

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO



División de Ciencias Sociales y Humanidades
Programa de Doctorado en Filosofía

TESIS

Diáspora

Identidad y permanencia en la migración

Que para obtener el grado de
Doctora en Filosofía

PRESENTA

Julia Corona Chaparro

Dirigido por

Dr. Luis Fernando Macías García

Guanajuato, Gto., Septiembre, 2022

Índice

Agradecimientos.....	2
Introducción.....	7
1. La exclusión del Mundo	22
1.1 Mundo; nacimiento y exclusiones.....	22
1.2 Las Moiras que tejen destinos y cortan vidas.....	35
1.3 La red invisible que nos une a todos.....	40
1.4 Sobre el nacimiento como destino	49
1.5 Acerca del amor y del odio.....	54
2. Ser <i>Paria</i> desde la exclusión	62
2.1 Desde las sombras	63
2.2 Acerca de los parias.....	67
2.3 Tres tipos de paria	71
2.4 ¿Soy paria? Soy otro.....	74
3. Diáspora. Semillas y tiempo.....	97
3.1 Diáspora, diásporas, diasporidades.....	101
3.2 Identidad diaspórica.....	113
3.3 ¿Quién viaja? Sobre cuándo, cómo y en qué circunstancias se viaja.....	116
3.4 ¿Patria, hogar o lugar de origen?.....	124
3.5 Diáspora, tiempo y movimiento.....	131
4. Habitando la diáspora.....	137
4.1 Los intersticios de la diáspora.....	139
4.2 Pensamientos que recrean a las ancestras perdidas.....	152
4.3 Quiebres.....	160
5. Conclusiones.....	172
Bibliografía.....	182

Dedicado con amor a mi mamá

Agradecimientos

En primer lugar quiero agradecer a mi director de tesis el Dr. Luis Fernando Macías García quien me acompañó en estos últimos años en la elaboración de la presente investigación. Me ha otorgado comentarios prácticos que fueron necesarios para crear y poner en orden las ideas y postulaciones que se encuentran en la tesis.

Agradezco el financiamiento y el apoyo recibido por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) al otorgarme la beca con la cual me fue posible realizar la investigación que presento a continuación.

A pesar de los tiempos de resguardo y cuarentena que se vivieron en estos años a causa del coronavirus SAR-COV 2, que se interpusieron en los últimos meses de mi estadía como alumna del Doctorado y que han provocado la reconfiguración de las enseñanzas académicas al acoplarnos en el uso de plataformas digitales para continuar con nuestra formación, hicieron también que la cotidianidad se viera interrumpida por un acontecimiento que ha sorprendido al mundo entero. La sociedad fue moldeada para utilizar herramientas que cambiaron nuestras relaciones sociales y académicas abriendo una nueva posibilidad para una formación distinta, aunque también afectó nuestros lazos sociales que ha provocado una crítica a nuestras competencias como humanos frente a los otros y frente a nosotros mismos. El mundo cambió y esperamos que a través de esta sacudida, la humanidad logre posicionar las carencias que tenemos en los ámbitos de salud, integración social y cultura en las sociedades contemporáneas.

Respecto al párrafo de arriba me parece que es un súper párrafo que expresa al menos tres ideas distintas (si bien ligadas pero distintas) 1) la influencia

de la pandemia en tu desarrollo académico. 2) La movilidad hacia la digitalización que experimento la sociedad en su conjunto y 3) Los retos que nos deja la pandemia en distintos tópicos de humanidad.

Gracias a la Universidad de Guanajuato y al posgrado en Filosofía, así como a los profesores que integran el posgrado por permitirme seguir con la preparación profesional en el ámbito académico que se requiere para ejercer la investigación filosófica. Agradezco de igual forma a mis compañeros de posgrado y a las charlas con cerveza que se dieron al término de las clases. Al mismo tiempo, invito al Consejo Académico de la Facultad de Filosofía a que hagan un cuestionamiento y una autocrítica profunda acerca de la formación y resultados que esperan de los investigadores sociales y filosóficos que integran sus programas de posgrado.

