, en los límites geográficos y metafóricos de Europa y África. Por lo tanto, comienzo este capítulo debatiendo la relevancia del Mediterráneo Negro para analizar las luchas por la ciudadanía italiana, construyendo una contrahistoria de la ley de ciudadanía italiana que pone en primer plano las disputas sobre el estatus racial mediterráneo y liminar de la población italiana.

Las preguntas sobre quién «pertenece» verdaderamente a Italia como ciudadano de pleno derecho siguen condicionadas por la amenaza extremadamente hiperbolizada de la contaminación africana y la degeneración racial italiana. Como ejemplo ilustrativo, cuento la historia de las 42 palmeras que se plantaron en la Piazza del Duomo de Milán en 2017, que recibió una amplia cobertura mediática. Este acontecimiento demostró ser una poderosa incitación al discurso (Foucault 1990) que puso en cuestión los límites de Italia en relación con el Mediterráneo y la negritud, así como las fuerzas dinámicas de la globalización, el capitalismo neoliberal y la migración masiva. Los debates suscitados por este proyecto de reverdecimiento urbano se sumaron al enfrentamiento político que se desarrollaba al mismo tiempo en torno a los derechos de las personas refugiadas y sobre la ampliación de la ciudadanía a los hijos e hijas de personas inmigrantes nacidos y criados en Italia. En este contexto, planteo que el Mediterráneo negro supone una intervención crítica con respecto al renovado interés por las interconexiones mediterráneas como respuesta idealista y cosmopolita al absolutismo étnico de los discursos de ultraderecha (Gilroy 1993) y a las restrictivas políticas italianas sobre migración y ciudadanía.

En la sección final del capítulo, debato las implicaciones del Mediterráneo negro no solo como marco teórico para comprender las luchas por la ciudadanía, sino también como forma radical de práctica política. Basándome en la noción de Devon Carbado de *naturalización racial* (Carbado 2005), planteo que, aunque las personas negras a la espera de su ciudadanía y las

refugiadas negras se sitúan en lugares diferentes en relación con el «conjunto jurídico racializador» del Estado italiano (Weheliye 2014, p. 79), comparten la condición de encontrarse al mismo tiempo dentro y fuera de una nación italiana mediterránea y precariamente blanca.¹⁰⁸ Aun así, las solidaridades emergentes y transgresivas habilitadas por la ética diaspórica del Mediterráneo negro nos permiten imaginar posibilidades políticas más allá del Estado nación y sus prácticas de exclusión. Cultivan relaciones de cuidados basadas en historias compartidas de lucha más que en la sangre, el lugar de nacimiento o el estatus jurídico. Por último, concluyo con algunas reflexiones sobre cómo el Mediterráneo negro, al provincializar el Atlántico negro, puede iluminar las insidiosas relaciones entre colonialismo, gestión neoliberal de la migración y ciudadanía racial que definen cada vez más el terreno de posibilidad para el activismo negro en el mundo moderno.

Mediterranismo, *meticciano* y la formación de la italianidad

Las ambiguas proximidades e intersecciones trans-Mediterráneas entre Italia y África, y entre la negritud y la blanquitud precaria de la italianidad han definido mi experiencia personal al autoidentificarme como italiana negra, hija de madre italiana blanca¹⁰⁹ y padre estadounidense negro, que creció entre California y el norte de Italia. Tengo ciudadanía italiana gracias a la «sangre» italiana que heredé de mi madre. Por otro lado, muchas de las personas con las que he colaborado y hablado en Italia se ven privadas de derechos por la misma ley que me permitió ser ciudadana italiana sin haber nacido en Italia. Me he sentido fuera de lugar en Italia, personas italianas blancas me han mirado con recelo y curiosidad, también he visto en Nápoles mujeres italianas aparentemente blancas con el pelo más rizado que el mío y la piel más oscura que la mía. He visto a cajeras italianas blancas expresar sorpresa cuando les hablo en italiano con fluidez, también he entrado a bares en el barrio eritreo de Milán, Porta

108

109 Pala alterar la teleología normativa de blanquitud ≠ italianidad ≠ ciudadanía italiana, a lo largo de este escrito me propongo marcar lo que no suele marcarse y referirme a personas «italianas blancas», en lugar de simplemente «italianas».

Venezia, y el *camarero* me ha atendido en tigríña (en Italia suelen pensar que soy *habesha*, eritrea o etíope). He sido testigo de cómo parte de mis familiares de Bérgamo, simpatizantes de la *Lega*,¹¹⁰ expresaban una fascinación voyerista por la cultura popular negra transnacional en una frase, y en la siguiente condenaban la «invasión» de Italia por población migrante africana que amenaza con contaminar la herencia cultural del país. Y cuando vivía en Milán, mi casera, una anciana italiana blanca, solía hablarme de lo bien que comprendía la experiencia de mis progenitores como matrimonio interracial, pues su marido era *meridionale*, del sur de Italia.

Como he explicado en otras ocasiones (Hawthorne 2017; Hawthorne y Piccolo 2016), desde la unificación nacional italiana a finales del siglo XIX el estatus de Italia como encrucijada mediterránea se ha planteado alternativamente como un *problema que resolver* (es decir, como un problema de degeneración, insuficiente pureza racial o vaga coherencia nacional) y como una *potencial solución a los desafíos de la modernidad* (es decir, como una fuente valiosa de riqueza cultural o interconexión económica). La situación de Italia en el límite sur de Europa y su amplia huella arqueológica como punto de encuentro de civilizaciones de uno y otro lado del Mediterráneo implicaba que no podía encajar cómodamente dentro de las raciólogías arianistas que predominaron en los países del norte de Europa como Francia, Alemania y Reino Unido en el siglo XIX (Gibson 1998; Haritaworn 2012).

En respuesta, los científicos, políticos y diseñadores de políticas que trabajaban en la nación italiana en ciernes afrontaron la difícil tarea de fijar las borrosas líneas fronterizas entre Europa, el Mediterráneo y África. Estos debates inspiraron una escuela nacional de teoría racial italiana que suele pasarse por alto, y una de cuyas figuras más prominentes fueron, entre otras, el criminólogo positivista internacionalmente conocido Cesare Lombroso (Caglioti 2017; Gibson 1998, 2002). La supuesta ambigüedad racial del pueblo italiano, la herencia de miles de años de mezcla trans-Mediterránea y la proximidad geográfica de Ita-

110 En las elecciones de 2018, el partido antes conocido como la Lega Nord (la Liga norte) retiró la palabra Nord de su nombre en un intento de cortejar al electorado del sur de Italia, una circunscripción que antes había sido uno de los objetivos de la retórica separatista de derechas del partido, *Padania*.

lia al continente africano, con la potencial «contaminación» de la negritud que conlleva, han terminado generando lo que John Gennari (cuando escribe sobre el contexto común de las intersecciones culturales italoestadounidenses y afroestadounidenses) ha caracterizado evocadoramente como una zona de contacto de «encuentro esperanzador y recelo cauteloso, de colisión peligrosa y, a veces, violenta y de magnífica y alegre connivencia» (Gennari 2017, p. 8).

Como plantea Angelica Pesarini, la ley de ciudadanía italiana porta en sí misma las huellas de estas conflictivas historias de disputa por la «verdadera» identidad racial del pueblo italiano (Pesarini 2017). Sin embargo, la regulación de la ciudadanía italiana (y concretamente, su énfasis en el *ius sanguinis* o derecho por filiación) se ha considerado popularmente como una extensión «natural» del proceso de creación de la nación italiana y de la emigración masiva italiana; o, si no, como una política ciega a los colores que tuvo efectos raciales no intencionados cuando Italia se convirtió en un país de inmigración caracterizado por una heterogeneidad demográfica cada vez más visible (Occhetta 2013). Sin embargo, la cuestión de la heterogeneidad en realidad ha definido los contornos cambiantes de la ley de ciudadanía italiana desde la creación del Estado nación italiano, dada su posición liminar en el Mediterráneo, antes mencionada, como promontorio que une Europa con África (Njegosh 2015a, b).

Tras la unificación italiana a finales del siglo XIX, la línea divisoria de raza para la ciudadanía italiana se dibujó inicialmente sobre la supuesta distinción antropológica y fisionómica entre la población italiana del norte y la del sur (Giuliani y Lombardi-Diop 2013). Sin embargo, el colonialismo italiano en el Cuerno de África —que se desarrolló en paralelo al *Risorgimento*— seguía planteando cuestiones espinosas sobre los fundamentos de la superioridad y la autoridad racial italiana. Tanto la «proximidad racial» de cierta población italiana del sur con los sujetos africanos colonizados, como la frecuencia del mestizaje en las colonias se interpretaban cada vez más como amenazas al orden racial dominante (Andall y Duncan 2010; Giuliani 2014; Lombardi-Diop 2001). El periodo fascista fue testigo de la incorporación gradual de la población italiana del sur al proyecto de expansión imperial bajo el gran paraguas del «arianismo mediterráneo» (De Donno

2006). Sin embargo, a finales de los años treinta, esta ideología terminó por dar paso a una adopción —de algún modo equívoca— del *arianismo* italiano (Gillette 2001, 2003; Giuliani 2014), y este cambio se vio acompañado de restrictivas leyes raciales dirigidas contra la población judía en Italia y contra la africana en las colonias.

Este giro hacia una comprensión explícitamente biológica de la supremacía aria y las regulaciones socio-espaciales explícitas del contacto interracial en la Italia de finales del fascismo se suelen considerar una ruptura brusca con la idea anterior de la diferencia racial y la blanquitud en Italia (una ruptura que se suele atribuir a la influencia de la Alemania nazi). Sin embargo, incluso teorías mediterraneístas anteriores sobre la identidad racial italiana destacaban la persistencia de una brecha evolutiva entre el pueblo de la península itálica contemporánea y el del África subsahariana.¹¹¹ Y esta ordenación temporal del espacio (Massey 2005) terminó por producir una jerarquía de mediterraneidad que se reflejó en el acceso diferenciado a la ciudadanía italiana. Incluso antes de las infames leyes raciales, por ejemplo, el Gobierno italiano ya había promulgado una serie de decretos y códigos que regulaban la adquisición de la ciudadanía por parte de niños y niñas de «raza mestiza» nacidos de hombres italianos blancos y mujeres eritreas negras en las colonias. Las jerarquías raciales mediterráneas también se reflejaban en las leyes de ciudadanía de la era fascista, que distinguían entre la ciudadanía libioitaliana, libiomusulmana y los *súbditos* italianos; una categoría reservada para la población eritrea y somalí (Bussotti 2016).

La legislación italiana que restringía la ciudadanía para la población *meticci*, menores de padres italianos blancos y madres eritreas negras, no se abolió hasta 1952 (Pesarini 2017). Pero incluso entonces, la ciudadanía italiana no quedó «desracializada». La actual ley de ciudadanía italiana, la Ley n.º 91, se promulgó en 1992, un momento en el que la preocupación por la transición de Italia al convertirse en un país de inmigración, simbolizada

111 Por ejemplo, Giuseppe Sergi (partidario de la teoría de la «raza mediterránea») defendía que el pueblo italiano surgió de una raza mediterránea procedente de las montañas etíopes. Sin embargo, creía que en el presente existía una división evolutiva y de civilización entre la rama del *homo eurafricanus* que se asentó en Italia y los pueblos contemporáneos del Cuerno de África (De Donno 2006; Fuller 2007; Giuliani 2014; Sergi 1895; Sòrgoni 2002).

por la figura de la persona *migrante africana*, empezó a ocupar un lugar destacado en el discurso político y popular. Esta ley reforzaba el principio de *ius sanguinis* de la ley de ciudadanía italiana de 1912. Al mismo tiempo hizo que fuera más sencillo que la población italiana en la diáspora, que nunca había puesto un pie en Italia, recuperara la ciudadanía, y más difícil que la población inmigrante y sus hijos e hijas nacidos en Italia se naturalizaran (*Acquisto della cittadinanza* 1992; Andall 2002; Zincone y Basili 2013). La Ley n.º 91 también llegó justo después de la *Legge Martelli* de 1990, la primera ley integral de inmigración italiana, que formalizó el proceso de inmigración estableciendo una cuota anual de población inmigrante vinculada al mercado de trabajo (*Struggles in Italy*, 2012). Y aunque ninguna de estas leyes mencionaba explícitamente la raza ni se dirigía directamente a la población afrodescendiente, estas políticas no pueden entenderse al margen de la larga trayectoria de disputas en torno a la italianidad; disputas que se han enmarcado entre los polos de la pureza racial italiana (blanca) y el mestizaje mediterráneo.

Aunque puede que, al menos temporalmente, el nacionalismo racial más explícito de la era fascista esté enterrado, las leyes italianas contemporáneas sobre inmigración y ciudadanía generan nuevas formas de diferenciación racial basándose en categorías supuestamente neutras al respecto de la raza, como son el lugar de nacimiento, la ascendencia y la productividad económica neoliberal (Bartoli 2012; Njegosh 2015a). De hecho, se podría decir que en un momento en el que las referencias explícitas a la raza dejan de ser públicamente aceptables, la *ciudadanía* se ha convertido en la forma principal de mediar en la relación de la negritud con la italianidad. Por definición la ciudadanía legal del Estado nación siempre establece distinciones entre quienes están dentro y quienes están fuera (Goldberg 2002; Isin 2005), distinciones que, por lo tanto, se tratan como si fueran naturales e inevitables. Como apunta Clelia Bartoli en su trabajo sobre el racismo institucional italiano, para la población inmigrante y su descendencia «la condición de personas extranjeras se convierte en un hecho biológico del que es imposible escapar» (Bartoli 2012, p. 64). Puede que en la Italia post-Segunda Guerra Mundial, las ideas sobre la *razza* [raza] quedaran completamente desacreditadas, pero, sin duda, el *racismo* y la desventaja racializada no han

desaparecido del panorama sociopolítico y económico italianos (Lentin 2004; Mellino 2012; Romeo 2012). En su lugar, el racismo sigue reproduciendo y renovando la categoría de raza a través de nuevos esencialismos que no invocan necesariamente la sangre o la piel, sino que obtienen su sentido a través de otros significantes (Goldberg 2006; Hall 2000); entre ellos, la ciudadanía.

El retorno del Mediterráneo en el siglo XXI

Teniendo en cuenta estas historias de interrelación entre italianidad y negritud, así como los ataques cada vez más violentos contra personas afrodescendientes en Italia, no sorprende que durante la última década y media hayamos asistido a un resurgir del interés popular y académico sobre el Mediterráneo como unidad de análisis geográfico. En una coyuntura histórica marcada por: el auge de los partidos políticos xenófobos, separatistas y de ultraderecha (Carter y Merrill 2007); la sustitución del programa de búsqueda y rescate de la Marina italiana *Mare Nostrum* por el proyecto de vigilancia de fronteras marítimas *Triton* (Stierl 2018); el tremendo aumento de las cifras de víctimas en el mar Mediterráneo (Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados, 2017); la demonización por parte de la derecha de los barcos de ayuda como operaciones encubiertas de tráfico de personas migrantes (Grenz et al. 2017); y la regulación cada vez más restrictiva para la adquisición de la ciudadanía italiana (Massaro 2018), las corrientes intelectuales y activistas intentan reimaginar el Mediterráneo de otra manera. El teórico poscolonial Iain Chambers expresó este planteamiento de la manera más provocativa en su texto de 2008, *Mediterranean Crossings*:

Hoy, la vigilancia de esas fronteras y esos miedos se centra y se amplifica en quienes a bordo de un barco intentan completar su ruta a través del Mediterráneo. [...] Los marcadores de raza, religión y racismo suelen desviar la cuestión hacia una espiral de pánico moral que mira obsesivamente al sur, a África y al islam. Aquí, se evoca inadvertidamente una historia anterior —la de un Mediterráneo múltiple y mutable— que rápidamente se apaga y se silencia. (Chambers 2008, pp. 9–10)

Como propone Chambers más adelante en su texto, una reapropiación crítica de la historia mediterránea exige una «deconstrucción del ser y la formación de Europa» (Chambers 2008,

p. 10). En esta clase de nuevos relatos, el Mediterráneo se entiende como un espacio de cartografías fluidas e historias ocultas de contaminación y criollización (por ejemplo, *meticciano*) que esperan ser desenterradas de los tenebrosos sedimentos del fondo marino. En otras palabras, el Mediterráneo representa un contrapunto geográfico y político de un sistema global de Estados nación delimitados y soberanos y de ciudadanía restrictiva. Así, el Mediterráneo como marco analítico tiene el potencial de poner en cuestión el isomorfismo que se da por sentado entre lo blanco, lo occidental y lo europeo y plantear un potente desafío a la marea creciente del absolutismo étnico europeo (Gilroy 1993) del siglo XXI.

Incluso más allá del ámbito académico, desde comienzos del siglo XXI el panorama editorial italiano ha sido testigo de una verdadera explosión de textos que abordan la cuestión del *meticciano* y su relativo grado de (in)compatibilidad con la historia y la cultura «italomediterráneas».¹¹² La mezcla se ha convertido en una poderosa clave que aviva toda clase de debates sobre la diversidad, la inmigración y el lugar de las personas racializadas (y de la gente negra en particular) dentro de la nación italiana. Resultarán quizás más conocidas las polémicas declaraciones de la exministra de Integración, Cécile Kyenge, en 2013 afirmando que: «*L'Italia è meticciana*» [«Italia es mestiza»] durante su defensa de la ciudadanía *ius soli* para los hijos e hijas de población inmigrante nacidos y crecidos en Italia («*Immigrazione, Kyenge: "L'Italia è meticciana, lo ius soli sarà figlio del paese nuovo"*» 2013). ¿Pero cuáles son las limitaciones políticas de este «boom de la hibridación» (Broeck 2007; Mitchell 1997), de las invocaciones de Italia y del Mediterráneo como terceros espacios naturalmente transgresivos o como zonas intermedias?¹¹³ En la siguiente sección,

112 Véase <https://books.google.com/ngrams> para consultar un gráfico de Google Ngram que muestra la frecuencia con la que la palabra «*meticciano*» se ha publicado entre el 1800 y el 2000. Obsérvese que otro gran pico en la presencia de «*meticciano*» en los textos en lengua italiana fue durante el periodo fascista, cuando la mezcla interracial y los hijos e hijas resultantes de los colonizadores italianos blancos y las mujeres eritreas eran objeto de amplias regulaciones estatales.

113 Para una crítica más general de las «zonas intermedias», véase Andrew Merrifield, «Place and Space: A Lefebvrian Reconciliation», *Transactions of the Institute of British Geographers* 18.4 (1993), pp. 516-531. Aunque los debates sobre la hibridación y la cualidad de intermedio provocados por el giro discursivo en los estudios culturales (personificado en el trabajo de académicos como Homi Bhabha) vivieron su mayor

recurre a un acontecimiento que reveló algunas de las desventajas de utilizar el Mediterráneo *meticciano* (en lugar de la raza y la negritud) como punto de referencia en los debates sobre quién pertenece realmente a Italia.

Los migrantes, el Mediterráneo y las palmeras en llamas de Milán

En algún momento entre la noche del sábado 18 de febrero y las primeras horas de la madrugada del domingo 19 de febrero de 2017, un grupo de chicos jóvenes italianos blancos ataviados con grandes abrigos invernales se reunieron bajo el manto de la oscuridad para prender fuego a un grupo de palmeras que habían sido plantadas recientemente en la Piazza del Duomo de Milán (D'Amico 2017). Este acto de vandalismo fue precedido por varios días de escándalo profusamente publicitado y de polémica racista por parte de la clase política y del pueblo italiano en torno al simbolismo de esta nueva flora presente en uno de los lugares turísticos más icónicos de Milán. En la prensa, las palmeras se habían caracterizado como propias de Miami, exóticas y tropicales, pero también como mediterráneas; descripciones geográficas que evocaban imaginarios mestizos entre diferentes pueblos.

Entre las críticas que se expresaron, estaba la de Matteo Salvini de la *Lega*, quien afirmó que las palmeras eran: «Una absoluta locura. Lo único que falta es la arena y los camellos y entonces los *clandestini*¹¹⁴ se sentirán como en casa» («*Milano, bruciate tre palme in piazza Duomo*» 2017). En un movimiento que recordaba a los plátanos arrojados contra la primera ministra negra en el Gobierno de Italia, Cécile Kyenge, y al jugador italiano negro, Mario Balotelli (Christenson 2012; Zaccariello 2013), los grupos manifestantes de la *Lega* llevaron plátanos inflables y repartieron plátanos de verdad a los y las turistas de la plaza. (Esto se debe a que también estaba previsto plantar plátanos junto a las palmeras). Muy cerca, integrantes del grupo neofascista *Casa*

auge a finales de los años noventa, estos conceptos todavía funcionan como influyentes marcos para la academia y el activismo en Italia, dada la historia de la formación racial al sur de Europa.

114 *Clandestini* es un término que utilizan los grupos antimigración en Italia para referirse a las personas migrantes indocumentadas o irregulares.

Pound se reunían para ondear carteles que rezaban: «No a la africanización de la Piazza del Duomo» («Milano, bruciate tre palme in piazza Duomo» 2017). Apenas unos días antes del incendio, el 16 de febrero de 2017, una publicación en Facebook del grupo *Azione Identitaria* (que se describe como un «movimiento patriótico de acción militante y lucha cultural para proteger la identidad itálica, regional y europea»)115 emitió una hiperbólica llamada a la acción en la que despreciaba las palmeras y los plátanos por considerarlos símbolos de la actual destrucción de la civilización occidental:

Según estos destructores modernos, no solo debería dejar de haber cualquier expresión de la tierra de uno y de sus tradiciones, sino que además tienen que destruir los símbolos de un lugar y cualquier representación debe demostrar el fin de la especificidad, de la pertenencia, de la particularidad de un pueblo, de una nación y sus símbolos, incluidos aquellos del mundo natural. (De Riccardis 2017)

La historia de las palmeras en llamas en Milán evoca una historia dramática de espacios entretejidos y reacciones violentas racistas y regionalistas contra los «flujos transnacionales» en un momento marcado por las dramáticas disputas en torno a las fronteras simbólicas y materiales de la italianidad. Desde dentro del espacio del Estado nación, los hijos e hijas de población inmigrante nacidos en Italia llevaban más de una década movilizándose en un intento de reformar las restrictivas leyes italianas de ciudadanía *ius sanguinis*, y de facilitar la obtención de ciudadanía italiana para casi un millón de personas jóvenes racializadas despojadas de derechos (De Franceschi 2018; «*Immigrati, i numeri della seconda generazione*» 2016).116 Al mismo tiempo, Italia —uno de los puntos de entrada a la Unión Europea situado más al sur— también estaba envuelta en uno de los mayores tránsitos de población refugiada de la historia reciente. Decenas

115 Véase «Chi Siamo», *Azione Identitaria*, <https://www.azioneidentitaria.it/chi-siamo/> (consultado el 9 de julio de 2018).