Es necesario replantearse las prioridades y los objetivos que buscan al interior del posgrado, al cual pertenecemos, para tener claridad acerca de lo que buscan obtener en sus jóvenes estudiantes, ¿se busca un reconocimiento a nivel nacional o buscan la formación del análisis crítico del alumnado? La filosofía más que nunca está en crisis porque su veracidad en la realidad está siendo minimizado y negar la importancia del pensamiento crítico. Nuestro deber como investigadores filosóficos es demostrar la importancia de integrar el pensamiento crítico en todas las áreas de la ciencia, las artes y las humanidades sin perder de vista nuestro carácter humano frente a los acontecimientos históricos que nos ha tocado vivir.

Es mejor una formación académica con refuerzos positivos y el apoyo necesario para crear investigaciones serias y concisas con teorías prácticas diferentes a lo que se ha acostumbrado para que todo investigador pueda crear experiencias sanas y gratas al interior de su formación a nivel posgrado y evitar, de ahora en adelante, las experiencias negativas que hagan dudar de las capacidades

de aquellas personas que están bajo su resguardo y tutela en este oficio del pensamiento que no es nada fácil pero es, en mi opinión, el servicio más sincero y loable dentro del arte del pensamiento. No hay que buscar el rendimiento cuantitativo y cualitativo por encima de la capacidad de razonar y cuestionar. Cada uno de los integrantes del posgrado han obtenido esta capacidad a partir de su formación desde la licenciatura y continúan formándose hasta el doctorado. No hay que menospreciar el conocimiento que le otorgan a la sociedad mexicana desde sus propias investigaciones.

Quiero agradecer infinitamente a mis profesoras, amigas y maestras por su apoyo a lo largo de este proceso de investigación. A Francesca Gargallo, a quien tuve la suerte de conocer mientras estudiaba la licenciatura en Filosofía e Historia de las Ideas en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Francesca fue iniciadora de la licenciatura y el amor que le tenía al conocimiento y a los estudiantes se ve reflejado en el plan de estudios, en la matrícula y en los pasillos de la universidad que ayudó a construir. Su imagen, Sus palabras y, sobre todo, la mirada de esta gran mujer esta plasmada en las paredes de los edificios por los que caminaste y reíste mientras dabas clases. Tus charlas en las aulas estaban llenas de experiencias de vida que tuve la suerte de escuchar y reflexionar. También quiero agradecer a Roxana Rodríguez Ortiz, a quién conocí de igual forma en la UACM. Esta investigación fue realizada con su método de investigación que se muestra en su libro *Cartografía de las fronteras. Diario de campo*, (2021) y también ha sido desarrollado através de las enseñanzas del Grupo de Investigación Estudios Fronterizos, que se dedica a la investigación y reflexión de las fronteras y las migraciones. Sus comentarios siempre han sido oportunos para moldear mis ideas y palabras que están plasmadas a lo largo de esta tesis. Muchas gracias a

ambas por compartir su conocimiento y su amor a la filosofía. También necesito agradecerle a la Dra. María José Guerra Palmero quien ha sido un apoyo imprescindible a lo largo de esta investigación.

Por último, quiero agradecerle a mi familia que me ha apoyado durante todo este tiempo, gracias por su paciencia y amor. Su fortaleza me ha otorgado la fuerza para poder terminar con esta etapa de mi vida. Sin ustedes este trabajo no existiría. Y por supuesto a mi Turka, aunque no hemos completado este viaje juntas, necesito decirte que el tiempo que estuviste a mi lado es lo que iluminó mi vida.

Introducción

La presente investigación aborda la problemática de la identidad corporal y cultural desde la diáspora. Sobre todo, de cómo el sujeto diaspórico se enfrenta a la libertad, la cual está condicionada por la ideología hegemónica que conlleva a la discriminación de las minorías —desde la clase, la raza, la religión, el género, la orientación sexual, la nacionalidad, el estatus migratorio o la cultura de la que se proviene— al interior de las sociedades que no son reconocidas como multiculturales.

Este análisis es relevante porque pretende visualizar un tema poco investigado o valorado dentro de una tradición que pretende hegemonizar las migraciones en vez de resaltar y comprender sus diferencias. Puesto que, hablar de diáspora o sujetos diaspóricos, es utilizar conceptos poco estudiados o reconocidos al interior los textos académicos. Por ello, se pretende comprender cómo surgen y se desarrollan estas categorías en los contextos sociales contemporáneos para comprender si su desarrollo tiene implicaciones directas con la realidad.

Es necesario tener en cuenta que las diásporas se dan en un contexto en que las migraciones se analizan a través de la violencia, la vulnerabilidad humana, la trata de personas, las violaciones, las desapariciones, los abusos de poder o el conflicto de intereses entre los países de acogida y de tránsito, y no por la importancia que representa el movimiento en sí al interior de las sociedades por las que cruzan. Ya que, las migraciones crean, forman y transforman las sociedades por las que transitan y se asientan, enriqueciendo aún más el complejo contexto cultural

e identitario de los que formamos parte.

Los elementos importantes para identificar las circunstancias en las que estas personas se desarrollan cotidianamente para llegar a pertenecer a dichas culturas y estilos de vida, es la relación que hay entre identidad y libertad —una libertad que se busca o se cree poseer, al interior de las sociedades que están divididas en clases sociales— y que están condicionados por el estrato social al que pertenecen.

Por tanto, lo que se busca demostrar es la importancia de que la identidad y la pertenencia en la diáspora, y en migrantes como parias, depende de las experiencias que se adquirieren dentro de dichas sociedades y de cómo en el trayecto a esta incorporación son capaces de resignificar su identidad a través de la diferencia. Se trata de un fenómeno que les afecta porque al tratar de formar parte de la sociedad son marginados por la misma, a partir de la condición social y del estatus migratorio. Mientras que, en las políticas internas de los países afectados los discursos de nacionalidad e identidad cultural dominante se acentúan frente a las minorías, afectando también a las personas que forman parte de una diáspora y se enfrentan a dos opciones: negar su origen o arraigarse a las raíces culturales de las que forman parte, seguir hablando la lengua materna y mantener dos o tres nacionalidades. Ante ello, estas personas tienen que vivir en un ambiente de opresión social que los lleva a elegir entre mantener sus raíces culturales o rechazarlas. El interés, por tanto, es exponer cómo esta disyuntiva no es una elección libre, sino que se trata de un factor que permanece desde el nacimiento, la historia compartida colonial y de la capacidad de reflexión ante la realidad que se está viviendo.

Todo este panorama refleja ya la complejidad de un tema que merece nuestra atención y reflexión. Merece una seriedad que le compete tanto a la teoría

académica pero que al mismo tiempo necesita de otras ramas para poder explicar su naturaleza, puesto que sus componentes son todavía una red de metáforas y autorreflexiones de los sujetos diaspóricos así como de los análisis que salen de la rigurosidad que se da en este tipo de investigaciones al interior de la filosofía y de las ciencias sociales en general. Por tanto, es necesario comprender que al tratarse de un concepto tan sutil y al mismo tiempo tan efímero —por tratar identidades en construcción y desarrollo constante— es complicado lograr tener una definición clara y concisa.

No fue fácil crear esta reflexión en un principio, sobre todo porque el tema parecía ser tan amplio y ambiguo que daba la impresión de no tener claridad de lo que se buscaba. En el transcurso de la investigación y aún, en la etapa final del mismo, parecía que el concepto se difuminaba durante el desarrollo de las categorías que fueron la clave para la dirección del tema mencionado, justo porque la diáspora es un concepto inacabado, no por falta de un rigor del pensamiento sobre esta palabra sino por su devenir constante dentro de la realidad. Es una palabra viva que sigue marcando a la humanidad porque nuestros viajes alrededor de los territorios y de las culturas aún no termina. Por eso mismo, no es raro mencionar la fascinación que me provoca este concepto y el valor que se le puede seguir dando si se le da el tiempo necesario al interior de la filosofía y de las ramas de otras Ciencias Sociales para seguirle el rastro a una realidad que va más rápido que nuestros textos y publicaciones, no le damos alcance y, por lo mismo, su horizonte aún nos da un margen bastante amplio para recorrer un sin fin de caminos ocultos que se abren paso en cada palabra y en cada renglón, e incluso en cada pensamiento cuando reflexionamos sobre la migración y su relación inaudita con la diáspora.