116 La ley de nacionalidad actualmente en vigor en Italia, la Ley n.º 91 de 1992, especifica que los hijos e hijas de inmigrantes heredan automáticamente la nacionalidad de sus progenitores en el nacimiento. Al alcanzar la mayoría de edad (dieciocho años), disponen de un periodo de un año en el que pueden solicitar la ciudadanía italiana. Para realizar esta solicitud, las personas interesadas deben tener prueba documental de residencia legal y continuada en Italia desde su nacimiento y pagar una tasa de 200 €.



Fig. 7.1 Un «oasis» de palmeras y plátanos en la Piazza del Duomo de Milán. (Foto de Gigliola Hawthorne)

de miles de personas demandantes de asilo procedentes del continente africano huían en barcos que apenas valían para navegar y cruzaban el Mediterráneo para escapar de la violencia, de la inestabilidad política y de las dificultades económicas en sus países de origen. Así, las palmeras y los plátanos aparecieron para representar toda clase de contaminación «africana» indeseable en el prístino espacio nacional italiano (del norte). Y por supuesto, el propio Duomo, la catedral más grande de Italia,¹¹⁷ también era un símbolo imponente de la fuerza duradera del catolicismo como representante «neutral» de la raza y recordatorio de la idea hegemónica de la blanquitud «tácita» de la identidad nacional italiana (Giuliani 2014, p. 573; véase también Portelli 2003, p. 29) (Fig. 7.1).

La controversia en torno a las palmeras reflejó de muchas maneras los debates en torno a la reforma de la ley de ciudadanía italiana que estaban teniendo lugar simultáneamente. La cuestión de la ciudadanía ha resurgido como uno de

117 La Basílica de San Pedro está situada en el Estado de la Ciudad del Vaticano, no en Italia.

los terrenos clave de lucha acerca de los límites de la raza y la nación en la Italia contemporánea, y esta cuestión se suele enmarcar como un referéndum sobre la relación de Italia con el continente africano. Gran parte, si no la mayoría, del activismo por el *ius soli* más visible públicamente son personas de ascendencia africana. Además, la juventud negra está notablemente sobrerrepresentada tanto en los materiales de la campaña como en la cobertura mediática del movimiento por la reforma de la ciudadanía, aunque en realidad no representan la mayoría de la población de *seconda generazione* en Italia (Istat 2016). Durante el verano de 2017, en una jornada de debate especialmente polémica en el Senado italiano sobre el proyecto de ley de reforma de la ciudadanía, representantes políticos de la *Lega* desplegaron carteles en los que se podía leer: «STOP INVASIONE» [STOP A LA INVASIÓN] en letras grandes («*Ius soli, discussione in Senato*» 2017). Al día siguiente, un periódico de derechas de tirada nacional publicaba el titular sensacionalista «CITTADINANZA FACILE: ITALIAFRICA» [CIUDADANÍA FÁCIL: ITALOÁFRICA] (Rame 2017).

La posibilidad de la ciudadanía para hijos e hijas de población inmigrante nacidos en Italia se ha mezclado con nociones neonacionalistas de «sustitución étnica», invasión africana y con una batalla demográfica en ciernes según la cual se debe incentivar a las mujeres blancas italianas para que «produzcan» ciudadanía italiana (blanca). Como explicaba un artículo más bien hiperbólico de la popular revista italiana de noticias semanal *L'Espresso*, titulado «¿El pueblo italiano en 50 años? Híbrido o desaparecido»:

En 2050, el continente negro tendrá casi mil millones de personas más, comparado con una Europa que corre el riesgo de perder el 16 % de su población. Hoy, la población joven de entre 25 y 29 años —la clase migrante por definición— es de 51 millones en Europa y de 95 millones en África. En solo veinte años, habrá 41,12 millones en Europa y nada menos que 151 millones en África; en treinta años 40,9 millones en Europa y 186 millones en África. Su salida natural, sobre todo si África no ha dado el ansiado salto económico, serán las costas del Mediterráneo. «Son una locura de cifras de adultos con hijos», afirman profesionales de la demografía casi al unísono: «Es hora de pensar en qué tipo de sociedad queremos y empezar a dar pasos hacia ella». (Bianchi 2015)

Así, a primera vista, la apasionada defensa de los árboles de la Piazza del Duomo podría parecer una estrategia efectiva para oponerse a la naturalización (bastante literal) de la conexión entre raza y nación (Daston y Vidal 2010; Moore *et al.* 2003; Somerville 2005). Después de todo, como argumenta la antropóloga Liisa Malkki, las metáforas botánicas de árboles y raíces sirven para territorializar los pueblos y las culturas dentro de espacios nacionales limitados a la vez que retratan a la población migrante y refugiada, y también a su descendencia, como sujetos «antinaturales», «patológicos» y «desarraigados» (Malkki 1992). ¿Y qué mejor manera de subvertir los modelos arbóreos de pertenencia nacional italiana que la familia *Arecaceae*, cuya zona de distribución nativa incluye el perímetro del Mediterráneo y se extiende hasta el sur de Francia en dirección septentrional? En este sentido, entonces, una celebración de las palmeras «mediterráneas» de Milán podría darle la vuelta a estas lógicas sedentarias y cerradas del espacio que hay en ciertas cabezas, desafiando las peligrosas pretensiones raciales del absolutismo italiano étnico del norte.

Y de hecho, tras la quema de las palmeras, un grupo llamado *I Sentinelli di Milano* [Los centinelas de Milán], autodenominado laico, pro derechos homosexuales, antifascista y antirracista organizó una protesta en Facebook irónicamente mordaz en la que se pedía la población milanesa que llenara la Piazza del Duomo con «plantas, frutas y verduras de todas esas formas, colores y orígenes que hacían de Milán un gran lugar» («*Palme bruciate a Milano, i Sentinelli sfidano Lega e CasaPound*» 2017). El anuncio de los *Sentinelli* en redes sociales también urgía con sarcasmo a «quienes instigaban al odio» a que retiraran plantas como geranios y lirios de sus balcones y ventanas, que eliminaran las patatas, los tomates y el café de su dieta y que se deshicieran de sus teléfonos móviles, ya que ninguna de esas cosas tenía un origen italiano, ni había sido fabricada dentro de las fronteras del Estado nación (*I Sentinelli di Milano* 2017). El día de la contramanifestación, un pequeño grupo de asistentes en su mayoría blancos descendieron hasta la Piazza del Duomo llevando coloridas imágenes de las muchas frutas y verduras que se han convertido en elementos fundamentales de la cocina italiana —tomates, berenjenas, patatas, maíz, etc.— todas estampadas con su fecha de «inmigración» a Italia (por ejemplo, el calabacín, «*immigrata*

nel 1500»). En otras palabras, igual que estas plantas se habían *naturalizado* como italianas, también podría hacerlo la población migrante africana y sus hijas e hijos.

Pero si miramos más de cerca, la saga de las palmeras no fue una simple historia de hibridación mediterránea que triunfó sobre las mentes cerradas de miras estrechas. De hecho, también fue un espejo de cómo la política racial de la globalización y el capitalismo neoliberal y transnacional convergen en la Italia contemporánea. El jardín de 42 palmeras y, según estaba previsto, 50 plátanos diseñado por el arquitecto italiano Marco Bay en realidad había sido financiado por la empresa Starbucks como promoción de la apertura de su primera tienda en Italia, que iba a ser la cafetería Starbucks más grande de Europa (Henley 2018; «Milano, apre il più grande Starbucks d'Europa» 2018; Squires 2017). Incluso antes de la instalación de las palmeras, la perspectiva de una cadena de café estadounidense entrando en el mercado italiano se había afrontado con un amplio escepticismo y hostilidad sin ambages (Maffei 2017). Sin duda, con su aportación al reverdecimiento urbano, Starbucks no pretendía hacer ninguna polémica declaración política sobre las personas refugiadas africanas, la identidad nacional italiana ni el lugar de Italia en el Mediterráneo. Muy al contrario, las plantas pretendían añadir un toque de encanto al estilo «*fin de siècle*» de la majestuosa plaza; que de hecho ya en el siglo XIX había estado flanqueada por palmeras, más o menos en el momento en el que adoptó su forma actual (Squires 2017; ANSA 2017).

Por lo tanto, ¿qué hacemos con esta combinación bizarra de capitalismo neoliberal, empresas multinacionales, globalización, migración masiva y antinegritud? ¿Cómo pudieron alzarse 42 palmeras en favor de —según a quién preguntes— una incursión africana indeseada en un espacio italiano bien definido, la homogenización de las particularidades locales por parte de las fuerzas del capitalismo transnacional, la emocionante «nueva» diversidad italiana o del bello e histórico mestizaje mediterráneo?

Ciudadanía y raza en el Mediterráneo Negro

El boom del *meticcio* en la cuenca mediterránea y más allá nos deja muchas preguntas sin responder. ¿Por qué las preocupaciones sobre la desposesión económica se entienden tan

a menudo en términos que cosifican los esencialismos racial y nacional? ¿Por qué los debates sobre quiénes integran la comunidad nacional, consideradas personas *legítimas* o *ilegítimas*, *merecedoras* o *no-merecedoras*, se suelen enmarcar en términos de productividad económica (Shilliam 2018)? Y, a su vez, ¿por qué hay tantos relatos que celebran el transnacionalismo, la mezcla y la hibridación envueltos en relatos hegemónicos de capitalismo transnacional y ciudadanía neoliberal? Al fin y al cabo, como escribió Allan Pred en el contexto del cada vez más visible racismo antinegro en Suecia a finales de la década de 1990 y principios de los años 2000:

Dentro de los discursos neoliberales mayoritarios... que naturalizan e incluso glorifican la «globalización», esos sentimientos de exasperación, ansiedad y descontento, esos sentimientos de desilusión y traición, esos sentimientos de crisis actual o inminente se suelen fusionar, sin embargo, con otros sentimientos superficial o profundamente sedimentados, que habitualmente van ligados a suposiciones colectivas e irreflexivas sobre la cultura y la identidad nacionales. [...] La más frecuente... es tomar como chivo expiatorio a la población inmigrante, refugiada y a las minorías residentes desde hace mucho tiempo, tomar como chivo expiatorio a grupos étnicos que se perciben como amenazas sociales o culturales y al mismo tiempo como «rivalos ilegítimos en la lucha por la escasez de recursos...». (Pred 2000, pp. 9–10)

El incendio literal y metafórico de las palmeras no fue más que una foto del momento. Sin embargo, una mirada atenta a las verdes copas de las palmeras de Starbucks ante las agujas neogóticas del Duomo di Milano puede decirnos mucho sobre las cuestiones del mediterraneísmo, el mestizaje, la migración y la ciudadanía que están en juego en Italia hoy en día. Al fin y al cabo, lo que la *Lega* y *Casa Pound* vieron como una prueba de degeneración racial y cultural, los *Sentinelli* por su parte lo entendieron como una bonita muestra de «vigor híbrido» (Daniel et al. 2014). Quienes se mostraron a favor y en contra de las palmeras basaron sus argumentos en comprensiones diferentes de la hibridación italiana. Los políticos de extrema derecha denunciaron un *meticciano* cultural invasivo de corporaciones multinacionales y población migrante africana, y el activismo blanco de la izquierda liberal respondió diciendo que «una città *meticciana* es agradable» y que «una *Milano meticciana* es lo que queremos» («Pal-

me e banani in piazza Duomo, ora “spuntano” gli ortaggi, “La diversità è un valore”» 2017).

Sin embargo, aunque resulta seductor, este discurso de la mezcla mediterránea y la convivencia terminó por resultar inapropiado, pues omitía las profundas conexiones entre el racismo, la xenofobia y la desposesión en Italia. En otras palabras, funcionaba como una forma de lo que David Theo Goldberg denomina *neoliberalismo racial*; una política en la que el racismo y los episodios racistas del presente se desvinculan de las condiciones por las que se produjeron en el pasado (Goldberg 2009). A modo de ejemplo, volvamos brevemente a las protestas del grupo *Sentinelli* en Milán, durante las cuales quienes asistieron a la contramanifestación portaban fotos de frutas y verduras «inmigrantes». La insinuación era que igual que estas plantas habían llegado a Italia desde otros lugares, enriqueciendo la cultura nacional italiana, las personas inmigrantes que llegaban a Italia a través del Mediterráneo también traían consigo culturas coloridas, cuerpos trabajadores y espíritus emprendedores que podían mejorar la ciudad de Milán. Se trata de una hibridación que depende de que la población migrante acepte el orden local o nacional dominante, así como de los beneficios que aporte esta contaminación transcultural (Giglioli 2017a, pp. 15–16).

No obstante, si nos centramos en cuestiones de raza y negritud en lugar de en un cosmopolitismo abstracto, el Mediterráneo negro responde al neoliberalismo racial de los «mediterranismos populares» de varias formas importantes. Cuando activistas y escritores de la izquierda liberal invocan el Mediterráneo, suelen hacerlo en el contexto de la supuesta *nazione meticcias* que es el Estado italiano. Así, el Mediterráneo se convierte en un sencillo representante de la neutralidad racial italiana; en otras palabras, el pueblo italiano no tiene una identidad racial porque es un pueblo «mezclado», geográficamente próximo a África y no plenamente blanco y, por lo tanto, es incapaz de perpetrar racismo. Pero lejos de generar una apertura para la inclusión de la ciudadanía negra dentro del cuerpo de la nación, estas proclamas de la inocencia racial mediterránea (Wekker 2016) *reproducen* inadvertidamente la antinegritud en Italia. Al fin y al cabo (como se ha apuntado anteriormente), históricamente el Mediterráneo ha servido de mecanismo polivalente para dibujar, revisar

y cuestionar los límites de la italianidad en relación con África y la negritud (De Donno 2006; Giuliani 2014). Incluso cuando el Mediterráneo se utilizaba como estrategia política fascista para legitimar la expansión imperial italiana al continente africano, se distinguía entre las civilizaciones «románicas» del norte de África y las poblaciones más «atrasadas racialmente» del África subsahariana (Fuller 2007, p. 41; Giuliani 2014; Sòrgoni 2002).

En la Italia contemporánea, la incorporación de población migrante negra y de sus familias como potencial ciudadanía depende de la medida en que puedan fundirse sin que se note en la variopinta turba italiana, anulando su diferencia por completo o reconvirtiéndola en algo que pueda considerarse una «aportación» a la cultura nacional dominante. Como explica Goldberg: «Puede que la mezcla racial sea deseable, pero su resultado... está obligado a imitar los estándares culturales y performativos de quienes encarnan el poder histórico» (Goldberg 2009, p. 344). De nuevo, cuando el activismo de los *Sentinelli* defendía las palmeras de la Piazza del Duomo, lo hacía comparando literalmente a personas migrantes negras con verduras; como *objetos* y *cuerpos* que han contribuido de algún modo a la riqueza cultural y económica general de Italia. De este modo, un enfoque crítico con la complicidad italiana en el surgimiento histórico del capitalismo racial queda suplantado por historias sin fundamento acerca del cosmopolitismo mediterráneo, que defienden una visión pacífica y economicista de la actual mezcla racial. Citando el conciso resumen que hace Goldberg: «El comercio prospera cuando el pueblo puede interactuar y mezclarse» (Goldberg 2009, p. 344).

El Mediterráneo negro responde a estas naturalizaciones adoptando las formas no deterministas en las que sedimentos e incrustaciones del pasado definen el terreno de la acción política negra en el presente (Danewid 2017). Cedric Robinson demostró en *Black Marxism*, por ejemplo, que desde el siglo XIII hasta el XVI, el mar Mediterráneo fue en realidad un laboratorio para las distintas formas de acumulación de capital y explotación laboral que terminaron por caracterizar el comercio triangular transatlántico (Robinson 2005; Saucier y Woods 2014). Mercaderes y prestamistas de las repúblicas marítimas italianas establecieron extensas redes comerciales, emplearon mano de obra esclava y proporcionaron capital y financiación para apoyar los «viajes

de descubrimiento» portuguesas a las Américas (Bono 2016; Robinson 2005). Por supuesto, también el colonialismo italiano en el norte de África y en el Cuerno de África, así como la propia colonización interna del *Mezzogiorno* (Giglioli 2017b; Gramsci 2005; Schneider 1998; Verdicchio 1997) establecieron un potente repertorio de prácticas, imaginarios y modos de organización socioespacial racistas que siguen definiendo las experiencias vividas por las comunidades negras en Italia hasta el día de hoy (Giuliani y Lombardi-Diop 2013; Merrill 2014; Pesarini 2017; Proglione 2016). Por este motivo, Saucier y Woods afirman que cualquier debate sobre la migración en el área italo-mediterránea «que no se base en el contexto histórico de la esclavitud y del colonialismo imagina un mundo que no es, en lugar de abordar el mundo tal y como es» (Saucier y Woods 2014, p. 60).

De la lucha por la ciudadanía a la ética diaspórica

Como demuestran tanto la historia de las palmeras como la persistente presencia de la «invasión africana» en los debates sobre ciudadanía, el espectro de la negritud sigue acechando las disputas sobre los límites de la italianidad. Es por eso que la cuestión de la ciudadanía puede llegar a ser un punto tan importante para abordar la compleja política racial del Mediterráneo negro. No obstante, quienes se muestran escépticos desde la izquierda con el movimiento de reforma de la ciudadanía argumentan que el activismo se equivoca profundamente al pensar que se puede cambiar una noción «racializada» de italianidad por sangre (es decir, *ius sanguinis*), por una italianidad «neutral con la raza» basada en el lugar de nacimiento y en la fluidez cultural (es decir, *ius solis* e *ius culturae*).¹¹⁸ En otras pala-

118 El proyecto de ley de reforma de la ciudadanía más reciente que se estaba considerando en el Parlamento italiano habría garantizado la ciudadanía a los y las menores nacidos de inmigrantes, con la condición de que al menos un progenitor fuera titular de un permiso de residencia de larga duración. El proyecto de ley también introducía una forma de adquisición de la ciudadanía llamada *ius culturae* [derecho de cultura]. El *ius culturae* vincula la ciudadanía de quienes han llegado a Italia en la infancia al tiempo que hayan pasado en el sistema educativo italiano. En otras palabras, quienes llegaran a Italia antes de los 12 años podrían adquirir la ciudadanía tras cinco años en el sistema escolar, mientras que quienes llegaron entre los 12 y los 18 años podrían obtenerla después de vivir en Italia durante cinco años, realizar un ciclo escolar completo y obtener una cualificación académica (por ejemplo, el título de secundaria o de formación profesional).

bras, reclaman que este activismo es víctima de un liberalismo simplista que sitúa las esperanzas de *liberación racial* en manos del *Estado racial*. No obstante, reprochar a jóvenes activistas la miopía de centrarse en el objetivo de la ciudadanía supone otro grave error de ahistoricismo. Dejando de lado el hecho de que la ciudadanía tiene consecuencias materiales para los hijos e hijas de la población inmigrante, las descalificaciones a la ligera al movimiento de reforma de la ciudadanía también ignoran las historias más profundas de antinegritud en la región italo-mediterránea. Este legado ha entorpecido las posibilidades políticas en el presente, convirtiendo la ciudadanía en un terreno privilegiado de lucha por la inclusión racial en Italia. Aquí es donde el Mediterráneo negro se vuelve útil, no solo como marco teórico, sino como un modelo de *práctica política*. El Mediterráneo negro nos permite salvar el abismo aparentemente insalvable entre las movilizaciones por la ciudadanía y las luchas por los derechos de las personas refugiadas, situando ambas en relación con una historia mucho más larga de disputas sobre la identidad racial liminar de una nación mediterránea cuya propia blanquitud siempre ha sido precaria.

La noción de Devon Carbado sobre «naturalización racial» resulta especialmente útil a este respecto. La naturalización racial se refiere a las formas en que la *experiencia del racismo* efectivamente naturaliza la pertenencia de un grupo a una nación, generando «formas inclusivas de exclusión» (Carbado 2005, p. 638). En otras palabras, alguien pasa a formar parte de una nación a través de su propia inserción en unas jerarquías raciales concretas, con independencia de si esa persona cuenta con ciudadanía formal o no. La naturalización racial ofrece un modelo para comprender la naturalización *fuera* del proceso formal de inmigración, pues captura la amplia variedad de posiciones sociales liminares que existen en la intersección de la ciudadanía formal, la identidad nacional y la igualdad (Carbado 2005, p. 642). La condición de encontrarse al mismo tiempo dentro y fuera de la nación se convierte en una forma de conectar luchas políticas aparentemente dispares, pues coloca en primer plano el apuntalamiento racial del Estado moderno, en lugar del lenguaje liberal de inclusión progresista, en lugar de la teleología racista de la «integración» o de las invocaciones románticas de

pertenencia nacional. Cuando en cambio vemos el racismo como un fenómeno naturalizador que paradójicamente genera grupos como «italianos» o «mediterráneos», esta perspectiva nos facilita nuevas conexiones entre sujetos negros que ocupan diferentes posiciones en función de los «aparatos jurídicos racializadores» italianos (Weheliye 2014, p. 79).

En un potente artículo escrito en 2018 para *The Guardian*, la escritora, periodista y activista italo-somalí Igiaba Scego respondía al aterrador aumento de violencia racista antinegra en el país con otra invocación esperanzadora de Italia como el Estado nación mediterráneo que podría ser:

Me he preguntado muchas veces cómo puede ser que en un país tan joven, de apenas 150 años, exista un racismo tan pronunciado y tan profundamente arraigado. Tengo mi propia teoría.

Como Estado mediterráneo, en su corazón, Italia es consciente de ser un país con potentes vínculos con África. Podría ser el eje perfecto entre continentes, entre Europa y África y, sin embargo, insiste en negar su identidad de raza mestiza como un país hecho de diversidad. Todo el mundo ha pasado por aquí: los pueblos árabe, austriaco, africano, francés, español... Eso es Italia, una mezcla de distintas sangres y pieles. Cuando por fin acepte su identidad, se volverá a convertir en el *Bel Paese* que a todos nos encanta. (Scego 2018)

Aunque a primera vista la súplica de Scego pueda parecer otra invocación romántica de la convivencia mediterránea en la línea de los *Sentinelli*, en realidad es mucho más que eso. Para Scego, el Mediterráneo no está predeterminado como un espacio de diversidad pacífica y alegre; más bien reconoce que la cualidad liminar de Italia se encuentra en el centro del resurgir racista. Al fin y al cabo, resulta insuficiente responder a la marea creciente de racismo antinegro y de etnonacionalismo en Italia decantándose por una historia olvidada de mezcla y contacto intercultural. Esa opción representa una forma de pasividad política, que implica que la insularidad y la xenofobia actuales que estropean la política italiana son una desviación de una historia mucho más larga de interconexión transmediterránea (en otras palabras, *meticciato* fue el pasado, así que debe ser también el futuro). Al contrario, el mediterraneísmo de Scego apuesta por el *trabajo*; el duro trabajo de reconocer el pasado colonial italiano y su historia de discriminación racial, así como el trabajo de

forjar nuevas solidaridades que desafíen el *statu quo* racista. El artículo de Scego es una muestra de una visión más amplia de la ética diaspórica del Mediterráneo Negro: de lucha antirracista orientada a las historias transmediterráneas compartidas de desposesión, en lugar de a nociones naturalizadas de sangre, cultura o territorio.