La diáspora encarnada, la diáspora del pensamiento o la identidad diaspórica son ejemplos de la magnitud que tiene esta categoría, que no sólo puede ser utilizada en la historia o en la teología para explicar la complejidad de nuestro sentido en el mundo sino que forma parte de nuestra identidad como seres humanos. Seguir una huella, es seguir el tiempo, lo que nos da la pauta para recorrer las dificultades que la reflexión filosófica requiere. Se trata del filosofar acerca de nuestro entorno a partir de nuestras acciones para ser conscientes de nuestro estar haciendo *ahora*. De ser conscientes de lo que somos frente al otro para terminar con un cuestionamiento acerca de nosotros mismos y de la relación que tenemos con el mundo. Por tal motivo, es necesario deconstruir este concepto para hallar su nacimiento, para entender porque su importancia es relevante en los estudios migratorios como un elemento importante de las identidades.

Así que, para ponerle una estructura tangible, es decir, para darle un inicio fue necesario comprender cómo se da la exclusión de los otros. Por lo que, recurrir a los textos de la filósofa y política alemana Hanna Arendt no es una sorpresa. Ya que trató el problema de la exclusión y lo entendió como método de deshumanización en las sociedades que, ante los estados de excepción, llegan a marginar a personas que forman parte de un grupo étnico o político a tal grado de excluirlos del mundo a cualquier costo. Este método puede ser la respuesta para poder remediar lo que como sociedades hemos permitido que le sucedan a los otros. Analizar cada detalle de la exclusión hasta encontrar el intersticio por el que una persona pierde el mundo, es adentrarse en esa grieta para encontrar, en la historia, el modo de cómo devolverle a una persona, pueblo, etnia o grupo —que ha sido perseguido y esclavizado por siglos— su humanidad.

Así que Arendt es importante sobre todo en la reflexión que hizo acerca del

paria. En un principio, la conceptualización que hace de este personaje a través de la exclusión que vivieron los judíos en la Alemania Nazi en la Segunda Guerra Mundial, nos pareció relevante al tratarse de un personaje que ejemplifica lo que implica y es la pérdida de mundo. Analizar esta categoría como principio para que regulará la identidad en la diáspora abrió un panorama que incitaba a una reflexión acerca de lo que es *ser un paria*. No fue fácil deconstruir este concepto, puesto que se tuvo que hacer un seguimiento paulatino en diferentes textos de la autora para ir sacando los rasgos de lo que ella entendía por paria. Fue una tarea de varios meses y que paulatinamente, se ha logrado tener un perfil que se adecuará a lo que ella entendió como paria, paria consciente y advenediza. Puesto que, hacer referencia *de lo paria* es comprender que se trata de una triada. No se puede entender a uno de los miembros si no se tiene claro la función de los otros dos en la sociedad. Paria es un personaje que se compone de tres al mismo tiempo, contiene a tres seres en uno solo.

A su vez, se recurrió a la politóloga griega Eleni Varikas, quién hace un recorrido metodológico y práctico del concepto paria. Un concepto peyorativo que hace referencia a los marginados, los explotados, los otros, los estigmatizados por las diferencias que se encarnan en la piel de sus cuerpos. En su libro, *Las escorias del mundo. Figuras del paria* (2017), hace una cartografía conceptual de lo que significa *ser un paria*, intercalando ejemplos de personajes históricos que han pasado desapercibidos por la misma condición de marginalidad que los invisibiliza. Aún así, han logrado recuperar su lugar en el mundo por su tenacidad, creatividad, inteligencia y sobre todo, como lo plantea Arendt, por la capacidad que tuvieron de ser conscientes de su posición social, comprender la realidad que estaban viviendo y, por ello, fueron capaces de regresar al mundo a través de sus textos, poemas y

palabras, porque las narraciones de vida de estas personas son imprescindibles para vislumbrar la exclusión de aquellos que no lograron sobrepasar la historia, quedaron atrás, en las sombras olvidados y enterrados. Aunque, poco a poco, estemos reconociendo este olvido, los estemos reconociendo, aunque nunca sepamos sus nombres.

Un ejemplo que utiliza Varikas en su libro es la historia de la joven afroamericana Phillis Wheatley. Phillis por el nombre del barco que la trajo a América, Wheatley por el amo que la compró. Llego muy pequeña, olvido su lengua, su tierra, su vida antes de la esclavitud, porque la desarraigaron a una edad en que aún no podía aferrarse a su historia, a su cultura, a su tierra. Aprendió el idioma inglés muy rápido, escribir también, a una edad muy temprana ya escribía poemas donde narraba su vida, su exclusión y el rechazo que sufría por el color de su piel. Tuvo que enfrentarse a los grandes hombres blancos en una sesión especial de la Corte para reconocer la autoría de sus poemas, al igual que le sucedió a Sor Juana Inés de la Cruz. Al final, después de un examen exhaustivo, dictaron que ella, mujer negra y esclava, era autora de tales textos.

Varikas, nos lleva por sus cuatro capítulos por un complejo estudio acerca de lo que significa ser paria en la historia para comprender que esa figura hoy en día sigue siendo utilizada para discriminar a las minorías, las cuales siguen creciendo por el flujo migratorio originado por el capitalismo y por la explotación de mano de obra de aquellos que tienen miedo de alzar la voz para exigir sus derechos, al ser amenazados con la deportación o el encierro por parte de sus empleadores.

El libro de Varikas junto con los textos de Arendt, fueron de gran ayuda para reconocer cómo funciona esta categoría. Esta complejidad del paria en la exclusión, contiene tres factores fundamentales: 1) Tener un lugar en el mundo y perderlo, 2)

La asimilación y, 3) La reflexión de la realidad. Al Seguir estas líneas que ha trazado nos hemos topado con otra complejidad en su filosofía, Mundo. No se puede entender al paria y su pérdida de mundo si no se comprende lo que es el mundo en un principio y, por ende, no se entendería cómo funciona la exclusión junto con el método de la deshumanización como factor importante de la creación de lo paria. Por lo que, la segunda tarea importante que se requirió, fue comprender la categoría de Mundo.

En este apartado de Mundo, se analizó la historia de la filosofía a partir de la formación de la misma autora Arendt, quién teorizó la importancia del mismo. Esta compilación, que reúne a autoras como Seyla Benhabib o Fina Birulés, es necesaria para comprender la importancia de tener un lugar en el mundo, pues esto implica que se es escuchada “y vista por los demás”, como lo explica Arendt. Este reconocimiento social es tan importante como necesario para ir comprendiendo la forma en que se puede perder a través de los procesos de deshumanización. Esta visibilidad implica la complicidad de la sociedad que está dividida por clases sociales, irremediablemente y por tal motivo, los procesos mencionados, se pueden dar en cualquier momento. Por lo que, más adelante se podrá comprender que esta inclusión conlleva a que exista la exclusión. Que representa un error atroz que como humanidad hemos practicado a lo largo de la historia.

Este desarrollo analítico de la categoría de Mundo, empieza explicando la necesidad que como seres humanos tenemos de vivir en sociedad, así como las formas en que las relaciones humanas se ejercen en su interior y proporcionan el sentido necesario. Este sentido se ve como una guía para desarrollar el papel que nos ha tocado en la sociedad desde el nacimiento, lo que Benhabib reconoce como “el destino de la diferencia” en Arendt. Este destino otorga a los recién nacidos el

papel que deben ejercer en la vida y apunta la importancia de reconocer cual es el destino de la diferencia cuando se nace mujer y, aunado a nuestro estudio, no sólo las implicaciones de nacer mujer sino nacer pobre, migrante y al interior de una diáspora determinada.

Sin duda el Mundo es una categoría que ha incitado nuestros analisis desde hace mucho tiempo, nuestra relación con el mundo, con el otro, con nuestro entorno y con la naturaleza ha dado los textos más amplios y profundos de nosotros al estar expuestos a la realidad, a aquello que nos forma y nos crea constantemente. la curiosidad que impera a nuestro asombro, de aquello que está afuera, nos ha llevado como especie a lograr que los avances en ciencia, tecnología y pensamiento complejo cambie por completo nuestra forma de ver y comprender nuestro entorno. Aunque al mismo tiempo, nos enfrenta a nuestra capacidad de destrucción tan amplia como lo es nuestra capacidad de creación.