¿Qué significa esto en términos de la lucha por la reforma de la ciudadanía en la Italia de hoy en día? El tímido proyecto de ley de *ius soli/ius culturae* aprobado por la cámara baja del Parlamento italiano murió en el Senado a finales de 2017 («*Ius soli, al Senato manca il numero legale. Assenti tutti i M5s e i centristi. Manca 1/3 dei Dem*» 2017). Y el Decreto Salvini de 2018 amenaza con restringir más aún el acceso a la ciudadanía italiana: aumentando el tiempo de espera de las solicitudes de naturalización, incrementando las tasas de solicitud e incorporando una serie de condiciones según las cuales la ciudadanía se puede revocar (Massaro 2018). Sin embargo, aunque gran parte del activismo por la reforma de la ciudadanía está cada vez más desmoralizado y espera emigrar de Italia, este *impasse* también contiene en su interior la semilla de otras posibilidades.

Cuando la propuesta de reforma de la ciudadanía alcanzó su punto álgido entre 2015 y 2017, los hijos e hijas de inmigrantes se vieron aún más obligados a representar y manifestar la italianidad de formas concretas; a veces de forma bastante literal, como en el caso de la diseñadora italoenegalesa Mbayeb «Mami» Bousso que se envolvió en una túnica con la bandera nacional como agradecimiento al presidente italiano (Cartaldo 2017), y otras veces mediante actos de representación cultural como comer pasta o hablar en dialecto. En otros casos, el activismo ha intentado reapropiarse de las historias de la interconexión mediterránea con el espíritu de los *Sentinelli*, argumentando que si Italia un día fue una gran encrucijada civilizacional, los hijos e hijas de la población inmigrante podrían resucitar este cosmopolitismo olvidado al encarnar prácticas de hibridación cultural y emprendimiento transnacional (Hawthorne 2018). Al movilizarse en medio de la crisis de los refugiados, este movimiento activista pretendía distinguirse a ojos de la opinión pública (a veces de forma implícita y otras explícita) de la población refugiada africana recién llegada. Sin embargo, la consecuencia involuntaria

de esta actitud fue que se convirtieron en cómplices del proceso de dibujar nuevas distinciones racializadas entre la potencial ciudadanía afrodescendiente «merecedora» y «no-merecedora», o «integrable» y «no-integrable».

No obstante, es importante recordar que estas nunca fueron las únicas tácticas utilizadas por el movimiento de reforma de la ciudadanía; aunque quizás fueran las que recibieron una mayor atención pública. Anteriormente, el activismo de la *seconda generazione* también había trabajado para desmitificar la categoría de «ciudadanía italiana» a través de los medios y las artes, señalando las complejidades y las aristas de la historia italiana de emigración masiva (Clò 2012). Y hoy gran parte del activismo negro defiende cada vez más la necesidad de separar las complejas cuestiones de identidad del asunto burocrático de la ciudadanía, entendiendo la ciudadanía como un paquete de derechos y capacidades¹¹⁹ que les puede permitir participar de otras formas de política extranacional. En otras palabras, no rechazan abiertamente las políticas liberales de ciudadanía, pero las *desvían* de nuevas formas creativas. Como demuestra el trabajo de Giuseppe Grimaldi (*en este volumen*), por ejemplo, la juventud eritrea nacida y criada en Italia ha participado en una serie de acciones de solidaridad y *accoglienza* con personas refugiadas eritreas recién llegadas a Milán, en torno a los lazos compartidos de la diáspora y el nacionalismo anticolonial.

La ola de violencia antinegra en Italia alentada por las elecciones parlamentarias de 2018 (Momigliano 2018) también ha empujado a las personas afrodescendientes en Italia a establecer nuevas alianzas entre sí que parecían políticamente inviables apenas unos años antes. Mientras que los tiroteos en Macerata y Florencia fueron caracterizados en la prensa como manifestaciones de xenofobia y sentimiento antinmigrante

119 Los hijos e hijas de población inmigrante nacidos en Italia, pero que carecen de ciudadanía italiana no pueden ir a los viajes escolares en el extranjero sin pedir primero un visado. No pueden solicitar puestos de trabajo a través del sistema estatal de *concorsi pubblici*. No pueden votar en las elecciones locales ni nacionales. Quienes no logran solicitar con éxito la ciudadanía italiana al alcanzar la mayoría de edad deben vivir en Italia con el equivalente a un permiso de residencia de larga duración (que exige, entre otras condiciones, mantener un nivel de ingresos mínimo). La pérdida de un permiso de residencia implica la posibilidad de deportación al país de algún progenitor, que quizás jamás hayan visitado.

(véase, por ejemplo, Riccardi 2018), incluso la población italiana negra nacida en Italia se enfrenta a un riesgo cada vez mayor en las calles italianas porque —como bien escribió A. Sivanandan— ya llevan el pasaporte en la cara («*Racism, liberty and the war on terror*» 2007, p. 48). Y en el sur de Italia surgen nuevas e inesperadas coaliciones entre grupos que comparten historias de marginalización en tanto que «meridionales»: desde juventud negra nacida y crecida en Italia a población africana migrante y refugiada que trabaja en la agricultura en condiciones de explotación, hasta población italiana meridional (blanca) precarizada que vive en una región históricamente racializada de la península («*I Terroni Uniti le cantano a Salvini: 30 artisti contro il razzismo in "Gente do sud"*» 2017; *Terroni Uniti* 2017). En lugar de camuflar las diversas experiencias de desposesión para reducir la gravedad del racismo antinegro en la Italia contemporánea, estos grupos se apoyan en paralelismos históricos para activar nuevas alianzas. En común, estos distintos ejemplos constituyen pequeñas y grandes subversiones de las categorías jurídico-raciales del Estado italiano y generan imaginarios alternativos de comunidad y solidaridad. En la línea de W. E. B. Du Bois (Du Bois 2011; Slater 2014), forman una ética diaspórica amplia que no se basa en el color de piel ni en el estatus legal, sino en la afinidad social compartida de estar naturalizados en los regímenes raciales de Italia y del Mediterráneo.

Epílogo: la relevancia del Mediterráneo negro en el tiempo de los Monstruos¹²⁰

Estas intervenciones y movilizaciones polifacéticas del Mediterráneo negro representan prácticas insurgentes de producción de conocimiento diaspórico negro. Al fin y al cabo, no existe una estructura institucional para los estudios negros en Italia, y dados los repetidos intentos de externalizar la negritud

120 El «tiempo de los monstruos» se extrae de una cita de Antonio Gramsci: «*La crisi consiste appunto nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere: in questo interregno si verificano i fenomeni morbosi più svariati*» [La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer: en este interregno surge una gran variedad de fenómenos morbosos] (Gramsci 2001, p. 311). Este extracto de *Cuadernos de la cárcel*, se suele versionar en inglés como «El viejo mundo está muriendo y el nuevo mundo no consigue nacer. Ahora es el tiempo de los monstruos» (Gramsci 1971, p. 276).

como algo extranjero a la nación italiana (Lombardi-Diop 2011), los esfuerzos por traer la teoría crítica de la raza a Italia se suelen rechazar como imposiciones anglo-estadounidenses.¹²¹ El Mediterráneo negro ofrece un vocabulario analítico para abordar la producción histórica y geográficamente específica de racismo en Italia, de una manera que también presta atención a los circuitos transnacionales de ideas, tecnologías de poder y formas de resistencia. ¿Pero cuál es el significado más amplio del Mediterráneo Negro —como teoría y como práctica— más allá de las orillas de la península italiana?

Italia, en muchos aspectos, es el canario en la mina de carbón del resurgir global de la ultraderecha, como se demuestra con la aparición de Matteo Salvini en la portada de la revista estadounidense *Times* en 2018 (Walt 2018). Aunque puede que Cedric Robinson viera el Mediterráneo negro como una *precondición* para los regímenes atlánticos negros de capitalismo racial, hoy la *reproducción* del Mediterráneo negro ofrece una ventana para observar los procesos entrelazados de desposesión económica, poscolonialismo, xenofobia y racismo que definen el mundo moderno. De esta manera, las comunidades negras en Italia ya no pueden reducirse a receptáculos pasivos de una difusión lineal de recursos diaspóricos que viene de Norteamérica. En su lugar, generan prácticas políticas e imaginarios nuevos y creativos que pueden alimentar las luchas también al otro lado del Atlántico.

Camilla Hawthorne

121 Algunos esfuerzos importantes por abrazar la teoría crítica dentro de la academia italiana incluyen las redes de investigación *InterGRRace*, *PostcolonialItalia*, y *Slanting Gaze on Social Control, Labour, Racism, and Migration*.

8

REIMAGINAR LA CIUDADANÍA EN EL MEDITERRÁNEO NEGRO: ¿DEL *IUS SANGUINIS* AL *IUS SOLI* EN LA ITALIA CONTEMPORÁNEA?

La autora desea agradecer a la Australian European University Institute Fellowships Association Inc. la concesión de una beca posdoctoral de seis meses en el Instituto Universitario Europeo en 2015 que hizo posible la realización del proyecto de investigación: «Del *ius sanguinis* al *ius soli*: Representación de las múltiples filia-ciones somalíes». Agradezco a la catedrática Anna Triandafyllidou, directora del área de Pluralismo Cultural del Programa de Gobernanza Global del Centro de Estudios Avanzados Robert Schuman, por facilitar el encuentro del Grupo de Trabajo sobre Migración *Reimmaginare la cittadinanza* [Reimaginar la ciudadanía] en el que se basa este capítulo. Dedico un agradecimiento especial a Kaha Mohamed Aden, Marilena Fabbri, Cadigia Hassan, Fred Kuwornu, Antar Mohamed Marincola y Antonio Morone por participar en el taller y a Asha Sabrie por grabar el evento.

Quando empecé a luchar por el derecho a la ciudadanía italiana para los hijos e hijas de migrantes tenía veinte años y el pelo muy negro. Ahora tengo cuarenta y ya asoman algunas canas, pero nada ha cambiado. Se nos sigue viendo como personas extranjeras... extrañas en nuestro propio país.

Igiaba Scego 2017

Ciudadanía estatal en el siglo XXI

La ciudadanía se ha concebido como el instrumento formal a través del cual una persona inmigrante adquiere los mismos derechos y obligaciones que los de la población nativa. Puede ser un hito y una herramienta para la integración de una persona migrante o puede concebirse como el fin del proceso

de integración. Sin embargo, también puede convertirse en un desafío para la democracia cuando el acceso a la ciudadanía se ve gravemente restringido (*ius soli, ius domicili*) y cuando solo se ofrece a quienes tienen lazos coétnicos con la nación (*ius sanguinis*). La legislación sobre quién puede obtener la ciudadanía de un Estado rara vez se considera indiscutible y puede convertirse en un foco de conflicto, sobre todo en el siglo XXI cuando la movilidad global de las personas es mayor, puesto que establecen los límites de la pertenencia nacional (Colombo *et al.* 2011; Tintori 2018).

Para iluminar la relación entre la ciudadanía y las historias escondidas y silenciadas del Mediterráneo negro, en este capítulo tomo la ley italiana de ciudadanía y sus propuestas de reforma dentro del contexto cultural contemporáneo como caso de estudio de la ciudadanía racializada (Pesarini 2017; Proglío 2018; Sardelic 2019; Scego 2018). Las leyes de ciudadanía de tipo *ius sanguinis* orientadas a la familia excluyen aproximadamente al 8,1 % de la población residente (Istat 2017). La falta de representación política de una parte tan significativa de la población genera una «evidente desconexión de la sociedad italiana de su comunidad política» (Zincone y Basili 2013). De hecho, en una profunda desviación de las normas básicas de legitimación democrática de la autoridad política, la ciudadanía «extranjera» que reside en Italia soporta muchas de las cargas comunitarias sin recibir sus beneficios.

Conceptualizar la ciudadanía en el Mediterráneo negro

El desequilibrio entre las personas que se sienten italianas, viven como tales y experimentan una ciudadanía cultural «gruesa» y quienes pueden acceder a una ciudadanía oficial «fina» no carece de precedentes históricos (Bauböck 1999; Gerrand 2016a, b; Stevenson 2003). Definida por la división racializada de los sujetos coloniales italianos en el Cuerno de África, la Ley 91 de 1992 fue diseñada para excluir a las personas inmigrantes e incluir a la población italiana emigrante (Morone 2015, 2018). En consecuencia, las realidades cotidianas de las personas inmigrantes italianas todavía no se reconocen lo suficiente dentro de sus sistemas políticos, ni tampoco se representan con precisión en los

medios italianos; incluso décadas después de que la inmigración se haya convertido en una realidad estructural y en un pilar fundamental de la economía italiana (Entrevista con Gerrand 2019; Gillio 2017; Giustiniani 2003; Nadotti 2018; Queirolo Palmas 2006).

Desde 2009, se considera un crimen ser una persona migrante sin papeles en Italia. Otro decreto introducido en octubre de 2018 por la administración Di Maio-Salvini prohibió la residencia humanitaria en el país, otorgó financiación adicional a los centros de deportación y permitió retirar la ciudadanía a aquellas personas (ciudadanas italianas) que fueran sospechosas de un crimen en caso de ser migrantes (Camilli 2018). El decreto también provocó la evacuación de los centros de acogida, lo que arrojó a un buen número de migrantes vulnerables a las calles de varias ciudades (Tondo y Giuffrida 2018).

En este clima de cierre, puede que resulte difícil reconocer que en 2012, cuando el entonces presidente de la república italiana, Giorgio Napolitano, calificó de *disparate*¹²² (Moual 2012) la reticencia a conceder la ciudadanía italiana a los hijos e hijas de inmigrantes, la opinión pública se mostrara mayoritariamente a favor (72 %) de esta concesión a los menores nacidos en Italia (Istat 2017). No obstante, a pesar de las potentes campañas por la reforma de la ley de ciudadanía que recibieron un gran apoyo mediático y político (también de la iglesia católica) y de que la ley se llegó a aprobar en la cámara baja, nunca llegó a formar parte de la legislación y se le dio carpetazo en 2017 (entrevista con Fabbri 2019; Tintori 2018). Desde entonces, el auge de la retórica populista, vociferante y «retrotópica» de la ultraderecha (Bau-man 2017; Goodhart 2017) ha supuesto una creciente amenaza a la diversidad cultural, étnica y religiosa de Italia. Sus mecanismos de gobernanza cada vez más securizados (pero no seguros) ponen en entredicho el futuro de la democracia italiana, sin la cual resulta poco probable que se apliquen las propuestas de enmienda a la ley de ciudadanía.

122 [*«L'ostilità nei confronti dell'immigrazione... deve essere considerata un rifiuto della realtà, frutto di ingiustificate paure troppo spesso alimentate nel dibattito pubblico. Il fenomeno migratorio, che è inevitabile, deve essere perciò accompagnato da politiche adeguate, perché a coloro che vengono a lavorare in Italia sia attribuito il rispetto che meritano, nell'osservanza delle nostre leggi»*]. https://www.ilsole24ore.com/art/noti-zie/2012-12-19/napolitano-cittadinanza-figli-immigrati-064057.shtml?refresh_ce=1

Resumen del capítulo

Para investigar las movilizaciones contemporáneas de la ciudadanía racializada en el Mediterráneo, la primera sección del capítulo analiza a quién se considera persona italiana hoy en día y cómo las concepciones dominantes de qué significa ser una persona italiana se sostienen a través de relatos exclusivistas que se transmiten mediante imágenes. En Italia los relatos que promueven la división social y socavan la pertenencia y la ciudadanía inclusivas no son nada nuevo. Lo que es nuevo son las posibilidades concretas que crean las redes de medios digitales a través de la comunicación multimodal (Kress 2009; O'Halloran y Smith 2011; Papacharissi 2010), que ponen en común texto, imagen y sonido de formas novedosas y que afectan profundamente a las trayectorias sensoriales y cognitivas de la experiencia, los sentimientos y la acción. Si aceptamos que, en gran medida, las comunidades se establecen a través de imágenes y representaciones, entonces estas pueden «hacer» y «deshacer» proyectos de convivencia. Así, para lograr una comprensión más profunda de cómo se instrumentaliza la raza para, a través de la ciudadanía, dividir a las personas nacidas en la Italia contemporánea, adopto análisis multimodales de una selección de imágenes viralizadas que han circulado en Internet durante los últimos años.

En diálogo con la reivindicación de las historias silenciadas, oprimidas y marginadas que plantea el proyecto *Black Mediterranean*, la segunda sección de este capítulo reflexiona sobre el encuentro «Reimaginar la ciudadanía» organizado por la autora en colaboración con el grupo de trabajo de migración del Instituto Universitario Europeo en abril de 2015. Con la intención de investigar la ciudadanía y la identidad nacional en Italia hoy en día, y prestando especial atención a la implicación de la población migrante en Italia que procede de las excolonias, el evento «Reimaginar la ciudadanía» ofreció una plataforma para que intelectuales italianas de origen somalí, como Cadigia Hassan, Antar Marincola y Kaha Mohamed Aden debatieran sobre sus escritos en torno a lo que significa ser una persona italiana con herencia somalí. El cineasta Fred Kuwornu también asistió al evento y proyectó su documental *18 Ius Soli*. A continuación, tuvo lugar un debate sobre la

reforma de la ley de ciudadanía italiana entre la entonces parlamentaria italiana Marilena Fabbri, el Dr. Antonio Morone y la catedrática Anna Triandafyllidou.

Esta sección se centrará en cómo los distintos acercamientos al tema de la ciudadanía —ya sean literarios, políticos o históricos— desempeñan papeles importantes a la hora de definir la reforma de la ley de ciudadanía. Una reciente entrevista en profundidad a la exparlamentaria Marilena Fabbri del Partido Democrático, entonces en el poder, nos permitirá analizar en qué medida dichas representaciones dialogan con las propuestas de reforma de la política de ciudadanía italiana.

En muchos casos, esto ha supuesto una representación de, y por lo tanto ha otorgado una plataforma política a, las realidades vividas e imaginadas del pasado colonial italiano y las formas en que esta historia sigue definiendo el presente del país. Además permite empatizar con un pensamiento que sube la apuesta a que la obtención de la ciudadanía valga más allá de las fronteras de cualquier Estado nación (Balibar 2004; Finotelli et al. 2018).

¿Quién es italiano hoy?

Mahmood, nacido y criado en Italia, de padre egipcio, no es italiano; pero Lady Gaga, nacida y criada en Nueva York con un ABUELO siciliano, es una fuente de orgullo patrio. Me encanta mi país.

neriitaliani.blackitalians, publicación de Instagram, 2019

En los últimos años, las ideas sobre quién puede ser italiano parecen haberse ampliado y reducido a la vez. Según apuntan voces académicas como las de Frisina y Hawthorne (2018), resulta evidente la ampliación de las distintas formas de ser italiano en las realidades cosmopolitas que se viven en el país (Werbner 2006). Al contrario, los medios dominantes, las leyes retrógradas de ciudadanía de tipo *ius sanguinis* y una gobernanza italiana cada vez más securizada siguen reduciendo el campo de quién puede ser italiano, al menos oficialmente.

Que Lady Gaga sea una fuente de orgullo patrio, mientras que la identidad de Mahmood se mire con recelo habla por sí solo de que las leyes de ciudadanía italianas no acogen debida-

mente a sus residentes. Según la legislación actual, la ciudadanía sigue extendiéndose a la prole de emigrantes italianos que tengan «sangre italiana» —aunque quizás no hayan visitado Italia nunca—; sin embargo, se le niega a los niños y niñas nacidos de migrantes hasta que cumplan 18 años, cuando disponen de un año para solicitar la ciudadanía, que en cualquier caso depende de que residan ininterrumpidamente en el país. Por lo tanto, cuando la canción de Alessandro Mahmood, «Soldi» ganó el Festival de San Remo en 2019, los medios italianos se preguntaron si realmente se le podía considerar italiano por tener un padre egipcio (Cazzullo 2019). Además, la inclusión de estrofas en árabe en la actuación de Mahmood enfadó a la clase política de ultraderecha, provocando que exigieran cuotas de música en italiano en la radio. Debe tenerse en cuenta que la exigencia de dichas cuotas nunca se planteó en respuesta a la prevalencia del inglés en la música italiana; durante décadas han sonado canciones de pop con letras en inglés en la radio italiana sin ninguna controversia.

En un país de gran diversidad cultural, generada por el cruce mediterráneo de personas de todos los colores, credos y etnicidades (Chambers 2008), ¿por qué ha calado esta fantasía de homogeneidad étnica? ¿Y cómo se ha expandido de forma tan peligrosa en unos pocos años? ¿Y cuál es la relación entre la regresión populista de Italia hacia la ultraderecha y la llamada «crisis migratoria» de 2015? Como nos recuerdan Pugliese y Messina (2017), muchas de las culturas, etnicidades e idiomas de la península fueron repudiadas y marginadas en el proceso de construcción de Italia tras su unificación en 1861. Esta repulsa, argumentan, es «constitutiva a nivel fundacional del conjunto heterogéneo y fracturado que surge bajo el imprimátur, por lo demás homogeneizante, de la «identidad italiana»: a saber, la raza y la blanquitud».¹²³

123 Según Pugliese y Messina: «Inclinar hacia el sur los estudios italianos significa literalmente liberarlos de la presión septentrional de normatividad en la que se basa la mera noción de italianidad. En este sentido, nuestras posiciones como émigrés, personas expatriadas, exiliadas y sujetos diaspóricos de primera, segunda o tercera generación nos permiten enunciar lo que en gran medida no se dice dentro de los límites territoriales de la república italiana. Digámoslo de nuevo: el violento funcionamiento de la raza al dibujar la demarcación geobiopolítica entre el norte y el sur» (2017).

Discursos oficiales sobre la italianidad en una campaña de fertilidad

En los últimos años, los discursos oficiales han contribuido a la reificación de un concepto de identidad italiana blanca homogeneizada. En septiembre de 2016, por ejemplo, para mitigar el descenso de la tasa de natalidad, la entonces ministra italiana de Salud, Beatrice Lorenzin, lanzó una campaña de promoción de «buenos hábitos» para la fertilidad (véase Fig. 8.1). Defendiendo el tener hijos como «la mejor manera de ser creativa», la campaña puso en circulación una serie de carteles, con un diseño pobre, que animaban a la población italiana a formar familias jóvenes (Lorenzin, Fertility Campaign 2016). Uno de los carteles promovía como «estilo de vida correcto» aquel en el que personas blancas se divierten juntas (véase Fig. 8.1). Apelando al antimestizaje de la era colonial y a la ideología del «gran remplazo» del supremacismo blanco, la imagen de la gente blanca se contraponen a las «malas compañías» negras que, según advierte, deben «abandonarse» (véase Fig. 8.1). Podemos pasar por alto el hecho de que la imagen de la gente blanca era una fotografía de catálogo utilizada previamente en una campaña dental británica, que incluía personas de ascendencia anglo-celta, bastante alejada de Italia.



Fig. 8.1 «Promover las buenas costumbres, abandonar las malas «compañías». Estilos de vida correctos para la prevención de la esterilidad y la infertilidad». (Fuente: campaña del Ministerio de Salud del Gobierno italiano, publicación viral de Facebook, consultada por primera vez el 22 de septiembre de 2016)

Como señaló en su momento la autora italo-somalí Igiaba Scego, el Día de la Fertilidad se vinculó a discursos de raza que se remontan a las leyes raciales del país de 1938. Leyes que sostenían la «raza blanca» como superior, una afirmación extraña en cualquier contexto, pero especialmente en Italia, un país mediterráneo inherentemente mestizo, cuyas culturas regionales las han conformado personas de diversos orígenes y fenotipos a lo largo de los siglos (Giuliani y Lombardi-Diop 2013; Guglielmo y Salerno 2003). Como una bofetada a la los niños y niñas nacidas en Italia, pero no italianas (la conocida como G2 o «segunda generación»), las salidas de tono racistas del Día de la Fertilidad distrajeran y, sin pretenderlo, dirigieron la atención hacia los derechos de la ciudadanía de quienes habían nacido en suelo italiano, como retrata el cartel de la G2 (Fig. 8.2).

La torpe campaña fue ampliamente atacada por recomendar a la gente que tuviera hijos sin tener trabajo (con una tasa de desempleo de hasta el 42 %) ni estructuras de asistencia so-



Fig. 8.2 «¿Queréis más hijos? Reconoced a los que ya tenéis. La ciudadanía no tiene edad. Llevamos 24 años esperando». Campaña por la ciudadanía *ius soli* de la segunda generación (G2) #reformcitizenshipnow. (Fuente: publicación viral de Facebook, consultada el 2 de septiembre de 2016)

cial. Además, la aparente falta de preocupación del Gobierno por el precario mercado laboral en el que profundas desigualdades estructurales frustran la posibilidad de una *sistemazione* [estabilidad] provocó indignación (Hu 2016; Iaccino 2016). Así, la juventud en Italia se unió contra las insultantes y risibles imágenes que retrataban la «forma correcta (blanca)» de hacer las cosas a la hora de tener hijos para la nación.

Compartir la indignación

Otro ejemplo de blanquitud normativa en Italia está detrás de los despliegues, sobre todo en Internet, de una rabia muy racista contra la población italiana negra y migrante. Es algo que se aprecia de manera muy clara en una serie de distorsiones manipuladoras que tuvieron lugar en agosto de 2017 de mano del periodista satírico Luca Bottura, que retuiteó una imagen de dos famosos estadounidenses negros, el actor Samuel L. Jackson y el jugador de baloncesto Earvin Magic Johnson, que estaban de vacaciones en Italia. Johnson había tuiteado una foto de los dos relajándose en el banco de un parque en Forte dei Marmi, en la Toscana, con varias bolsas de tiendas de lujo a sus pies (véase Fig. 8.3).

Afirmando que estaba llevando a cabo un experimento social, Bottura republicó la imagen y le añadió estereotipos sobre la población migrante africana en un pie de foto racista: «¡Ver-



Fig. 8.3 Tuit de Earvin Magic Johnson junto con Samuel L. Jackson en Forte dei Marmi, Toscana, 16 de agosto de 2017



Fig. 8.4 «¡Vergüenza! #resources #boldrini #salvini». Versión retuiteada por Bottura del tuit de Johnson, 19 de agosto de 2017.

güenza!», junto con los hashtags: «recursos, boldrini, salvini»¹²⁴ (véase Fig. 8.4).

Rápidamente los millonarios Jackson y Johnson quedaron codificados como migrantes con poco que aportar y mucho que llevarse de la economía italiana. Esta imagen se convirtió rápidamente en un meme que, equivocadamente, declaraba que ambos eran inmigrantes que se habían aprovechado de los 35 euros que les daba el Estado italiano y animaba a la ofendida audiencia a que lo compartiera si también le resultaba indignante. Como han señalado Huddy *et al.* (2007), la rabia es una fuerza que cohesiona los grupos y se puede desplegar para crear identidades colectivas. En este caso, se apelaba a quienes se indignaran al verlo a que se identificaran como «víctimas italianas» de una «invasión migrante» (Fig. 8.5).

El «experimento» de Bottura se basaba en trillados supuestos racistas sobre qué significa ser italiano, codificados a través del archivo visual de ciudadanía europea (Hall 1980; Meo 2018). También avivaba el pánico moral a que las personas migrantes estuvieran despilfarrando unos recursos que paga la población

124 Laura Boldrini era la presidenta de la Cámara de los Diputados y fue criticada por defender una apertura ante las personas refugiadas en Italia, mientras Matteo Salvini lideraba el partido xenófobo la Liga Norte [sic.], que promueve el odio hacia la población migrante.



Fig. 8.5 La publicación de Johnson fue modificada y retuiteada en forma de meme con este texto: «Los recursos de Boldrini en Forte dei Marmi. Compran en Prada con nuestros 35 €. ¡Compártelo si te parece indignante!». Twitter, 19 de agosto de 2017.

contribuyente italiana; de forma muy similar a «ese cliché que presenta el sur como una carga parasitaria que consume brutalmente la mayoría de los recursos que produce el norte» (Pugliese y Messina 2017).

El hecho de que fuese la Unión Europea quien otorgara los recursos a los países mediterráneos de recepción (el primer punto de contacto), como Grecia, Italia y España, para que administraran estas llegadas y que por lo tanto la financiación no procediera de las arcas italianas no se entendió bien. En la era de la posverdad (Harsin 2015), la desinformación mediática generada a través de los canales rizomáticos de Internet contribuyó al impacto que tuvo esta noticia falsa.

Compartido ampliamente en redes sociales e impulsado por sus algoritmos, el «mercado de verdad» (Harsin 2015) que generó este meme sirvió para reproducir el victimismo de la población blanca italiana a expensas de las personas migrantes africanas. Muy pocas personas reconocieron a los hombres del banco del parque como *celebrities* estadounidenses que estaban de vacaciones y, en cambio, se sumaron a la indignación al ver a migrantes africanos sonrientes «pasándolo en grande» a costa de los contribuyentes italianos (Oppenheim 2017). Esta falacia ya se venía alimentando en otros canales de los principales medios italianos, así como en las redes sociales del ultraderechista y líder de la Liga Matteo Salvini, que afirmó que «Los africanos no

pertenecen a Italia» [*L’Africa in Italia non ci sta*],¹²⁵ y que Italia corre el riesgo de ser colonizada por la población migrante.

El estatus y la riqueza de estas *celebrities* quedó invisibilizado ante los códigos raciales internalizados por quienes compartieron este tuit, que demostraron su incapacidad de imaginar a personas negras como algo más que migrantes pobres. Esta incapacidad es en parte un síntoma del «*whitewashing*» (o blanqueamiento) que hacen los medios italianos al informar de la realidad cotidiana del país, vinculando la migración africana a la criminalidad con demasiada frecuencia. También pone en evidencia las lagunas educativas que siguen desatendiendo la historia compartida del país italiano con África oriental, en beneficio de una identidad nacional esencialista.

«Los italianos primero, el trabajo primero»

Durante años los medios de comunicación sensacionalistas han preparado a la población italiana para criminalizar a las personas migrantes y culparlas de los problemas del país (Giustiniani 2003; Zinn 2011). La campaña electoral de 2018 de Salvini, líder de la Liga, se aprovechó de prejuicios habituales sobre la inmigración y su relación con los recursos públicos, a la vez que desplegaba la retórica populista de poner a los italianos y el «trabajo» primero. Cargada de tropos de limpieza étnica,¹²⁶ la campaña de Salvini planteaba un mensaje escalofriantemente simple: «deshacerse de ellos y cuidar de nosotros». El candidato prometió restaurar la dignidad de la población italiana blanca privada de derechos y esta, interpretando incorrectamente a la población migrante como una amenaza para el mercado laboral italiano, abrazó la marca política que proponía divisiones racializadas.

El discurso de odio de Salvini ha alimentado movimientos neofascistas italianos y ha avalado conductas racistas de extremismo violento de ultraderecha —incluidos ataques individuales y organizados— contra personas negras italianas y migrantes (Mayr 2018). Esto se hizo evidente cuando los agentes de ultrade-

125 La afirmación de Salvini tuvo lugar el 9 de enero de 2017 en el programa de televisión de Mediaset *Quinta colonna*, en el que recibió un aplauso, <https://www.youtube.com/watch?v=XRYkobChyMg> (consultado el 5 de diciembre de 2018).

126 Una de las promesas electorales de Salvini fue «limpiar las calles de Italia».

recha responsables de la avalancha de ataques violentos contra la población italiana negra en 2018 parecían generar simpatía, y no repulsa, entre figuras políticas clave de la Liga, que ahora [mientras se escribe este libro] gobierna el país.¹²⁷ Las fronteras de Italia están hoy más vigiladas que nunca por extremistas de ultraderecha. Sus proclamas fascistas y neonazis, que se multiplican en grafitis en espacios públicos, representan la punta del iceberg de la amenaza que suponen para la cohesión social y la seguridad nacional.¹²⁸

El «buen criterio» italiano

El ex primer ministro italiano de centro izquierda, Enrico Letta (2019), sugiere que la actual oleada de ataques a personas migrantes tiene su origen en las cifras sin precedentes de personas que llegan a Europa desde 2015. El manifiesto de Letta por la regeneración de una Italia progresista, titulado «*Ho imparato* [He aprendido]», defiende la necesidad de hablar con sensatez sobre la inmigración en el país, y de aceptarla:

[La reforma social progresista] solo se puede lograr con caras, ideas y brazos de personas que defiendan el buen criterio, a la manera italiana. Sí, «italiana» porque la persecución de personas inmigrantes en realidad no es italiana en absoluto. No tiene nada que ver con nuestra cultura y muy poco que ver con nuestra historia. (Letta 2019)

¿A qué clase de buen criterio italiano se refiere Letta? ¿Y qué podría querer decir al referirse a la persecución de migrantes como algo no-italiano? Se podría decir que el mito cultural de que el pueblo italiano es buena gente, que se explora en la obra del historiador Angelo Del Boca, *Italiani brava gente* (2005), está detrás de la apelación al buen criterio italiano que hace Letta. La

127 El asesinato en marzo de 2018 del vendedor senegalés Idy Diene en Ponte Vespucci en Florencia, el día después de las elecciones italianas, por ejemplo, fue descrito inicialmente por los medios como un «intento de suicidio equivocado». El asesino, Roberto Pirrone, dijo querer suicidarse por motivos económicos, pero disparó a Diene varias veces y no a otras personas blancas que pasaban, ni tampoco a sí mismo, por lo que fue penado con cárcel (Gostoli 2018). La prensa se compadeció de Pirrone por haber sufrido depresión, frustración e impotencia ante la falta de perspectivas laborales. Incluso a pesar de que Diene recibió seis disparos, en ningún momento se retrató la violencia como un acto de terrorismo, como seguramente habría pasado si el asesino hubiese sido una persona migrante (Gaye 2018).

128 Para un esperanzador contrarrelato puntual de esta represalia ultraderechista, véase el trabajo del artista gastronómico Cibo: https://video.vice.com/en_us/topic/cibo

última línea, en la que afirma que la persecución de migrantes tiene poco que ver con la historia italiana, reduce el pasado colonial del país al *molto poco* de un párrafo. ¿Cuánto efectivamente *ha aprendido* Letta, si consideramos su trabajo como representante de la clase dirigente de izquierdas del país? ¿Cómo podemos dar sentido entonces a la verdad incómoda de las historias de violencia colonial italiana, a los sujetos excoloniales no reconocidos, así como a su prole que vive en Italia, a menudo sin poder ser ciudadana? Dentro del excluyente régimen de ciudadanía italiano, ¿en qué medida las demandas de ciudadanía de quienes, por ejemplo, cargan con la herencia de excolonias italianas como Eritrea y Somalia, complican esta foto e impulsan una redefinición de la pertenencia nacional?

La siguiente sección explora estas cuestiones a partir del encuentro «Reimaginar la ciudadanía» celebrado en el Instituto Universitario Europeo en 2015, centrándose en las intervenciones de profesionales de la escritura y el cine. A continuación, a partir de una entrevista con una exparlamentaria del Partido Democrático, se analiza la propuesta de reforma de la ley de ciudadanía, aprobada en la cámara baja italiana en 2015, bloqueada después en el Senado por las miles de enmiendas introducidas por partidos de ultraderecha, y aparcada definitivamente en 2017 (Tintori 2018).

Reimaginar la ciudadanía: un encuentro entre la investigación, la escritura y la política

Debemos construir una nueva clase de ciudadanía.

Kaha Mohamed Aden 2015

Celebrada en abril de 2015 en el Instituto Universitario Europeo, el encuentro «Reimaginar la ciudadanía» se centró en investigar la ciudadanía y la identidad nacional en Italia hoy en día.¹²⁹ Reflexionando a partir del trabajo de Appadurai (inspirado en Anderson 1983), que teoriza «la imagen, lo imaginado y el imaginario» como conceptos clave inherentemente ligados a las comunidades, al desarrollo global y a la política (1990, 2013), el

129 Triandafyllidou, A. y V. Gerrand. Sesión especial del grupo de trabajo de migración: «Reimaginar la ciudadanía: un encuentro entre la investigación, la escritura y la política», <https://www.eui.eu/events/detail?eventid=111413>.

encuentro se enmarcó en el enfoque, fundamental para el autor de que la imaginación es una «práctica social» (1990).

Con especial atención a la implicación de la población migrante en Italia procedente de las excolonias, el encuentro ofreció una plataforma para que intelectuales italianas de origen somalí, como las de Cadigia Hassan, Antar Marincola y Kaha Mohamed Aden debatieran sobre sus escritos en torno a lo que significa ser una persona italiana con una herencia somalí. La presencia en particular de una política del Partido Democrático, que en ese momento estaba trabajando en la reforma de la ciudadanía en Italia, se pensó para provocar una reconsideración de la ciudadanía en Italia que pudiera provocar soluciones políticas. Tras la proyección de la obra del cineasta Fred Kuwornu, *18 Ius Soli*, la entonces parlamentaria Marilena Fabbri, Antonio Morone y la catedrática Anna Triandafyllidou debatieron la propuesta de reforma de la ciudadanía italiana.

A día de hoy existe un corpus significativo de trabajos académicos que analizan cómo quienes escriben desde la herencia de las excolonias italianas desafían las ideas de una identidad nacional italiana homogénea. En otras ocasiones he escrito sobre cómo las representaciones de la pertenencia y la identidad que plantean las voces italosomalíes en particular reconfiguran la comprensión de la historia italiana (véase Gerrand 2008, 2016a); en esta sección me centro brevemente en las intervenciones de quienes escriben y hacen cine. A continuación, voy más al detalle con una entrevista en profundidad a la parlamentaria Marilena Fabbri en la que se explora de forma crítica la propuesta de reforma de la ley de ciudadanía italiana. Hago todo esto a la luz de las reflexiones de Morone, útiles para comprender la relación de la actual ley *ius sanguinis* y las divisiones llevadas a cabo durante el periodo colonial italiano.

Kaha Mohamed Aden y su comprensión del «en-medio»

En el seminario que tuvo lugar en Nápoles, las memorias de Kaha Mohamed Aden, *Fra-intendimenti* (Entre-entendimientos) se describieron como un «acto de ciudadanía» (Aden 2010; 2011). El trabajo de Aden destaca el esfuerzo cotidiano que las mujeres migrantes racializadas aún tienen que realizar para pertene-

cer a Italia en calidad de italianas. Por ejemplo, el libro de Aden explora algunas de las formas en las que ella sigue siendo considerada extranjera en su ciudad natal, Pavía, a pesar de que vive allí desde hace mucho tiempo y de su fluidez en lengua italiana (pues incluso habla con acento regional). Como mujer somalí en el norte de Italia, la cuestión ordinaria de la pertenencia puede resultar una terrible experiencia que exige esfuerzos constantes y agotadores. Cuando no la confunden con una prostituta, la identidad de Aden se suele ver sometida a interrogatorios o controles. Aden también ha sido el blanco de consejos feministas bienintencionados (Carroli y Gerrand 2012; Gerrand 2016a).

En el encuentro «Reimaginar la ciudadanía», Aden empezó su discurso mencionando el reciente ahogamiento en el Mediterráneo de una cifra sin precedente de personas que intentaban llegar a Europa. Era el inicio de lo que pronto recibiría la problemática denominación de «crisis migratoria» (De Genova 2018). A Aden no se le ocurría ningún tema más importante para el debate que las personas inocentes ahogadas en el mar y la cruel indiferencia de los sistemas de fronteras fortificadas que han hecho que personas con unos pasaportes («equivocados») (Scego 2016, 2019) emprendan peligrosos viajes en barco en lugar de coger, por ejemplo, un vuelo de bajo coste hasta Europa. Hacia el final del encuentro, le pedí a Aden que comentara su libro en relación con la posibilidad de reimaginar la ciudadanía en Italia.¹³⁰

VG: ¿Cómo elegiste este título? ¿Qué representa?

KA: Quería recalcar la cuestión de la responsabilidad porque la gente puede entenderse o no entenderse entre sí. En mis historias hay personas que por razones complejas no logran entenderse entre sí, no solo por una falta de capacidad o de recursos. Normalmente la explicación que se da es la ignorancia. Yo sugiero que hay algo más, que podríamos denominar la voluntad de avanzar hacia la otra persona. En realidad, avanzar hacia la otra persona significa hallar un espacio de encuentro que es ese guion que se coloca en medio, ¿eso que quienes habláis inglés llamáis «in-between», no?

El «en-medio» es este lugar, un lugar en el que las personas se encuentran, se escuchan y construyen una nueva ciudadanía. Es así porque, según aprendí en Somalia, la cuestión de la ciudadanía no existe en ningún sentido trascendente, ni siquiera la ciudadanía por sangre. Porque

130 Asha Sabrie grabó la entrevista.

yo formaba parte de una comunidad cuando existía el estado somalí y también había una dictadura. Cuando la dictadura fue derrocada, hubo un regreso a los clanes que están ligados al linaje patriarcal y por lo tanto a la sangre. Entonces vi que no formaba parte de aquello ligado a la sangre. Y luego, cuando estalló la guerra, yo ya estaba en Italia. Mi problema entonces fue que no pude acceder a la ciudadanía italiana, ya que la ciudadanía italiana está vinculada a los lazos de sangre, *ius sanguinis*, que es por lo que estamos hablando hoy aquí.

Mi tesis era y sigue siendo que, a través de un gran esfuerzo de voluntad y del trabajo de la escucha recíproca, debemos construir una nueva clase de ciudadanía. Pero primero, debemos comprender que en realidad no la tenemos y que realmente la deseamos. Hay un relato en el que digo que me gustaría mirar por un balcón, empezar a construir un hogar con un balcón suspendido sobre el océano Índico, hecho de relatos y escucha recíproca, y escuchar las historias y el yodo. Debemos trabajar en esta dirección y es posible porque la humanidad lo ha hecho miles de veces antes. También ha habido miles de veces en las que no lo ha conseguido, pero se puede lograr, ¿por qué no? (Entrevista con Gerrand y Sabrie 2015)

Aden destaca el papel crucial de la escucha y la interacción para romper las estructuras y los prejuicios racistas que están detrás de las leyes de ciudadanía italianas. Gravitar hacia un espacio que no está ni aquí ni allí, sino quizás aquí y allí, permite reconfigurar una identidad y realizar un cambio hacia la apreciación de las complejidades compartidas. El espacio de «en medio», significado por el guion y ampliamente analizado por la investigación en torno a la identidad, es una parte fundamental de cómo los humanos encuentran formas para coexistir en su diversidad. La intervención de Kaha en este encuentro reafirma la importancia de este entendimiento y su relevancia actual para comprender cómo imaginar el futuro; el futuro que necesitamos para una existencia agradable que vaya más allá de la racialización, la colonización y el nativismo.

«La bambina salvata dal coccodrillo» de Cadigia Hassan

Cadigia Hassan, escritora, periodista y fundadora de la Red de mujeres migrantes de Padua, analizó su experiencia de crecer como negra en Italia. Me envió una copia de su cuento «*La bambina salvata dal coccodrillo*», que narra un cuento popular de inspiración somalí que se desarrolla entre los escenarios de Somalia y las colinas Eugeneas de la región del Véneto (Hassan

2013). El cocodrilo del cuento se hace amigo de la niña protagonista, y se convierte en su apoyo espiritual que la conecta con su herencia somalí. La actitud optimista de Hassan ante sus múltiples filiaciones y la ausencia de contradicciones entre ellas, contrastó con la de otros ponentes que hicieron hincapié en el peso de sus luchas.

La ilustración que hace Hassan de su identidad, vivida de forma dinámica tanto en Italia como en Somalia, revela la crianza cotidiana y la continuidad de las culturas somalí e italiana en la vida en Italia de esta niña. En el título del cuento, que adelanta la escena en que el cocodrilo salva a la niña, podemos encontrar una metáfora sobre la herencia somalí de la pequeña, que la libera y le permite sentirse orgullosa de su identidad mestiza.

18 *Ius Soli* de Fred Kuwornu

A través de una serie de entrevistas con los adultos jóvenes nacidos en Italia, el convincente documental de Kuwornu hace hincapié en las dramáticas limitaciones impuestas sobre las vidas de la juventud que vive en Italia pero tiene orígenes extranjeros.¹³¹ La injusticia está clara; la solución, también. ¿Qué impide la reforma de la ley de ciudadanía? Esta juventud, con unas circunstancias muy distintas entre sí, habla con acento italiano de distintas regiones y a la vez encarnan sus lugares de nacimiento. Por la implicación de los protagonistas, y por su montaje de primeros planos, el documental subraya su pertenencia cotidiana y ordinaria a las comunidades regionales italianas. Esta cotidianidad sirve para poner en duda las leyes de ciudadanía vigentes y para recalcar cómo y por qué, no solo están anticuadas, sino que además resultan punitivas. Estos jóvenes, como enfatiza el documental, tienen el mismo derecho a un futuro en suelo italiano que otras personas italianas (Kuwornu et al. 2012; Leal Riesco 2013).

En el documental Kuwornu destaca la historia de Giorgio Marincola. La cuestión que plantea el autor en su obra es cómo puede Italia ignorar su historia partisana, en la que el papel del guerrillero italo-somalí Giorgio Marincola fue fundamental. Dado

131 Para un análisis incisivo del documental de Kuwornu, véase el capítulo final del monográfico de Teresa Fiore de 2017, *Pre-Occupied Spaces: Remapping Italy's Transnational Migrations and Colonial Legacies*.

que esta es también la temática del libro de Antar Marincola y Wu Ming, *Timira*, la intervención de aquel en el encuentro «Reimaginar la ciudadanía» conectó profundamente el documental con su legado familiar. En concreto, la presentación que hizo Antar de su libro arrojó luz sobre los complejos lazos coloniales con Somalia, constitutivos de Italia.

***Timira* de Antar Mohamed Marincola**

Timira: Romanzo Meticcio (una novela mestiza) cuenta la historia de la familia Marincola a través de los ojos de su protagonista italiana negra, Isabella Marincola (o Timira, en Somalia), cuyo hijo coescribe el libro con Wu Ming (Wu Ming y Mohamed Marincola 2012). Nacida de un oficial italiano y una madre somalí, igual que a tantas niñas consideradas *métisse* que crecieron en la Somalia colonial (Morone 2018), a Isabella la mandaron a vivir a Italia con su hermano, Giorgio.

Era habitual enviar a niños y niñas italosomalíes a vivir en Italia, sobre todo en 1960, cuando acabaron los diez años de fideicomiso italiano sobre el pueblo somalí y Somalia obtuvo su independencia. Como apunta Morone, en aquel momento, la población italosomalí estaba excluida de la sociedad somalí, pues se había formado en instituciones cristianas de gestión italiana. Las leyes de ciudadanía de tipo *ius sanguinis* introducidas en 1963 estipulaban que para ser somalí, había que tener un padre somalí. Esto dejó sin Estado a esta generación de niñas y niños, que no tuvieron más elección que migrar a Italia y solicitar la ciudadanía italiana (Morone 2018).

Una vez en Italia, en lugar de ser aceptadas como italianas negras, las personas italosomalíes se enfrentaron una vez más a la marginación, en esta ocasión en forma de discriminación y racismo por su color de piel. A pesar de su recién obtenida ciudadanía italiana, muchas fueron tratadas como ciudadanas de segunda clase (Morone 2018). Además, al abandonar Somalia, muchos de estos niños y niñas perdían la relación con sus madres somalíes, que quedaron atrás cuando les arrancaron por la fuerza a sus criaturas, como le pasó a Isabella Marincola.

Timira incluye la historia del partisano italosomalí Giorgio Marincola, que luchó en el movimiento de resistencia italiano

contra el fascismo. Como figura central de la historia italiana, con orígenes en Italia y en Somalia, Marincola expone los complejos lazos de Italia con Somalia, abriendo una ventana crítica a sus historias hasta ahora ignoradas y silenciadas, y restaurando así la centralidad del Cuerno de África en la identidad italiana.

La intervención del historiador Antonio Morone enmarcó la reticencia a reconocer a los niños y niñas nacidos en Italia en la dificultad de hacerse cargo de las genealogías italianas coloniales racializadas. La investigación de Morone aborda la compleja historia de la población somalí *meticci* y su trayecto desde Somalia hasta Italia (2015, 2018). Durante el encuentro «Reimaginar la ciudadanía» Morone analizó el polifacético legado colonial y las raíces racistas de la ciudadanía italiana contemporánea.

Lo que queda claro tras este encuentro es en qué medida la ley de ciudadanía en Italia se ha negado a comprometerse del todo con las complejidades y las realidades del legado colonial italiano. En la siguiente sección, una entrevista en profundidad con Marilena Fabbri, aclara la postura del Gobierno ante la reforma de la ley de ciudadanía. Aunque alberga muy buenas intenciones, la perspectiva gubernamental ignora la genealogía particular de las personas descendientes de África oriental en Italia y su potencial para impulsar una identidad italiana reimaginada oficialmente con el fin de reformar con éxito las formas italianas de ciudadanía.

La exparlamentaria Marilena Fabbri sobre la reforma de la ley italiana de ciudadanía: una perspectiva gubernamental

Italia se convirtió en una cuna de culturas porque... era un punto de encuentro entre pueblos que se juntaron, a veces de forma violenta, y se contaminaron entre sí. La noción de una «raza italiana» es completamente ahistórica, anacrónica y carece de fundamento. No hay ningún lugar en Italia que pueda reclamar pureza [racial] de ninguna clase. Esa es la fortaleza de Italia. (Entrevista con Marilena Fabbri 2019)

En realidad la ley propuesta era un término medio; sobre la mesa no había ningún *ius soli* incondicional. Fabbri intervino en nuestro taller para hablar sobre estas propuestas de reforma. Tres años después, la entrevisté para saber por qué falló la reforma. Como se trataba de una mediación entre varios intereses en juego, la propuesta de reformar la ley de ciudadanía italiana del *ius sanguinis* al *ius soli* intentó *llegar a un equilibrio* entre quie-

nes aspiraban a simplificar las leyes para reconocer el derecho a la ciudadanía, por un lado; y quienes cuestionaban y temían el reconocimiento de este derecho, por otro. La coalición de centro izquierda no perseguía el *ius soli*, sino un *ius soli moderato* y un *ius culturae*. Fabbri lo sigue considerando un término medio excelente.¹³²

Fabbri, que ahora [mientras se escribe este libro] trabaja para la región Emilia-Romaña, donde nos encontramos, habló de la increíble oportunidad que tuvo al poder trabajar en esta reforma de la ley de ciudadanía, reforma en la que «creía realmente» y con la que estaba profundamente comprometida. Fabbri explicó algunas de las muy sofisticadas medidas que lograron las propuestas, los detalles concretos en que se traducirían para respetar tanto los derechos de los futuros ciudadanos italianos y como los temores de algunos otros.

El trabajo que hicimos fue una batalla política increíblemente importante y la emprendimos con la mayor atención al detalle. Me leí todas las propuestas de reforma de la ley de ciudadanía que se presentaron. Había 25 propuestas registradas, incluida una de una iniciativa popular. Casi todas, menos una,¹³³ eran propuestas que abrían la legislación. Proponían mejorar la ley 192 simplificando el proceso de adquisición de ciudadanía. (Entrevista con Fabbri 2019)

Algunas de las consideraciones fundamentales que se incluyeron en la propuesta de reforma eran: ampliar el marco temporal (de uno a dos años) para que quienes alcanzaran la mayoría de edad pudieran solicitar la ciudadanía, modificar el requisito de demostrar residencia continuada en Italia y permitir que los niños y niñas que llegaran a Italia antes de cumplir 11 años adquirieran la ciudadanía italiana tras completar un ciclo (cinco años) académico (*ius soli temperato*).¹³⁴ Las propuestas estaban diseñadas para enmendar la legislación 192, número 90 de 1992, para personas adultas y menores. El compromiso que se alcanzó pretendía modificar la ley solo para menores, hijos e hijas de inmigrantes de primera generación.

Este fue el primer compromiso porque los partidos de centro derecha no quisieron que el Gobierno modificara la ley

132 Entrevista con Marilena Fabbri, 18 de febrero de 2019.

133 Entrevista con Fabbri 2019.

134 Entrevista con Fabbri 2019.

para las personas adultas. Para la derecha seguía siendo una cuestión de «naturalización» de personas extranjeras llegadas a Italia, sobre todo aquellas de fuera de Europa, que debían esperar al menos diez años para poder optar a la ciudadanía italiana. Sin embargo, muchas de estas personas llevaban más de diez años viviendo en Italia, pero no podían optar al proceso ya que la continuidad de su residencia se había visto interrumpida; interrupciones como perder un trabajo implican que el contador se ponga a cero.

Aunque en realidad, las propuestas no solo se ocupaban de personas nacidas en Italia. También se aplicaban a cualquiera que hubiera llegado a Italia antes de su décimo cumpleaños y que tuviera residencia permanente en el país. Por lo tanto no se limitaba a los y las menores, sino que también incluía a las personas adultas que hubieran llegado a Italia antes de cumplir diez años y que hubieran crecido en el país. Había aproximadamente un millón de potenciales menores que podrían haberse beneficiado de la ley; no al mismo tiempo, como sostuvo parte de la derecha erróneamente, sino una vez que se hubieran cumplido unos criterios concretos.

La disposición *ius culturae*

Le pregunté a Fabbri por la disposición *ius culturae* de la ley. Esta disposición se dirigía a toda la población menor nacida en Italia, incluso si sus progenitores no tenían un permiso de larga estancia para personas extranjeras, pero sí hubieran trabajado, estudiado o contaran con un permiso humanitario. En estos casos, hijos e hijas de personas extranjeras «regulares» o menores llegadas a Italia antes de cumplir diez años que hubieran asistido a colegios italianos durante al menos cinco años podían optar a la reforma. No era necesario ningún certificado escolar con calificaciones, solo un certificado de asistencia de la educación primaria que demostrara haber completado con éxito el ciclo educativo hasta quinto curso, momento en que el alumno pasa a la educación secundaria.¹³⁵

135 También resultaba suficiente haber completado, por ejemplo, dos años de educación primaria y tres de secundaria. Siempre que la enseñanza hubiera comenzado antes de que el o la menor cumpliera los 11 años, habría sido posible solicitar la ciudadanía.

Transcurridos cinco años de asistencia escolar, el Gobierno solo tendría en cuenta si el ciclo educativo se había completado. Fabbri enfatizó la decisión de su partido de no vincular la posibilidad de adquirir la ciudadanía a las calificaciones obtenidas. Cuestión que provocó un acalorado debate entre el centro izquierda, partidario de este planteamiento, y el centro derecha, que defendía que las calificaciones debían tenerse en cuenta. Fabbri y su equipo intentaron evitar una situación en la que Italia solo aceptara a los y las mejores de la clase como nueva ciudadanía, cosa que habría presionado al profesorado a la hora de evaluar de forma distinta a aquellos alumnos y alumnas que no fueran ciudadanos/as; sobre todo en el caso de que su desempeño no fuera bueno, pero el profesorado no quisiera negarles su derecho a la ciudadanía italiana. Fabbri reconoció que una situación así habría creado problemas y dinámicas que resultaban inapropiadas para el sistema educativo. Por ello, se propuso el criterio de la asistencia en lugar del rendimiento para la adquisición de la ciudadanía (entrevista con Fabbri 2019). La asistencia a la escuela, afirma Fabbri, es lo que conduce a la «aculturación y la integración».

El requisito de asistencia escolar iba a extenderse a las personas adultas que hubieran llegado a Italia antes de los diez años, siempre que no hubieran tenido problemas con la justicia italiana ni hubieran supuesto un riesgo de seguridad para el Estado. A esta población adulta se le habría invitado a solicitar la ciudadanía italiana. El discurso de la educación como agente para la inclusión social atraviesa la argumentación de Fabbri sobre las propuestas de reforma. La integración era un elemento clave tras la decisión de tomar los diez años como límite de edad. (Cualquier menor que llegue a Italia antes de los diez años, debe asistir a la escuela hasta, al menos, los 16). Durante este periodo, el o la menor participa de al menos cinco años de integración escolar.

***lus soli temperato* la ciudadanía como una inversión**

La educación es una inversión pública onerosa. Italia invierte unos fondos en educar a esta juventud. Así que resulta completamente miope y despilfarrador, sin entrar a valorar otras cuestiones, pensar en no animar a esta juventud, formada por el sistema italiano a permanecer en Italia.

Esta población joven se ha formado y preparado para trabajar en Italia y cuenta con los recursos para contribuir al desarrollo de nuestro país.

Entrevista con Fabbri 2019

La inversión económica era, por tanto, otro elemento fundamental de los planteamientos del Partido Democrático en sus propuestas de modificación de la ciudadanía. El Estado italiano ya realiza una inversión muy significativa en la formación de esta juventud. Resultaría una torpeza por nuestra parte, invertir en definir los futuros de estas personas y luego obligarlas a abandonar el país para buscar trabajo fuera. Con independencia de que sus progenitores sean personas extranjeras o no, insiste Fabbri, la realidad es que este alumnado crece y se forma el Estado italiano. Por este motivo, las propuestas de reforma incluyen el reconocimiento de personas adultas que hayan sido formadas íntegramente en el sistema italiano, algunas con titulación universitaria.

Consideraciones demográficas

A través del Istat,¹³⁶ hemos verificado que 140 000 personas jóvenes cumplen los requisitos de haber nacido o crecido en Italia. Este colectivo podría beneficiarse del criterio *ius culturae*. El 95 % de este grupo tiene entre 20 y 45 años, la edad más productiva de la vida, tanto en términos laborales como reproductivos. Se trata además de un grupo con una formación elevada. Gran parte de él cuenta con titulación universitaria, lo que desafía el concepto erróneo de que la población migrante tiene pocos estudios.

Entrevista con Fabbri 2019

Otro argumento fundamental era el declive de la tasa de natalidad en el país. El Partido Democrático consideraba que esta futura ciudadanía italiana era fundamental para la estabilidad y el crecimiento demográfico nacional. Había una justificación clara para conservar en el país a una población adulta bien formada de entre 20 y 45 años: por su capacidad para hacer crecer la economía italiana y para contribuir a su demografía.

Apoyo público de la reforma de la ley de ciudadanía

Creo que fue un robo... una mayoría de la población ciudadana le robó [su derecho a la ciudadanía] a una minoría. Y esta negación se basó en el

136 Instituto Nacional de Estadística Italiano 2017.

miedo que producen e instrumentalizan las políticas de cierre. Implicaba una idea de que dar derechos a una parte eliminaba los derechos de otra.

Entrevista con Fabbri 2019

Le pregunté a Fabbri por 2012, cuando Giorgio Napolitano afirmó que era un disparate no considerar como ciudadanía italiana a los hijos e hijas de la población inmigrante. En aquel momento, el Istat había registrado un consenso público de que era el momento de reformar la legislación sobre ciudadanía italiana. Fabbri explicó que la ley comenzó como una iniciativa popular respaldada por 250 000 personas italianas. Quienes firmaron procedían de todas partes de Italia, incluso había un grupo de asociaciones como «Yo también soy Italia», y otras ligadas a la iglesia católica, defensora activa de las reformas (Tintori 2018; Zinn 2011). Estas enmiendas no traerían tensiones religiosas a Italia, como había argumentado la ultraderecha.

Según Fabbri, la ultraderecha ha entendido mal la identidad, como un juego de suma cero, y ha insistido en la noción de pérdida de identidad. A pesar de que la población musulmana italiana representa aproximadamente el 1,5 % del total, esta idea de pérdida de identidad se subrayaba sobre todo en debates en torno al Islam, que según la ultraderecha supone una colonización del país en virtud de las constantes e interesadas interpretaciones incorrectas que hace de esta religión. (Entrevista con Fabbri 2019). Fabbri estaba sorprendida ante el temor de que un país de casi 60 millones de personas se fuera a ver superado o «contaminado» por un 1,5 % de su población.

¿Más competencia?

Además, la ultraderecha capitalizó la idea de una mayor competencia como una amenaza para los recursos económicos de Italia. En un momento de crisis económica, la derecha logró utilizar la idea de que facilitar la obtención de la ciudadanía pondría en desventaja a las personas ya italianas, pues aumentaría el número de gente con acceso a servicios y puestos de trabajo. Esto ignoraba el hecho de que, con independencia de que la población residente extranjera sea ciudadana de Italia o no, tiene derecho en cualquier caso a trabajar y a hacer uso de

servicios públicos como la educación, los hospitales y la vivienda (Zinn 2011).

Como confirmó Fabbri: «Los derechos económicos se reconocen antes que la ciudadanía. El acceso a la educación, a la sanidad, a la vivienda pública y al trabajo es independiente de la ciudadanía» (entrevista con Fabbri 2019). No obstante, a pesar de que la obtención de ciudadanía italiana supondría una mínima diferencia en la asignación de recursos en el país, la ultraderecha logró distorsionar esta cuestión para obtener rédito político en un momento de recesión económica.

***lus soli*: Hacia la inclusión social**

¿Qué habrían logrado las modificaciones de la ley 192? Habrían mejorado la integración y el sentido de pertenencia de estas personas.

Entrevista con Fabbri 2019

Fabbri considera que es importante garantizar que quienes nacen en Italia puedan adquirir la ciudadanía antes de acceder a la educación secundaria:

Puede que no sea importante si un o una menor tiene ciudadanía italiana o no en la infancia y durante los primeros años de estudios, pero cuando la identidad de esa persona joven empieza a formarse al llegar a la adolescencia, se convierte en algo crucial. Ese es el momento en que el o la menor empieza a hacer preguntas y experimenta las diferencias y la discriminación. (Entrevista con Fabbri 2019)

Fabbri cree que Italia asume un riesgo al no invertir en las personas que darán forma al futuro del país:

Esta juventud vive y respira multiculturalismo. Ya son mediadores culturales y comerciales, son los puentes que conectan con sus países de origen porque son fuentes de cultura híbrida: la de sus progenitores y la cultura en la que han crecido. Sin duda, son puentes. (Entrevista con Fabbri 2019)

En lugar de apreciar el potencial de esta joven generación y la riqueza cultural que aportan, Fabbri lamenta el hecho de que esta generación siga experimentando una exclusión social. No solo es torpe, sino injusto. Fabbri afirma que Italia es lo que es gracias a sus «contaminaciones» etnoculturales: La riqueza polifacética que tiene Italia a nivel arquitectónico, culinario, paisajístico y de innovación en la moda, bajo su punto de vista, debe

ponerse en valor y aprovecharse, como se ha hecho en el pasado, para hacer que Italia sea competitiva de nuevo, a pesar de su pequeña presencia a escala global.

Resulta interesante que el discurso de Fabbri sobre la «contaminación» mediterránea no abordara de forma explícita la expansión colonial italiana en el Cuerno de África, lo que sugiere que incluso entre las fuerzas más progresistas del Gobierno, es habitual reconocer la génesis de Italia desde la «contaminación», pero su historia relativamente reciente de expansión colonial rara vez aparece en las descripciones de esta contaminación.

Debe tenerse en cuenta que no se ofreció ninguna distinción especial a las personas migrantes de las excolonias italianas en las propuestas de reforma de ciudadanía *ius soli temperato*. A pesar de la larga historia compartida de Italia con países del Cuerno de África como Etiopía, Eritrea y Somalia, donde aún se puede apreciar la herencia italiana en una serie de costumbres y prácticas culturales y lingüísticas, no se hizo ninguna distinción entre grupos migrantes al entender la futura capacidad de «integración» de esta población migrante y su descendencia. Esta ausencia de distinción podría considerarse otro síntoma de la falta de reconocimiento oficial de un legado del pasado colonial italiano, una laguna que sigue definiendo a las instituciones políticas y educativas del país.

¿Ha contribuido esta omisión al éxito de la coalición de fuerzas de ultraderecha en el Parlamento? Aunque los discursos no tienen por qué ser mutuamente excluyentes, la retórica de la contaminación podría oscurecer más de lo que ilustra al entender las dinámicas concretas asociadas a los complejos y perdurables lazos coloniales de la nación. La omisión de la historia colonial italiana que se da en este planteamiento llama la atención una vez más sobre la importancia de reivindicar el Mediterráneo negro.

Hoy en día es más probable que logremos un consenso en contra de reformar la ley de ciudadanía italiana entre la población nacional. El sistema vigente sigue generando irregularidades, castigando a las personas en lugar de ayudarlas a lograr la estabilidad. Muy similar al trato que recibió en Somalia la población considerada *meticci*: segregada de las costumbres de su país natal y dejada a merced de las instituciones misioneras

italianas, que condujeron a gran parte de ella a la pobreza y la prostitución (Morone 2018). Las leyes italianas de ciudadanía e inmigración tienden a subyugar a la población migrante, en lugar de brindarle la plataforma que le permita una movilidad ascendente y le conceda toda clase de derechos.

Romper el actual círculo vicioso

De acuerdo con la legislación actual, puesta en marcha bajo las enmiendas Bossi-Fini de 2002 que generaron irregularidades, es habitual que las familias migrantes se encuentren en un círculo vicioso: sin un contrato de trabajo en regla, una familia no puede optar a un permiso de extranjería. Sin un permiso de extranjería, también es imposible conseguir un contrato de trabajo en regla. Este estado de cosas parece estar diseñado para castigar a la población migrante y a su prole:

La crisis económica sitúa a las familias migrantes en una doble encrucijada, porque las arroja a una situación irregular. ¿Qué pasa con los niños y niñas en estas familias? Si la familia pierde su permiso de estancia al mismo tiempo que pierde su contrato de trabajo, perderá su derecho a residir en Italia, porque sin un permiso de estancia nadie se puede inscribir en el Registro. Esto significa que la continuidad de la residencia se interrumpe. Por lo que incluso si el o la menor sabe que siempre ha vivido en Italia, ha asistido a la escuela y tiene 18 años, si tiene la mala suerte de formar parte de una familia que durante ese tiempo se ha visto atrapada en esta situación, ese o esa menor no podrá demostrar la continuidad de su residencia. Cuando esto pasa, el o la menor recibe el mismo trato que cualquier otra persona migrante que pueda haber llegado a suelo italiano hace seis meses. (Entrevista con Fabbri 2019)

La exministra de integración, Cécile Kyenge, impulsó al Partido Democrático para que resolviera este problema de residencia permitiendo que la población migrante demostrara la residencia continuada de distintas formas —por ejemplo, con la asistencia al colegio, a la universidad o con la obtención de una titulación—, en lugar de tener que depender de la residencia legal. Esto significaba que la prueba de residencia de la población menor dejaría de depender de la situación laboral de sus progenitores.

Íbamos a ampliar la ventana temporal para que a los 18 años la juventud nacida en Italia de progenitores migrantes pudiera solicitar la ciudadanía en un plazo de dos años. Ofrecíamos un margen temporal ligeramente mayor en el que tomar la decisión. También proponíamos modificar las normas en torno a la continuidad de la residencia. Para poder optar a la ciudadanía a los 18 años, una persona debe haber vivido de forma ininterrumpida en suelo italiano desde su nacimiento. Hay muchas familias que viven en Italia desde hace 20 ó 30 años que se han visto afectadas por la recesión económica y han perdido sus puestos de trabajo sin haber logrado encontrar otro en los dos años siguientes a la pérdida. Si una persona migrante pierde su trabajo y al mismo tiempo caduca su permiso de estancia, tienen un año para encontrar trabajo. Si, pasado ese año, no encontrara un empleo, no puede solicitar otro permiso de estancia. Sin embargo, sin un permiso de estancia es imposible encontrar un trabajo. Sin trabajo no hay permiso de estancia. Es un requisito absurdo que genera situaciones de irregularidad y no permite que alguien que tenía un trabajo estable, pero lo ha perdido, regrese al trabajo estable. (Entrevista con Fabbri 2019)

Así, se generarías nuevas posibilidades para las personas adultas que se encuentran en esa situación precaria, pues tendrían la posibilidad de demostrar de distintas formas que han residido de manera continuada, también periodos anteriores de residencia legal en Italia en esas circunstancias de círculo vicioso. Fabbri ponía el ejemplo de una familia que podía haber llegado a Italia de forma regular, pero que hubiera residido en casas de amistades o de su empleador, ya que no tenían un hogar. Estas personas trabajadoras se encontrarían en esta circunstancia durante algunos años: esos años no habrían contado para su residencia en Italia. Cuando la situación de la familia mejorara y encontraran su propia casa, podrían obtener el permiso de residencia y se consideraría que residen legalmente en Italia.

En el actual sistema jurídico, la residencia no recoge los años previos en los que se haya vivido en Italia; solo se formaliza a partir del momento en el que una familia se inscribe en el Registro. Si una familia se muda a otra ciudad y no se inscribe en el Registro de esa ciudad, de nuevo perdería la continuidad de su residencia, ya que no estaría ligada a la residencia anterior y la familia se registraría como recién llegada. Las enmiendas propuestas habrían contabilizado la residencia desde la primera emisión del permiso de estancia y habrían recuperado automá-

ticamente permisos de estancia anteriores, además de permitir otras formas de demostración válida, como la tarjeta sanitaria o una prueba de escolarización.

Fabrizio cree que es improbable que la actual situación política permita que se reabra este debate, sobre todo no antes de las elecciones europeas de mayo de 2019.

Si Europa aborda la cuestión de la inmigración con seriedad y de forma correcta, creo que se reabrirá la posibilidad de debatir de nuevo sobre la ciudadanía de manera razonable y racional. Sería incluso mejor si hubiera un debate a nivel europeo. Cuando fue ministra, Cécile Kyenge intentó abrir un debate sobre la ciudadanía europea; para identificar una serie de elementos que eran comunes a nivel europeo, porque la realidad es que la ciudadanía de una nación europea es la puerta de acceso al pasaporte europeo. Esto puede ser un asunto delicado, porque, como hemos visto, la adquisición de la ciudadanía es un tema sensible. (Entrevista con Fabrizio 2019)

Conclusión

Este capítulo se basa en un encuentro que tuvo lugar en el Instituto Universitario Europeo en abril de 2015 que pretendía reimaginar la ciudadanía en Italia a través del diálogo entre la intelectualidad, la investigación y la política italiana negra. Para comprender mejor la relación entre ciudadanía e identidad nacional, he analizado una serie de imágenes recientes que caracterizan los puntos de vista exclusivistas y habitualmente racistas sobre quién puede ser italiano hoy en día. Defiendo que esos puntos de vista sientan las bases para la creciente relevancia que adquieren el supremacismo blanco, el neofascismo y el extremismo violento de ultraderecha en el país.

La segunda parte del capítulo revisa el encuentro «Reimaginar la ciudadanía» en el que se debatió cómo las leyes de ciudadanía italiana han condicionado las vidas de las personas negras italianas y migrantes en el país y en sus colonias. Una entrevista con la exparlamentaria del Partido Democrático que supuso una pieza fundamental en el diseño de la reforma de la ciudadanía y que participó en el encuentro aclara las propuestas y los obstáculos para reformar la ley de ciudadanía italiana del *ius sanguinis* al *ius soli*.

La falta de consideración que se dio en estas propuestas a los hijos e hijas de sujetos excoloniales sugiere hasta qué punto aún no hay un reconocimiento común del pasado compartido de Italia con Eritrea y Somalia en particular. Por lo tanto, la población africana y musulmana sigue siendo considerada como «ajena» en Italia, en lugar de ser parte de una relación e interacción duraderas como vecinos con proximidad en lo cultural y en lo lingüístico (Gerrand 2008).

Puede que las futuras propuestas de cambio de la ley de 1992 incorporen estas historias compartidas. Podrían aprovechar algunas de las circunstancias que revelan los aspectos culturales que comparten Italia y los países del África oriental que colonizó, y así reconocer que lo que significa ser una persona italiana hoy en día también tiene sus raíces en el Cuerno de África. Quienes proceden del Cuerno no son de «fuera», son personas que están culturalmente dentro desde hace mucho tiempo. Las futuras reformas de la ciudadanía italiana deberían incorporar un reconocimiento amplio de la condición de pertenencia de estas personas; no solo por el tiempo pasado en suelo italiano y en escuelas italianas, sino también en las instituciones del país, por ejemplo, aquellas de Somalia que produjeron toda una generación de hablantes de un perfecto italiano estándar. Quienes han pasado tiempo en suelo italiano, en colegios italianos o en sus instituciones desempeñan un papel en la historia italiana que problematiza las reducciones simplistas de la identidad italiana a la consanguinidad o la etnicidad. La visibilidad que otorgaría este tipo de reconocimiento haría mucho más que privilegiar el reconocimiento de los sujetos excoloniales en suelo italiano. Representar a estas personas como protagonistas culturales serviría para reforzar la pertenencia de toda la población negra italiana y migrante que es inherente, y no ajena, a la identidad italiana y mediterránea.

Vivian Gerrand

9

POBLACIÓN ITALIANA *HABESHA*: EL MEDITERRÁNEO NEGRO Y LA CONDICIÓN DE SEGUNDA-GENERACIÓN

Introducción

En octubre de 2013, tras el naufragio de Lampedusa, un grupo de personas milanesas de origen etíope y eritreo organizaron una marcha conmemorativa por las 368 víctimas. La movilización fue el primer paso de un proceso más amplio de organización en el contexto milanés en torno a las migraciones forzadas que tuvieron lugar entre 2013 y 2015. Durante esta primera parte de la llamada «crisis de los refugiados»,¹³⁷ cientos de demandantes de asilo de origen etíope y eritreo llegaban cada día a Milán. Lograron relevancia en la opinión pública milanesa sobre las migraciones forzadas, concretamente en su condición de hijos e hijas de inmigrantes. De hecho, hacían hincapié en la etnicidad *habesha*¹³⁸ que compartían quienes solicitaban asilo, para así presentarse como legítimas partes afectadas ante las autoridades milanesas.

Sin ninguna duda, en la Europa contemporánea los vínculos con identidades no europeas, ya sean étnicas, religiosas,

137 Los términos «crisis de los refugiados» y «ola de refugiados» se han criticado desde principios de los noventa, como construcciones occidentales hegemónicas y dehistoricadas. (Véase Malkki 1995). A lo largo de este trabajo utilizaré los términos desde la perspectiva del Mediterráneo negro para dar sentido a su valor hegemónico en la actual configuración social europea.

138 El término *habesha* es un concepto resbaladizo que abarca la esfera étnica, así como racial y política del Cuerno de África. Se ha utilizado para designar pequeñas zonas geográficas y el pueblo que abarca desde la península arábiga hasta los límites más lejanos del Cuerno de África. El análisis del término y sus distintos significados sociales y políticos (es un término muy problemático en Etiopía y Eritrea) queda muy lejos del alcance de este texto. Para un análisis del término y de sus conjugaciones, véase Smidt (2014), *The term Habäša Habš— An Ancient Ethnonym of the «Abyssinian» Highlanders and its interpretations and connotation*.

nacionales o de tierras ancestrales, manifestadas entre personas nacidas y criadas en Europa son cada vez más numerosos. La explicación de este fenómeno suele estar relacionada con un paradigma muy extendido. Los hijos e hijas de inmigrantes habitualmente se consideran sujetos «en medio» de dos mundos sociales diferentes: el contexto ancestral de sus progenitores y el lugar en el que nacieron y se criaron. El paradigma ha tomado tanta fuerza en los discursos públicos y académicos que hasta ha empezado a celebrarse: Levitt (2009), por ejemplo, considera la cualidad de «encontrarse en medio» como parte constituyente la vida social de la población inmigrante y la base de su arraigo transnacional.

Yo defiendo que no deberíamos desechar rotundamente el gran efecto potencial de criarse en un campo social transnacional. Cuando estos menores crecen en hogares y participan en organizaciones en las que circulan habitualmente personas, bienes, dinero, ideas y prácticas propias de los países de origen de sus progenitores, no solo socializan según las normas y las instituciones de los países en los que viven, sino que también lo hacen según las de los países de procedencia de sus familias. Adquieren contactos sociales y destrezas que son útiles en ambos escenarios. Dominan diversos repertorios culturales que pueden desplegar de manera selectiva en respuesta a las oportunidades y los desafíos a los que se enfrentan. (Levitt 2009, p. 1226)

Esta ha sido la perspectiva que ha orientado el análisis en mi trabajo de campo en torno a la «movilización étnica» de la población italiana de origen etíope (Grimaldi 2018b): performar su condición de *habesha* parece ser la representación material de su condición de ser «mitad y mitad» (Silverstein 2005). Sin embargo, a pesar de ser muy intuitiva, esa perspectiva no resultaba en absoluto convincente al contrastarla con un análisis empírico. Durante mi etnografía me di cuenta que la mayor parte del activismo *habesha* apenas conocía el idioma de su tierra ancestral, ni las costumbres culturales de quienes demandaban asilo. Además, la mayoría de las actividades que organizaban en Milán se topaban con la indiferencia de la diáspora etíope y eritrea de la ciudad, además de con la crítica abierta de la generación de sus progenitores. Las generaciones de más edad criticaban especialmente la forma en que las nuevas generaciones habían construido la movilización, y el uso que hacían del término *habesha* para superar

las divisiones nacionales etíope-eritreas. Las pruebas mostraban una realidad incontestable: el nexo entre la identificación étnica de hijos e hijas de inmigrantes y una supuesta competencia cultural en torno a la tierra de sus antepasados es de todo menos uniforme (Grimaldi 2017, 2019). En resumen: gran parte de este grupo tenía una idea bastante superficial de qué pasaba en su país de origen, pero decidía representarse como parte de ese mundo social.

La puesta en escena de los significados culturales y simbólicos de la tierra de sus mayores que hacen hijos e hijas de inmigrantes es cada vez mayor en el panorama contemporáneo. Estos patrones de reapropiación no se pueden categorizar como meros procesos contingentes. Al contrario, el resurgimiento o el fundamentalismo religioso entre menores con progenitores inmigrantes en Europa cuestiona la propia idea de ciudadanía europea. Este proceso plantea muchas preguntas. En este artículo, intento delinear un enfoque que nos permita analizar cómo hijos e hijas de inmigrantes performan la identificación con sus antepasados. ¿Tenemos la certeza de que la identificación con los ancestros está relacionada con el lugar de origen de la vida social de estos menores? ¿Y si imagináramos la identificación con los antepasados como una herramienta para centrarse en el lugar en el que nacieron y se criaron?

En este trabajo me centro en el término *habesha* y en las formas en las que su significado ha cambiado en la experiencia de la población italiana de origen etíope y eritreo: de un etnónimo relacionado con el Cuerno de África a un marcador de la propia condición social en Italia. Uno de los rasgos fundamentales de un enfoque del tipo Mediterráneo negro es la posibilidad de trabajar en procesos en marcha entre la población europea racializada a la luz de las ondas largas que atraviesan la producción de la modernidad europea como entidad racial uniforme (Danewid 2017). Al centrarme en los significados cambiantes asociados al término *habesha* entre la población italiana de origen etíope y eritreo, dibujo cómo las relaciones coloniales entre Italia y el Cuerno de África reverberan en la producción de subjetividades. Desde esta perspectiva, el análisis del término *habesha* refleja las estructuras de desigualdad que reproduce el propio concepto de italianidad, así como las formas en que este con-

cepto interfiere en la vida social de hijos e hijas de inmigrantes. Esta configuración del término *habesha* como marcador de la diferenciación racial, cultural y simbólica con respecto al contexto italiano puede iluminar procesos clave que reproducen la identidad nacional en el Mediterráneo negro. El análisis de los patrones de identificación de hijos e hijas de inmigrantes revela cómo las estructuras coloniales y poscoloniales reproducen una diferenciación de raza-clase-género e ilumina la relación entre la racialización y la producción de identidad nacional en Europa. Basándome en el análisis de los procesos constitutivos que reproducen la identidad afroeuropea en el Mediterráneo negro, mi estudio propone dar sentido al propio concepto de «segunda generación» como el referente de una condición diferencial histórica, social y simbólicamente determinada.

El artículo se inspira en el trabajo de campo en varios lugares llevado a cabo para mi tesis doctoral con población italiana de origen etíope y eritreo y sus amistades y familiares en Milán, Adís Abeba y Londres entre 2015 y 2017. Las fuentes etnográficas se apoyan en una amplia observación de las personas participantes y en una serie de entrevistas semiestructuradas. La edad de las personas implicadas oscila entre la veintena larga y el último tramo de la treintena. Por motivos de privacidad, he cambiado los nombres y los datos personales de las personas a las que he entrevistado.

La condición de segunda generación

Desde que fuera formulada a principios de los noventa como un marcador que pretendía describir una nueva categoría social surgida de la apertura de nuevos patrones de movilidad en las relaciones sur-norte (Portes y Zhou 1993), la expresión «segunda generación» ha sido ampliamente criticada como herramienta descriptiva y analítica. Muchas voces han destacado los sobrentendidos asociados al término tanto desde una perspectiva sincrónica como diacrónica: el término «segunda generación» no distingue la edad de llegada de los sujetos a los que esta categoría social pretende representar. Además, carece de profundidad diacrónica porque asocia experiencias generacionales distintas (Mannheim [1923] 1970) como los que separan a «*milenials*» y «*baby boomers*». Además, el término abarca cualquier estatus legal: tanto personas ciudadanas como migrantes (regulares o irregulares) se

pueden definir, de hecho, como «segunda generación». Por último, el uso del término «segunda generación» esconde los procesos de diferenciación racial que dan forma a la relación entre hijos e hijas de inmigrantes y el llamado *lugar de acogida*.

No obstante, y como mencionaba anteriormente, la idea de «encontrarse en medio» ha entrado con mucha fuerza en el discurso público entre hijos e hijas de inmigrantes. Incluso ha encontrado una expresión gráfica. Ambrosini (2009), por ejemplo, habla de las identidades con guiones y de las «personas italianas con guión» como sujetos que están en medio, entre el lugar en el que nacieron o se criaron y la tierra de sus mayores: según esta perspectiva, la propia idea de «segunda generación» representaría un referente semántico destinado a salvar la brecha entre dos espacios sociales y simbólicos ordenados de forma distinta.

En cuanto al contexto italiano, parece claro que el término «segunda generación» ciertamente no surgió como una definición autoimpuesta, sino más bien de la necesidad de las sociedades receptoras de etiquetar y cuantificar inmigrantes y su descendencia (Thomassen 2014, p. 26). A este respecto, Thomassen argumenta que la representación analítica de las llamadas *segundas generaciones* como sujetos que se encuentran en medio de dos culturas se basa en suposiciones falsas y que la división real yace en la discrepancia entre «retórica y realidad» al comprender sus vidas sociales (Thomassen 2014, p. 35). De forma más precisa, el término se ha convertido en una herramienta discursiva que alimenta la contraposición estructural italiana entre personas «nativas» y «extranjeras». En el escenario italiano actual, el término *segunda generación* configura estructuralmente un espacio liminar situado entre la identificación nacional moderna y la alteridad colonial (Said 1978): una fractura colonial (Bancel et al. 2005; Berrocal 2010) dirigida a reproducir los límites sociales, raciales y simbólicos del concepto de «italianidad». Según Gaia Giuliani (2014), la italianidad, de hecho, se puede definir como un discurso altero-referencial que resulta de la experiencia colonial italiana:¹³⁹ un proceso de diferenciación social, racial y simbólica de quien se designa como «otro».

139 Desde el periodo inmediatamente posterior a la unificación (1870) hasta las leyes raciales fascistas (1936), los procesos de diferenciación social y racial han representado una característica fundamental en los procesos que reproducen el

¿Segundas generaciones o italianos diferenciados?

El concepto de diferencia que sostiene la categoría social de «segunda generación» como término descriptivo en Italia debe considerarse como un eje central para formular preguntas, y no como el punto de partida del análisis sobre la vida social de los hijos e hijas de inmigrantes. En lugar de describir una relación de diversidad, la supuesta cualidad de «encontrarse en medio» de los hijos e hijas de inmigrantes se puede entender como el resultado de relaciones de poder históricas destinadas a reproducir sujetos hegemónicos y subalternos.

La construcción de una diferenciación interna dentro del Estado nación moderno subraya la actual reproducción del paradigma colonial (Mezzadra 2008, p. 32). En el caso italiano, en el que el *sujeto colonial* representaba la contraparte para la producción de una italianidad unitaria pero con connotaciones raciales, los procesos que desde finales del siglo XX reproducen una alteridad dentro del espacio nacional (movilidad poscolonial, migraciones laborales transnacionales y las migraciones forzadas del nuevo milenio) se han abordado con la misma perspectiva. Por lo tanto, el paradigma diferencial del Estado nación, que reproduce la relación isomórfica entre ciudadanía, Estado y pertenencia territorial, produce una ciudadanía de segunda clase (Balibar 2003 p. 191) que es diferenciada estructuralmente dentro del cuerpo nacional. Este proceso no solo sucede a nivel legal con las limitaciones estructurales para la obtención formal de la ciudadanía en el sistema legislativo italiano.¹⁴⁰ Teniendo en cuenta el paradigma nacional italiano, en el que la idea de ciudadanía yace en la intersección de una supuesta continuidad territorial, cultural y racial, incluso la ciudadanía italiana puede verse estructuralmente diferenciada si no cumple las características que reproducen la italianidad hegemónica. El término «segunda generación» marca el comienzo de una continuidad que comienza y nunca termina; tras la se-

concepto de italianidad. A este respecto, basándose en Guillaumin (1995 [1972]), Giuliani (2014) subraya cómo la mayor versión de la italianidad deriva de un sistema de racialización que se centra en el otro: la asignación de un color concreto produce la identidad racial propia (p. 573).

140 Desde esta perspectiva, resulta muy revelador el fracaso de la reforma de la ciudadanía en Italia, la llamada *ius soli*. El borrador, presentado en 2013, estuvo bloqueado en el Parlamento durante toda la legislatura hasta que se hundió definitivamente en diciembre de 2017.

gunda generación tenemos la tercera, la cuarta y demás. Desde una perspectiva racial, cultural y simbólica completamente otra, el término se puede enmarcar como la representación material de estos procesos de diferenciación. Por lo tanto, lejos de ser una mera categoría descriptiva sociológica compuesta por los hijos e hijas de inmigrantes, el término «segunda generación» debe explorarse como el referente de una condición social determinada a nivel histórico, social y simbólico. La resignificación semántica del término «segunda generación», en mi opinión, debe empezar desde su reformulación sintáctica. A través de un proceso de adjetivación y uso del guion, es mejor hablar de una «condición de segunda-generación», como espacio de integración diferenciada en el paradigma nacional moderno. La inscripción de este cambio conceptual dentro del marco del Mediterráneo negro prepara el camino para abrir un espacio analítico en el que se superponen estructuras pasadas y presentes que reproducen la identificación nacional a partir de la *alteridad*. Las estructuras coloniales y poscoloniales, las migraciones transnacionales y la actual ruta mediterránea redefinen y determinan a nivel posicional la actual reproducción de una condición de segunda-generación.

Sin embargo, hijos e hijas de inmigrantes incorporan los procesos que afectan a su condición social de forma desigual. Este es el destino del término *habesha*, un antiguo etnónimo relacionado con el espacio social del Cuerno de África que la población milanesa de origen etíope y eritreo incorporó como forma de identificación compartida para navegar su condición diferenciada.

Del Cuerno de África a Italia: *habeshas* en el Mediterráneo negro

Uno de los valores más performativos asociados al término *habesha* es sin duda su valor racial: el término *habesha*, de hecho, enfatiza una diferencia estructural comparado con el África subsahariana más amplia. No es casualidad que Abisinia, la tierra que habita el pueblo *habesha*, se haya definido en la tradición orientalista europea como la anomalía y la paradoja africana (Jesman 1963). Como señala Tibebe (1996), el pueblo *habesha* se consideraba «semita» en lugar de «negroide», «civilizado» y no «bárbaro», «bello» y no «feo», etc. En el paradigma

de conocimiento occidental, por lo tanto, el término *habesha* se explicaba en términos superlativos porque el pueblo «negro» se consideraba infrahumano (p. 427).

Parte de la retórica principal que hay detrás de los rasgos hegemónicos del término asume un continuo político (Levine 2014 [1974]) desde la civilización aksumita hasta la creación, a finales del siglo XIX, de la Etiopía imperial moderna. Sin embargo, tras el tratado de Wuchale¹⁴¹ y la creación de la colonia italiana de Eritrea, hubo una fractura política dentro del grupo *habesha*. Las poblaciones cristianas y hablantes de tigríña que vivían en las montañas de la actual región de Tigré en Etiopía y de *Kebraska* (montañas) en Eritrea se vieron divididos por una frontera y adoptaron dos paradigmas nacional diferentes (Smidt 2010). A partir de entonces, Italia pasó a representar un eje central de poder para dar sentido, no solo a la relación entre estos dos grupos, sino incluso para hacer y deshacer las relaciones que redefinían el significado del término *habesha*. De hecho, aunque Italia desempeñó un papel importante en la producción de los dos paradigmas nacionales (y sobre todo del nacionalismo eritreo),¹⁴² la presencia italiana en el Cuerno de África, al mismo tiempo, dio forma a la relación entre colonizador y colonizado a través del término *habesha*.

En los principales asentamientos urbanos de Etiopía y de Eritrea, el pueblo italiano configuró una élite colonial durante y después de la ocupación colonial (Marchetti 2014). En este escenario, las características asociadas al término *habesha* como la parte «no negra de África» se desvanecieron en una relación racial y de clase con la élite italiana precolonial, colonial y poscolonial: una relación que reproducía el etnónimo *habesha* como el referente de personas negras que eran trabajadoras domésticas, obreras, concubinas o sirvientas.

La presencia italiana en el Cuerno de África se redujo masivamente en los años setenta por los levantamientos en la zona, el derrocamiento del emperador Haile Selassie y la instauración de una junta militar marxista-leninista en 1973 (el Derg). Sin embargo, entre las migraciones masivas de regreso a Italia estaba

141 Con el tratado de Wuchale (1889), el emperador Menelik II repartió una parte del territorio abisinio al reino de Italia. Un año después nacía la colonia oficial de Eritrea.

142 Sobre la relación del colonialismo italiano y la creación de la Eritrea moderna, véase Chelati Dirar 2007.

también la población etíope y eritrea ligada a la antigua élite poscolonial. Estas personas representaron la primera gran ola de migración poscolonial y fueron quienes primero activaron las cadenas migratorias que, desde mediados de los años setenta en adelante, definieron la movilidad transnacional desde el Cuerno de África hasta Italia (y Europa).¹⁴³ Una vez en Italia, se vieron implicadas en las mismas estructuras desiguales que reproducían sus relaciones con el pueblo italiano en el Cuerno de África. Por lo tanto, la presencia migratoria *habesha* en Italia que se desarrolló desde finales de los setenta en adelante se configuró como un auténtico reflejo de su condición colonial y poscolonial en la orilla opuesta del Mediterráneo.

En las próximas secciones de este artículo, me centro en la descendencia de esta población migrante *habesha* y muestro cómo impactaron en su vida social los rasgos constitutivos del Mediterráneo negro como espacio que reproduce la fractura colonial euro-africana. Propongo que mediante la exploración de estas estructuras de desigualdad se puede dar sentido a las formas en las que la población italiana de orígenes etíope y eritreo resignificó el etnónimo *habesha*.

La condición poscolonial y la condición de segunda-generación: parecidos de familia

Cuando llegué a Milán tenía 11 años. Era la Nochevieja de 1980. Yo me había criado con mi tía en Asmara y había ido a un colegio católico italiano. Mi madre le enviaba dinero desde Italia. Llevaba en Milán desde 1974, cuando la familia italiana para la que trabajaba se trasladó desde Asmara por las revueltas. En dos ocasiones intenté escaparme del colegio porque quería enrolarme con las facciones rebeldes. Las dos veces me rechazaron porque era muy joven [...] Mi madre me dijo que había decidido que me fuera a vivir con ella en Milán precisamente por este motivo. Le preocupaba que la próxima vez que intentara enrolarme me aceptaran [...] El principal problema fue el pasaporte. El Derg nunca me habría permitido abandonar el país. Por suerte, teníamos algún contacto en la oficina de inmigración en Adís Abeba y mi familia logró corromper a un oficial. Tu vieron que pagar 100 000 birr para conseguir el pasaporte.¹⁴⁴

Yonas, 48 años. Ciudadano etíope que creció en Milán.

143 Sobre la relevancia de las redes *habesha* transnacionales, véase Grimaldi 2018b.

144 Notas de campo, Adís Abeba 02/02/2016.

Sí, mis padres me hablaban de que éramos *habeshas* cuando era pequeño. Recuerdo que casi cada vez que lloraba me decían: ¿Estás teniendo un berrinche? Eres *habesha*.¹⁴⁵

Tesfay, 27 años. Ciudadano italiano de origen eritreo, nacido y criado en Milán.

Según la definición académica tanto Tesfay como Yonas podrían definirse como de segunda-generación.¹⁴⁶ Resultaría incluso superfluo subrayar las diferencias estructurales entre sus trayectorias vitales y la imposibilidad de enmarcar su condición bajo una lente común. Tesfay es un trabajador italiano de Milán. Habla muy poco tigríña y la última vez que estuvo en Eritrea fue en 1997, antes del conflicto etíope-eritreo. Yonas tiene una tienda en Adís Abeba. Estuvo activamente implicado en la organización de la diáspora en Milán contra el Derg desde mediados de los ochenta en adelante.

Yonas y Tesfay reflejan la distinción de Andall entre la «vieja» y la «nueva» segunda generación.¹⁴⁷ La generación de sus progenitores se mudó a Milán desde principios de los años setenta hasta mediados de los ochenta, siguiendo las trayectorias que unían su condición poscolonial y las revueltas transnacionales en el Cuerno de África. En la fusión entre estas estructuras y su evolución a lo largo del espacio y el tiempo, resulta posible trazar la producción de una condición de segunda-generación.

Hijos e hijas de trabajadoras domésticas

Hasta finales de los años ochenta, la presencia etíope y eritrea en Italia estaba muy marcada por el género. Aproximadamente el 85 % de la población eritrea en Italia eran mujeres (Anselmi 1987), y el 89 % de ellas trabajaban como empleadas

145 Notas de campo, Milán 15/05/2015.

146 A este respecto, Rumbaut (2004) propuso la clasificación de las generaciones 1,25-1,5 y 1,75 para distinguir entre las etapas vitales y las cohortes generacionales en la «experiencia de segunda generación».

147 Centrándose en la población italiana de origen etíope y eritreo, Andall (2002) subrayó las diferencias entre quienes habían nacido o crecido en Italia en los años setenta y quienes crecieron en Italia a partir de mediados de los ochenta en adelante (pp. 392-394). A este respecto, distinguió entre las segundas generaciones más jóvenes y las mayores (p. 390) como dos grupos sociales inconmensurables, ya que crecieron en dos escenarios estructuralmente diferentes. Andall afirma que, comparado con la invisibilidad de la segunda generación mayor, el grupo más joven creció en un clima social y político en el que la cuestión de la inmigración y la presencia de hijos e hijas de inmigrantes ya había adquirido cierta prominencia (p. 390).

domésticas en las principales ciudades italianas (Scalzo 1984). Como señaló Marchetti (2011, p. 111), las misiones y la iglesia italianas en Eritrea desempeñaron un papel fundamental en las trayectorias migratorias de las empleadas domésticas del país. Además de su papel de *agencias de empleo* (p. 100) para instituciones y familias burguesas en Italia, también ocuparon un espacio central en el proceso de italianización poscolonial de Eritrea (Chelati Dirar 2007).¹⁴⁸ Durante la presencia colonial y poscolonial italiana en Eritrea, los internados católicos italianos reprodujeron la *autoridad colonial* (Bhabha 1994) debida, enseñando las normas y los valores culturales del pueblo colono a los sujetos colonizados.¹⁴⁹ La educación italiana en Eritrea tuvo éxito como herramienta táctica para acceder al entorno socioeconómico italiano hegemónico (Marchetti 2011, p. 79).

Los hijos e hijas de las trabajadoras domésticas que crecieron en contextos muy italianizados estaban entre quienes recibieron esta educación religiosa poscolonial. Cuando estos niños y niñas se mudaron a Italia con sus madres (como en el caso de Yonas), las principales órdenes religiosas que trabajaban en Etiopía y en Eritrea (capuchinas, combonianas, consolata y pimes) (Cataldi 2015) replicaron su función poscolonial en Italia. Desde finales de los años setenta, la mayor parte de la prole de las trabajadoras domésticas de Milán, tanto si había nacido en Italia como si no, ingresó en internados religiosos por toda Lombardía, surgidos de la convergencia entre organizaciones religiosas y el sector del voluntariado.¹⁵⁰ Antes de que el trabajo doméstico pasara de ser residencial a remunerarse por horas —un fenómeno que aumentó considerablemente desde mediados de los años ochenta en adelante (Mezzetti y Stocchiero 2005, p. 20)— los internados residenciales (que se basaban en el mismo modelo que las escuelas poscoloniales en Etiopía y Eritrea)

148 Para un relato más profundo del papel actual del sistema educativo poscolonial italiano en Etiopía, véase el capítulo 6.

149 Para relatos detallados sobre los internados italianos en Asmara, véase Ben-Ghiat y Fuller 2005; Marchetti 2011, Ghidei Biidu y Marchetti 2010.

150 La prole de las trabajadoras domésticas etíopes y eritreas era enviada a internados mixtos o a instalaciones residenciales que se habían creado para hacerse cargo de su presencia. Uno de los momentos más importantes de la memoria colectiva tanto de la población etíope como eritrea en Italia fue la *Fondazione Pernigotti* que en 1980 abrió el *Collegio San Marco* con el objetivo de dar sustento a los y las menores de la población inmigrante etíope y eritrea (Cologna Breveglieri 2003).

eran una de las principales formas de hacer frente al problema del cuidado de los y las menores de las «primeras» segundas generaciones (Martignoni 2016). La formación de hijos e hijas de inmigrantes en los internados había estado muy marcada por la diferenciación racial. La fractura colonial que reproducía las representaciones hegemónicas de la italianidad se reflejaba en los patrones organizativos de los internados y ofrecía formas de gestionar la presencia de la población italiana de origen etíope o eritreo.

Alex, italiano de origen etíope de 40 años, expone claramente el trato diferenciado que él y sus amistades recibieron durante su juventud en el internado. Alex me habló de los internados de las afueras de Milán y de las dificultades que encontró al vivir fuera de su contexto familiar. Los internados estaban por toda Lombardía (él hablaba de los *collegi* de Monza y de Bérgamo, cada uno de los cuales alojaba a más de cincuenta menores etíopes y eritreos). Se le permitía ver a su madre una vez a la semana. En el internado estaba casi todo el tiempo con otras personas etíopes o eritreas solamente, aunque fuesen de edades diferentes o hubieran llegado en otro momento. Alex justificó la división que se hacía en los internados entre menores *habesha* e italianos por el idioma tigríña que compartían y por el hecho de sentirse más fuertes dentro de un grupo.¹⁵¹

En la experiencia de la población italiana de origen etíope y eritreo en los internados, se puede identificar el precursor de una condición de segunda-generación socialmente determinada. La organización de los internados mantenía una relación de continuidad con los patrones poscoloniales, reproduciendo la relación entre Italia y el Cuerno de África. Los mecanismos de concentración de la población italiana de origen etíope y eritreo y los procesos de separación del resto de la población italiana generaron un espacio social de diferenciación. Con este panorama, la población italiana de origen etíope y eritreo se descubrió a sí misma como grupo social: un grupo generado a través de la lente diferenciadora de las representaciones hegemónicas de la italianidad en una continuidad estructural con la actividad laboral de sus madres marcada por la raza, el género y la clase.

151 Notas de campo, Milán 15/05/2016.

Asimilación hacia abajo: ¿por qué iba a hablar napolitano una persona *habesha* de Milán?

La circunstancia de invisibilidad estructural de la primera generación de migrantes de Etiopía y Eritrea hasta mediados de los años ochenta y su diferenciación institucional en lo que respecta al acceso al estado de bienestar supuso un problema de primer orden a la hora de construir su vida social en Milán. En 1978, solo entre el 10 y el 15 % de la población eritrea y etíope podía permitirse un piso. El resto compartía habitaciones con compatriotas o recurría a internados, comunidades religiosas y albergues públicos (Martignoni 2016, p. 130). Además, un fenómeno muy extendido fue la ocupación irregular de casas vacías. En 1982, entre el 35 y el 40 % de la población eritrea en Milán ocupaba (Ambroso 1987), ayudada por los movimientos de izquierdas de la ciudad.¹⁵² La cuestión de la vivienda de las personas etíopes y eritreas siguió la estela de la clase proletaria milanesa, compuesta fundamentalmente por población migrante italiana que, desde los años cincuenta en adelante, seguía trasladándose al norte de Italia (Boffi *et al.* 1973). Como hicieron quienes inmigraron desde el sur del país, el fenómeno de la ocupación o del alquiler de edificios en ruinas en el centro de la ciudad demostró ser una solución inmediata a sus problemas habitacionales. Las viviendas sociales que adjudicaban las autoridades locales, que desde mediados de los años ochenta empezaron a incluir a población etíope y eritrea, generaron una dispersión en las áreas suburbanas y expulsaron a las clases más bajas del centro de la ciudad según un patrón de gentrificación del centro urbano.¹⁵³

Este proceso de expulsión reforzó la relación isomórfica entre estatus migratorio y clase social que se había iniciado en la década de los ochenta. Los suburbios milaneses pasaron a representar unidades sociales concretas desconectadas

152 La resolución de 1983 del ayuntamiento de Milán permitió que la población migrante pudiera optar a la vivienda social. Desde esta perspectiva, la ocupación pasó a ser una táctica de visibilidad para recibir la asignación de una vivienda social (Martignoni 2016 p. 131).

153 La población etíope y eritrea se concentró fundamentalmente en las zonas alrededor del centro de la ciudad construidas a partir de los años cincuenta. Las concentraciones principales se pueden encontrar en las viviendas sociales de los barrios de Barona (norte de Milán), Maciachini (este de Milán), Corvetto (sur de Milán) y sobre todo San Siro (oeste de Milán).

del tejido social milanés en general: carentes de servicios sociales e instalaciones públicas y habitados principalmente por población migrante del sur de Italia. Por lo tanto, el contexto en el que nacían y crecían la mayoría de niños y niñas de población migrante etíope y eritrea se configuró como un gueto, como una «concentración de mecanismos de cierre y control etnoraciales, históricamente determinados y basados en el espacio» (Wacquant 1997, p. 343). Durante mi trabajo de campo, tuve ocasión de darme cuenta de las fuertes conexiones que había entre las formas en que los niños y niñas de población migrante etíope y eritrea se autorrepresentaban y representaban el escenario social en el que nacían y crecían. Este proceso se solía dar cuando comenzaba algún intercambio social con población italiana de origen etíope o eritreo, en cuanto escuchaban mi acento, que revelaba mis orígenes sureños. Era bastante habitual que me preguntaran por mi tierra natal. Solían mencionar a sus amistades napolitanas más íntimas, o incluso empezaban a hablarme con acento napolitano. El uso del término despectivo *terrone* (una palabra utilizada para insultar a la población italiana del sur) era generalizado como fuente de reconocimiento. Como me dijo Magda, una italiana de origen eritreo de unos 30 años:

Espero que no me malinterpretes cuando utilizo el término *terrone*. Para mí no es una ofensa. Nuestra cultura es muy parecida. Yo me críe con vecinos y vecinas de Aversa.¹⁵⁴ Creo que los habesha también somos *terronei*.¹⁵⁵

Paradójica e inesperadamente, mi origen geográfico tenía cierta resonancia con su circunstancia social (Wikan 2013 [1992]) y reducía las distancias. Este proceso resulta muy ilustrativo de la relación que la población italiana de origen etíope y eritreo creó con el espacio social milanés. Excluida estructuralmente de las representaciones hegemónicas de la ciudad, creció en el contexto marginal de los suburbios milaneses y se asoció con la situación de marginalización estructural que caracterizaba a las clases más bajas que vivían en Milán, que históricamente prove-

154 Una pequeña ciudad próxima a Nápoles.

155 Notas de campo, Milán 13/04/2015.

nían del sur de Italia. Como afirmaron Gupta y Ferguson (1997), la producción de un lugar, lejos de basarse en el reconocimiento de una similitud cultural o en una continuidad social, es el resultado de un sistema de clasificación que se apoya en distintas formas de exclusión y construcción de alteridad que define las identificaciones personales y colectivas (p. 13). Los mecanismos de exclusión dirigidos a reproducir las representaciones hegemónicas de la ciudad de Milán generaron una condición de subalternidad estructural, de la que surgieron nuevas configuraciones sociales y filiaciones.

Por ejemplo, las amas de casa del sur de Italia eran una fuente de vital importancia en las primeras etapas de vida de los y las menores de origen etíope y eritreo, pues ofrecían una sólida alternativa de cuidado más económica que los internados católicos. Quienes nacieron entre mediados de los años ochenta y principios de los noventa (que encajan en la definición de Andall de la «nueva» segunda generación) se criaron con familias del sur de Italia y socializaron en entornos migrantes provenientes de la Italia meridional. La carencia estructural de políticas para hacer frente a una nueva era de sociedad multicultural en Italia provocó prácticas informales de asimilación, en las que los grupos de población italiana marginada sirvieron como vector de italianidad. Este proceso tuvo muchos efectos en el posicionamiento social de la población italiana de origen etíope y eritreo. En primer lugar, afectó a su competencia lingüística: en lugar de tigríña, estaban expuestos a la lengua italiana o a dialectos meridionales en sus primeras etapas de vida. Como me dijo Adiam, una italiana de origen eritreo de unos 30 años:

Nuestra competencia lingüística se debe fundamentalmente a nuestras vacaciones de verano en Asmara. Cuanto más tiempo pasabas allí de pequeña, más tigríña aprendías. Creo que muy pocos aprendimos tigríña de pequeños en Milán. Al contrario, en Milán se nos olvidaba el poco tigríña que habíamos aprendido en Asmara.¹⁵⁶

Los internados y los problemas de vivienda, dos de las cuestiones principales que definieron la presencia etíope y eritrea en Milán, desempeñaron un papel decisivo en la creación

156 Notas de campo, Londres 14/06/2016.

de una condición de segunda-generación como espacio discursivo de diferenciación estructural respecto de los paradigmas hegemónicos que sostenían la italianidad. La asimilación a un escenario con connotaciones sociales, sobre todo para los hombres, tuvo mucha fuerza en su posicionamiento social.

Diferenciación racial, género y clase: la creación de la condición de segunda generación *habesha*

Ragazzi di Zona*: la connotación de clase de la identificación *habesha

Esa gente sigue haciendo lo mismo que cuando tenía 16 años. Han seguido siendo *ragazzi di zona*. Solo piensan en fumar porros, irse de vacaciones, comprarse un coche y pasar el día sin hacer nada. Dicen que yo he traicionado a Eritrea, pero ni siquiera saben lo que es Eritrea. Me parece una locura pensar que yo era así hace unos años.¹⁵⁷

Tesfay, italiano de origen eritreo, pronunciaba estas palabras mientras me contaba las amenazas que recibía de algunos de sus viejos amigos por haberse implicado en la acogida de personas refugiadas en Milán. Tesfay me explicó los motivos que les llevaban a considerarle un traidor alegando su condición de *ragazzi di zona*, una expresión que se puede traducir como *chicos del gueto*.¹⁵⁸ En su opinión, su estrecha visión del mundo les hacía reproducir un nacionalismo falso y acrítico sin ninguna conciencia real de la complejidad eritrea. En esta sección, exploraré las formas en que las políticas nacionalistas han afectado a la producción de la condición de segunda-generación, teniendo en cuenta la forma en que los hombres italianos de origen etíope y eritreo crecieron como *ragazzi di zona* y el significado social que aquello implicó.

Al hablar de la relación estructural asimétrica negro-blanco, Fanon (2008 [1952]) subraya que un hombre negro en una sociedad blanca debe encajar en una serie de expectativas sociales para escenificar debidamente su condición. Esas expectativas están incorporadas estructuralmente en el proceso de individua-

157 Notas de campo, Milán 15/03/2015.

158 Milán está dividida en zonas administrativas. *Ragazzo di zona* es un término despectivo para hablar de personas que organizan su vida cotidiana en el espacio social del gueto.

lización en el que la condición racial se funde con la clase y el género. Los hombres italianos de origen etíope y eritreo nacidos y criados *negros* en Milán tuvieron que enfrentarse a estos procesos desde su transición de niños a adolescentes.

En las siguientes líneas, Johnny habla de su infancia en Milán. Sus palabras sirven de punto de partida para dar sentido a la construcción de una masculinidad con una connotación racial como característica constitutiva de la «segunda generación».

Una vez un profesor me dijo: «¿Te puedes apartar de la pizarra? Es del mismo color que tú y no te veo». En el colegio era una cuestión de supervivencia. Tenías que ser más malo que los demás. Si no, estabas muerto.¹⁵⁹

El vínculo explícito entre las asignaciones raciales y los patrones de comportamiento que subraya Johnny ponen de manifiesto cómo surgieron sus construcciones sociales en respuesta a una situación de diferenciación estructural. Desde su adolescencia en adelante, tuvo que enfrentarse a su situación de marginalidad estructural (a nivel económico, social y simbólico) y a las asignaciones a las que tenía que hacer frente como hombre negro italiano dentro del contexto milanés. Esta conexión representó una cuestión fundamental en el proceso de individuación de la población italiana de origen etíope y eritreo. El fenómeno de que la policía te pida la documentación por la calle o que italianos blancos de tu misma edad te pidan droga se convirtió en una parte integral de su relación con el tejido social de la ciudad. En este aspecto, los suburbios en los que se habían criado representaban un poderoso lugar de identificación, así como los territorios en los que se podía escenificar su condición social. Por ser lugares desconectados estructuralmente del espacio hegemónico milanés, estos suburbios les ofrecían la posibilidad de dar sentido a su condición diferencial. La vida en la calle del gueto, donde conviven la legalidad y la ilegalidad, se convirtió en un espacio de reconocimiento social. Si por un lado los alienaba del espacio público milanés, por otro les permitía crear un espacio de identificación fuera de la diferenciación estructural a la que se enfrentaban.

Desde este punto de vista, la expresión *ragazzi di zona* representa la marca del proceso de asimilación hacia abajo que

159 Notas de campo, Adís Abeba 21/01/2016.

forjó el comportamiento social de la población italiana de origen etíope y eritreo, así como su posicionamiento social en comparación con el contexto milanés general. En los próximos párrafos, planteo cómo este modelo se entremezcla con su identificación social como *habesha*.

El lado oscuro del *habesha*: la condición de segunda-generación y la división de género

¿Conoces el lado oscuro del *habesha*? ¿O más bien el lado oscuro de los hombres *habesha*? En mi fiesta de graduación, el padre de una de mis amigas me felicitó. Su hija también se iba a graduar dentro de poco. Me dijo: «Vosotras sois el orgullo de nuestra comunidad. A los chicos, en cambio, no sé qué les pasa».¹⁶⁰

Son las palabras de Serena, una italiana de origen eritreo que vive en Londres. Ella planteó el problema de la diferenciación de género entre la población italiana de origen eritreo con la frase que le dijo el padre de su amiga. Estas palabras resultan muy reveladoras para rastrear algunos rasgos fundamentales de la condición de segunda generación *habesha*. Por un lado, hacen visible la línea de género que divide la experiencia social de la población italiana de origen etíope y eritreo en el contexto milanés. Por otro lado, hace hincapié en la distancia estructural entre los patrones de comportamiento de la juventud y las expectativas de sus progenitores.

Como afirmó Thomassen (2014), hay problemas específicamente masculinos relacionados con la integración de las segundas generaciones en Italia. Aunque los hombres son más «libres» (p. 38) sobre el papel, es casi la norma que las mujeres jóvenes estén más formadas que ellos en las familias etíope-milanesas y eritreo-milanesas. A lo largo de toda nuestra entrevista, Serena habló de la gran división entre hombres y mujeres de origen eritreo. Hizo hincapié en cómo la criminalidad, el consumo de drogas y de alcohol e incluso el suicidio habían sido siempre una preocupación constante en las familias *habesha* milanesas.

La división de género que atraviesa el espacio social de la diáspora eritrea y etíope resulta relevante en las formas en que

160 Notas de campo, Londres 21/06/2016.

la población italiana originaria de estos países se representa a sí misma socialmente, algo que surgió varias veces a lo largo de la recopilación de datos etnográficos. En uno de mis encuentros con Serena, estábamos en una cafetería en Brixton con sus amigos y amigas italianos. La cafetería estaba enfrente de un club de gente *habesha*. Había unas personas mayores sentadas en la puerta del club entretenidas con sus cosas. Mientras tomábamos algo de beber, Serena nos dijo en broma que terminaríamos rápido y que fuéramos a otro sitio porque quería fumarse un cigarro. Cuando le pregunté por qué quería ir a otro sitio, señaló el club *habesha*. Le pregunté si conocía a alguna de las personas mayores que estaban fuera. Me dijo que no era una cuestión de ocultar que fumaba. En su opinión, habría sido una falta de respeto fumar delante de personas mayores y se habría creado una situación desagradable si hubieran visto a una mujer *habesha* fumando.¹⁶¹

La relación de contraposición entre el «control» de las mujeres y la «libertad» de los hombres como característica constituyente del hecho de ser *habesha* surgía incluso en representaciones explícitas de sujetos masculinos: se suele utilizar una perspectiva culturalista para explicar la línea divisoria de género y los patrones de comportamiento que define. Miki, de veintitantos, un italiano de origen eritreo que conocí en Londres, explica esta dinámica:

A nuestras madres tendríamos que hacerles una estatua. Nuestros padres en cambio son unos capullos. Les gusta andar por ahí y pasarse el día en el club. El divorcio es lo más normal. ¿Qué van a hacer nuestras madres si ven que sus maridos vuelven a casa tarde por la noche y borrachos casi todos los días? Es por eso que a mí me dejan estar por ahí todo el día, pero a mi hermana nunca le dejarían hacer lo mismo.¹⁶²

Sin embargo, la continuidad intergeneracional que Miki representa está lejos de ser una reproducción acrítica de patrones sociales enquistados ligados a la tierra de los ancestros y a la superposición espacio-temporal. Al contrario, la autoatribución de patrones sociales relacionados con el país de origen se

161 Notas de campo, 31/05/2016.

162 Notas de campo, 06/07/2016.

puede considerar una auténtica profecía autocumplida. La aceptación de una perspectiva continuista esconde las estructuras de desigualdad en curso que reproducen la denominada comunidad etíope y eritrea en Milán como una unidad diferenciada, independientemente del estatus social, legal o simbólico de las personas que la integran.

Por lo tanto, lo que se puede definir como el modelo de masculinidad *habesha*, lo que Serena denominaba *el lado oscuro del habesha*, lejos de apoyarse en sus costumbres sociales ancestrales, se ha desarrollado a través de los modelos de reproducción de los grupos marginados milaneses. El resultado ha sido la producción de una unidad social marginada e indiferenciada derivada del proceso de expulsión a la periferia con el objetivo de desarrollar el centro (Callari Galli 2000). Por lo tanto, y sobre todo entre los hombres, la jerga y las maneras que utilizan para representarse a sí mismos tienen sólidas conexiones con el submundo milanés. La asimilación hacia abajo, junto con la diferenciación estructural que experimentan como italianos racializados forja un modelo de masculinidad culturalmente concreto entre los italianos de origen etíope y eritreo. Estas estructuras de desigualdad han sido incomparablemente más eficaces que su pertenencia ancestral en las formas en que se han situado en el entorno italiano.

La falta de movilidad social, el paradigma racializador al que estaban sujetos y su exclusión estructural de la representación hegemónica del espacio social italiano generó una aterradora inmovilidad durante generaciones. Esta circunstancia se expresa con mucha claridad en la siguiente frase de Joe, un italiano de origen eritreo de treinta y tantos, que se mudó a Londres ante la falta de oportunidades en el contexto italiano. Hablando de su juventud en Milán decía:

Nuestras madres les limpiaban el culo a los viejos ricos. Nosotros les vendíamos droga a sus hijos. Teníamos buenos contactos para conseguirla. Y todos partíamos de ahí, en una sociedad que nunca nos ha aceptado. Que le jodan al colegio. Yo vendía marihuana y coca. Algunos lo llevamos demasiado lejos, pero era una forma de demostrar que éramos alguien.¹⁶³

163 Notas de campo, Londres 16/07/2016.

Resignificaciones: apropiarse el término *habesha* como marcador de la condición de segunda generación

Hasta que cumplí nueve años en casa había al menos cincuenta invitados cada año. A partir de 1998, más de la mitad dejaron de venir.¹⁶⁴

Son las palabras de Jimmy, un italiano de origen etíope que nació en Milán en 1989. Jimmy me habló de las fiestas de cumpleaños de su infancia para subrayar cómo cambiaron las relaciones sociales en el espacio diaspórico etíope y eritreo a partir de 1998, cuando estalló el conflicto entre ambos países. Las convulsiones políticas de la región, que hicieron que la relación entre los dos países pasase de la alianza a la enemistad (Tronvoll 2009), no solo supusieron una línea divisoria en la historia reciente del Cuerno de África (Hepner y O’Kane 2009), sino que también tuvieron repercusión en las relaciones de la diáspora.

Desde finales de la década de los noventa, tuvo lugar un gran cambio en las estructuras comunitarias que sostenían el espacio social diaspórico milanés. Las estructuras sociales compartidas de la ciudad, que desde finales de los años setenta representaban el punto de referencia en la vida social diaspórica etíope y eritrea, perdieron poco a poco su atracción en favor de estructuras nacionalistas.¹⁶⁵ Lejos de afectar solo a la esfera política, el cambio de una configuración comunitaria a una nacionalista, supuso que estructuras sociales, religiosas y simbólicas replicaran los conflictos nacionales en la diáspora. Como me contó Miriam, una italiana de padre etíope y madre eritrea:

Yo he tenido suerte. No te puedes imaginar cuántas familiar se rompieron por la guerra. La gente se divorció, familiares dejaron de hablarse entre sí. Fue un caos.¹⁶⁶

El ejemplo más significativo de la afirmación de una configuración nacionalista fue el destino de la capilla de la Vía Kramer (la capilla de la principal iglesia etíope-eritrea de Milán), en la que la juventud de ambos países solía reunirse desde mediados de los ochenta hasta mediados de los noventa.

164 Notas de campo, Milán 11/07/2015.

165 En julio de 2018 entró en vigor un acuerdo de paz entre Etiopía y Eritrea tras 20 años de guerra. Aún deben analizarse sus efectos tanto en el territorio como en la diáspora.

166 Notas de campo, Milán 11/02/2015.

Via Kramer: espacios *habesha* y la condición de segunda generación

Hasta mediados de los años noventa, la capilla de Via Kramer era un espacio de encuentro donde distintas generaciones italianas de origen etíope y eritreo elaboraban con creatividad su posición en el contexto milanés. Via Kramer representaba un poderoso lugar de hibridación: un lugar de continuidad intergeneracional donde, junto a los flujos, significados y prácticas de la tierra de los antepasados surgían nuevos modelos de identificación. Esos modelos no tenían mucho que ver con los modelos de autorreproducción de la tierra de los antepasados y en cambio tenían una fuerte conexión con el espacio social milanés. En poco tiempo, la capilla de Via Kramer se convirtió en un espacio en el que estas personas podían traducir su italianidad diferenciada (en términos de género, clase y de raza) en atributos de autovaloración. Las llamadas «primeras» segundas generaciones (quienes habían nacido y crecido en Italia a principios de los años setenta) encontraron en Via Kramer un lugar de identificación que no se regía de manera jerárquica. La capilla de Via Kramer ejercía una fuerza centrípeta sobre la población italiana de origen etíope y eritreo. Era un espacio de reconocimiento social y de agregación desde los distantes suburbios milaneses, un lugar para poner en práctica su circunstancia de diferenciación como un atributo de autovaloración. Desde mediados de los ochenta hasta mediados de los noventa, Via Kramer fue uno de los espacios culturales más importantes del hip-hop en Milán, así como una fuente de legitimación social que daba acceso a la escena de cultura negra global que se estaba formando en Milán. La asimilación hacia abajo y los patrones de comportamiento que suponía, el paradigma racial al que hijos e hijas de inmigrantes tenían que enfrentarse y las líneas de género que dividían la experiencia de que se te considerara una persona negra en una sociedad blanca se fundían en la capilla de Via Kramer de un modo performativo. La práctica cotidiana de la capilla de Via Kramer produjo el primer colectivo social «italiano negro» de Milán: un grupo que encontró su legitimación social en el espacio público como representante de la negritud en las fiestas de las discotecas orientadas al público negro de los años ochenta y noventa en Milán. Desde este punto de vista, el término *habesha* mostraba su naturaleza como espacio de identificación «liminoid-

de» (Turner 1974), pues expresaba en momentos de ocio prácticas y subversiones de las relaciones estructurales que reproducían su italianidad diferenciada.

Como me contaba Miki, italiano de origen eritreo, al recordar su juventud a principios de los noventa:

Nosotros trajimos el hip-hop a Milán. Cada vez que íbamos a alguna de estas discotecas los dueños se ponían contentos. Siempre éramos más de cincuenta. Nos daban bebida gratis, entrada gratis y nos reservaban la zona VIP.¹⁶⁷

Desde este punto de vista, ser *habesha* era una forma de estar en el espacio social milanés. La fuerza gravitacional de la capilla de Via Kramer permitió a la población italiana de origen etíope y eritreo reunirse fuera de los espacios dispersos de los suburbios milaneses e identificarse bajo una condición común.

Cuando aumentó la hostilidad entre ambos países, la convivencia se volvió cada vez más compleja. La función comunitaria de la capilla como puente entre la diáspora y el espacio social milanés empezó a verse mermada.¹⁶⁸

Cuando la diáspora se rompe, la condición de segunda generación no lo hace

Sin embargo, el auge de las configuraciones nacionalistas y la fragmentación de la identificación diaspórica no cambió la posición de los hijos e hijas de inmigrantes dentro del contexto italiano. La asimilación hacia abajo, la racialización y los problemas estructurales que implicaba se mantuvieron intactos tras el giro nacionalista de etíopes y eritreos. Pasó lo mismo con la necesidad de lidiar con su condición. Por lo tanto, la desaparición de estructuras diaspóricas (como la capilla de Via Kramer) no privó a las «segundas» segundas generaciones de la posibilidad de situarse socialmente como grupo en el espacio social cotidiano de la ciudad.

La principal diferencia entre la «primera» y la «segunda» cohorte de población italiana de origen etíope y eritreo estaba en las formas en que reproducían su condición social. Privada de espacios de reunión institucionalizados en los que reprodu-

167 Notas de campo, Londres, 13/08/2016.

168 Con la llegada del nuevo milenio, la capilla perdió su relevancia hasta su cierre definitivo. Hoy en día ha sido sustituida por el museo de los curas capuchinos.

cirse como grupo social, la juventud italiana de origen etíope y eritreo empezó a encontrar legitimación en espacios públicos de la ciudad reproduciendo los contenidos culturales de su condición diferencial. En la adolescencia de la mayoría de las «nuevas segundas generaciones» los lugares informales de encuentro en torno al hip-hop de la ciudad (sobre todo il Muretto y Parco Sempione) eran poderosos espacios de reconocimiento. De forma similar a la capilla de Via Kramer, estos espacios tenían una gran fuerza centrípeta. Sin embargo, eran distintos de las estructuras diaspóricas porque estos lugares reunían a gente todas partes de Milán, de distintas etnias, estratos y clases sociales. En estos espacios sociales diversos en los que el único vínculo era una actitud cultural compartida, la vida cotidiana de la población italiana de origen etíope y eritreo estaba hecha de convergencias, pero también de disonancias con quienes utilizaban estas plazas en general. Desconectado del mundo diaspórico etíope y eritreo y utilizado como punto de reconocimiento simbólico, el término *habesha*, y sus contenidos culturales, se erigió como descriptor de una condición de segunda-generación.

El Muretto: lo *habesha* como fenómeno italiano

Yo crecí allí, pero no tenía contacto con la gente de la que estás hablando. Las personas eritreas y de origen africano en general tenían poco contacto con la escena hip-hop milanesa. [...] No era una cuestión de racismo. Era solo porque a muy pocos les interesaba hacer hip-hop, en comparación con su bagaje cultural. [...] Te los tienes que imaginar como si estuvieran en una dimensión paralela apartada de la escena hip-hop milanesa. Mientras la escena hip-hop de la ciudad tomaba un camino concreto, ellos elaboraban sus propios modelos, aunque todos íbamos a los mismos sitios y a las mismas discotecas. [...] El hip-hop se basa en la creatividad. Hay que hacer, no solo escuchar. Ellos siempre han escuchado mucha música. Y hoy en día muchos son grandes DJ. Pero siempre han hecho muy poca música. Así se puede entender la división de las discotecas. En las que se podía hacer música y no solo escucharla, era raro verles.¹⁶⁹

Chiara, una mujer italiana en mitad de la treintena habla de su adolescencia en el Muretto, el espacio de referencia del hip-hop en Milán. Sus palabras retratan un espacio muy frag-

169 Conversación de Facebook, Adis Abeba, 12/02/2016.

mentado y una división entre la población autóctona y la italiana de origen migrante. Subraya explícitamente la existencia de una dimensión paralela que creaba dos formas diferentes de disfrutar de los espacios de hip-hop de la ciudad. Joe, un MC de hip-hop milanés de origen eritreo que conocí en Londres, confirma la división de la que habla Chiara:

La mayoría no teníamos interés por hacer música. Los *habesha* éramos los reyes de la noche. Nosotros montábamos las fiestas de verdad en Milán. No nos mezclábamos con blancos. Vivíamos en dos mundos diferentes. Ellos hacían el hip-hop. Nosotros éramos los reyes de la noche. Fuéramos donde fuéramos, éramos los reyes.¹⁷⁰

La división dentro de un marco cultural compartido se puede situar exactamente en la intersección de las estructuras raciales y de clase que reproducen la condición de la población italiana de origen etíope y eritreo. El Muretto, un lugar de Piazza San Babila, una de las plazas más céntricas de la ciudad, formaba parte de la plaza en la que la gente se reunía y practicaba la disciplina hip-hop.¹⁷¹ El Muretto alcanzó su punto álgido entre mediados de los ochenta y principios de los noventa, y su público más común solía ser la juventud blanca milanésa de clase media. A pesar de las distintas olas a lo largo de los años noventa,¹⁷² la configuración de clase del lugar siguió siendo la misma hasta finales de los noventa, cuando la población italiana de origen etíope y eritreo empezó a acudir a diario. La diferencia en términos de estructuras sociales, económicas y simbólicas entre los dos grupos terminó por generar una fractura en la configuración del Muretto. Así, surgió un uso peculiar del espacio por parte de la población italiana de origen etíope y eritreo. Como espacio con una carga social dentro del panorama milanés, el Muretto sirvió como lugar de reconocimiento para reproducir su italianidad diferenciada como un elemento de autovaloración. Su diferenciación de clase y de raza era el pilar de su legitimidad en la escena hip-hop milanésa. Siguiendo los pasos de las «primeras» segundas generaciones que, desde los ochenta en adelante, ha-

170 Notas de campo, Londres 16/07/2016.

171 Estas disciplinas incluyen: MC (cantantes), DJ, el *break dance* y el grafiti.

172 El lugar vivió auges y caídas en función de las olas del movimiento hip-hop milanés, pero sobre todo por las intervenciones estructurales en la plaza (remodelaciones urbanísticas) que promovían o limitaban las posibilidades del Muretto como lugar de reunión.

bían encontrado en la escena musical negra de la ciudad una fuente de reconocimiento social, las «segundas» segundas generaciones accedieron al espacio de referencia del hip-hop milanés mediante los mismos contenidos culturales. En lugar de encapsular modelos de reproducción cultural, en el Muretto la población italiana de origen etíope y eritreo creó un espacio paralelo dentro del mismo contenedor cultural: un espacio paralelo basado en la italianidad diferenciada. Desde ese punto de vista, el Muretto representaba un lugar que permitía que las «segundas» segundas generaciones se pudieran reproducir a diario como grupo social. Las diferencias en la forma de disfrutar del lugar generaron incluso identificaciones distintas dentro del espacio social del hip-hop. Como pasó con las «primeras» segundas generaciones, su negritud autoatribuida resultó ser un elemento decisivo en las formas en las que se posicionaban en la escena hip-hop del Muretto. Los paisajes mediáticos transnacionales (Appadurai 1996), relacionados principalmente con el hip-hop estadounidense, colaboraron en la producción de un espacio social y simbólico distinto, en contraste con el milanés. El isomorfismo entre la autorrepresentación de los hijos de inmigrantes y los imaginarios de la cultura hip-hop estadounidense, en concreto para los hombres, funcionó como herramienta de traducción de su condición diferenciada. La diferenciación clasista y racial que experimentaban en los suburbios milaneses tuvo su declinación en los símbolos hegemónicos del hip-hop negro estadounidense. Los patrones sociales y de comportamiento, e incluso el propio lenguaje coloquial, tenían una poderosa influencia de estas corrientes. El fenómeno más evidente fue el de los apodos. Casi todas las personas que conocí en Milán, habían tenido sus propios mote sociales durante la adolescencia. En la mayoría de los casos, el apodo era el resultado de americanizar su nombre (Johannes se convertía en Jonny, Josef en Jay, etc.). En otros casos, se cambiaban los nombres por completo y se autoidentificaban con mote que tomaban de la cultura popular estadounidense. El proceso de cambio de nombre, una dinámica central en las prácticas identitarias de autorrepresentación (Rymes 1996), es un potente indicador de cómo la producción de una condición de segunda-generación, más que seguir las pautas del territorio

de origen, está fuertemente orientada por los patrones de diferenciación que experimentan en Italia.

**Fiesta habesha:
celebrar la condición de segunda generación**

Esta identificación social se celebraba (y aún se celebra) a nivel performativo: en todos los lugares importantes de la diáspora etíope o eritrea es bastante común celebrar fiestas *habesha* con frecuencia. En ellas se reúne tanto población etíope como eritrea y se pasa toda la noche de fiesta. Los contenidos de estas fiestas varían mucho de un lugar a otro, también en función de quién las organice. En Milán, las fiestas *habesha* se diferencian en sus contenidos y modalidades en función de si las organiza gente de la diáspora o gente italiana de origen etíope o eritreo. Las fiestas *habesha* de segunda generación son auténticas veladas discotequeras de hip-hop en las que se alterna este tipo de música con canciones etíopes o eritreas.

La lengua vehicular es el italiano y no el tigrinya y el estilo de ropa es fundamentalmente de inspiración hip-hop. Estas fiestas son los lugares adecuados para reproducir una identificación en contraste con el espacio exterior milanés. Johnny, italiano de origen etíope a finales de la veintena, expresa muy bien la función social de estas fiestas. En una de ellas vivió su primera experiencia de la escena *habesha*:

La primera vez que fui a una fiesta *habesha* pensé que mis amigos me habían metido entre refugiados. Nunca había visto a tanta gente negra junta. Ni siquiera me podía imaginar que hubiera tanta en Milán. Yo me crie siendo el único negro de mis amigos. Era el único negro de la clase. A partir de ese momento, me di cuenta de que había perdido mucho tiempo. Todo era más fácil. Con las chicas era más fácil. Nadie me hacía preguntas estúpidas. [...] Por primera vez me sentí poderoso y legitimado.¹⁷³

**Conclusiones: la relevancia de la condición de
segunda generación en el Mediterráneo negro**

A lo largo de este artículo, el término *habesha* se ha enmarcado como un constructo racial, un dispositivo étnico, un paradigma nacional y una fuente de reconocimiento social se-

173 Notas de campo, Milán 15/09/2015.

gún las formas en que hijos e hijas de inmigrantes negocian su posición y su condición social. En todas estas conjugaciones, nunca se ha puesto en duda la adherencia del término *habesha* a dinámicas de la tierra de los antepasados ni dentro del propio espacio social de la diáspora. La identificación *habesha* de la segunda generación surgió como un proyecto de creación de grupo (Brubaker 2004): la eficacia de este proyecto, lejos de estar relacionada con una adscripción ancestral, radica precisamente en cómo se relaciona con las clasificaciones a las que estos sujetos se enfrentan estructuralmente.

El Mediterráneo negro representa un potente paraguas analítico para comprender los efectos de estas clasificaciones en una perspectiva espacio-temporal amplia. Así, el análisis de la condición de segunda-generación en el Mediterráneo negro puede abrir caminos analíticos interesantes para la exploración del concepto de continuidad intergeneracional en sí mismo bajo un prisma diferente.

El caso de estudio que planteo demuestra claramente que las estructuras de desigualdad que actúan sobre la primera generación de migrantes en Italia concurren poderosamente en la definición de una condición de segunda-generación desde un punto de vista económico, simbólico y cultural. Las estructuras socio-raciales que reproducen la identidad nacional italiana desde tiempos coloniales siguen siendo las principales fuerzas impulsoras en la producción de cuerpos negros como ajenos al cuerpo nacional.

Estas estructuras representan claramente los puntos de referencia adecuados en la definición de la identidad nacional italiana. Bajo este punto de vista, los efectos traumáticos derivados de la naturaleza intergeneracional de la condición de hijos e hijas de inmigrantes podrían hacerse patentes en las próximas décadas.

Está creciendo una nueva generación de italianas e italianos criados por progenitores que llegaron a Italia a través de la ruta mediterránea. Estas personas llevarán consigo la frontera (Rastello 2014) e incorporarán los mecanismos de reproducción de la «Europa fortaleza» como uno de los principales legados de la generación de sus progenitores.

Desde este punto de vista, el Mediterráneo negro puede ser un vector de reconocimiento de los procesos pasados y presentes de explotación, violencia y necropolítica europea hacia África como elemento constitutivo de la identidad afroeuropea contemporánea. Creo firmemente que estos fenómenos serán las piedras de toque desde las que nos enfrentaremos a la propia idea de identidad nacional y europea (si es que alguna vez ha existido) en los próximos años.

BIBLIOGRAFÍA

Las autoras y autores de esta obra proponen una extensa bibliografía. Puede consultarse en la web de la editorial Katakarak, en la ficha del presente libro, siguiendo la ruta: <http://www.katakarak.net/cas/editorial>