Mundo no sólo implica el horizonte de nuestro conocimiento, también implica nuestra existencia en todo momento. No es por eso difícil entender porque para Arendt la pérdida de Mundo fue el paradigma que la impulso en sus estudios políticos y filosóficos para diagnosticar cómo se da la exclusión del otro al grado de perder la humanidad. Ella lo consideró importante en base a su contexto social y no ha perdido la vigencia de su estudio en nuestro tiempo.

Tal es la importancia de mundo, que me incita a pensar en una pintura que desbordó mis pensamientos cuando era joven. Un cuadro que desde la adolescencia me ha llamado la atención. Me obsesione entonces con la pintura y la repasaba en mi mente por las noches sin encontrarle sentido alguno. Mis pensamientos lo olvidaron, se quedó atrapado en mi mente como muchos de esos análisis inconclusos que no podemos darles un fin. Me refiero a esos pensamientos

que tenemos a lo largo de nuestra vida y dejamos de lado al no encontrarles solución. Quedó en el olvido, salvo ocasionalmente cuando mis ojos se cruzaban por la imagen de esa pintura y me parecía lo mismo, extraña. Cómo siempre y la extrañeza desaparecía casi instantáneamente como aparecía. Después, como epifanía de un recuerdo que no está presente, de la nada y muchos años después la pintura regresó a mi con un sentido tal que me maravillo, sacándome una sonrisa, demostrando que, tal vez, era tiempo lo que se necesitaba para que nuestros pensamientos pudieran llenar esos vacíos que, en su momento, no se pudieron resolver.

¿La exclusión del mundo o el regreso al mismo? La pintura. Un mundo profanado por la introducción de un cuerpo extraño y ajeno a él, un cuerpo que le cuesta trabajo entrar ¿o salir?, la esfera está ahí, indefensa, no puede evitar que la rasguen, la rajen o la abran en dos e indudablemente, por tanto esfuerzo la hacen sangrar. El hombre, siempre es un hombre blanco, es quien esta adentro, deforma su perfecta circunferencia, sus pies se notan al interior como dando patadas para poder hacer más placentero su encierro. El mundo esta sobre una manta blanca por la que se escurre su sangre y por encima de él hay una especie de sombrilla que lo resguarda ¿del calor? ¿o de las inclemencias de ese otro mundo en el que está depositada? Pareciera que a lo lejos, en el horizonte de ese otro lugar, hay alguien que observa el acto. Ese observador viste de rojo y amarillo, tiene un atuendo muy llamativo y diferente al entorno del lugar que es árido, seco en tonalidades ocre. También hay una torre del lado opuesto y más lejos se ven unas montañas que parecen estar nevadas. El cielo también es ocre.

El hombre seguramente lo que quería era salir ¿cómo saberlo? Afuera esta una mujer, de tez blanca y parece famélica, a sus pies hay un infante asombrado y

asustado de la forma en que tratan a ese mundo. Se esconde en el regazo de la mujer y ella, dándole la espalda a la intrusión señala con el brazo, la mano y el dedo para que tú, cómo espectador, veas al hombre y no la veas a ella ni al niño. Ella sólo tiene una hoja de parra que tapa su pelvis. Qué irónico ¿no lo crees?, ahora con esa pequeña hoja es cómo si quisieran decirnos de quienes se tratan, pero no hay que confundir la explicación sencilla con la compleja. No hay que errar el camino ya trazado. La cuestión es ¿entran o salen? o talvez esta pequeña pista nos ayude un poco a deducir que los han sacado. Los han expulsado, es claro, aunque la cuestión sigue siendo la misma, ¿salen o entran?

El “Niño Geopolítico” de Salvador Dalí (1943), es un claro ejemplo de la complejidad que esta cuestión ocasiona siempre. Me parece que Dalí le ha atinado al punto flaco de nuestras consideraciones acerca del otro, de nuestros estudios del otro, de nuestros actos frente al otro y de nuestro arte que muestra al otro, pero que difícilmente se entabla un dialogo con ese otro en cualquier rama, disciplina o ciencia que estudia al mundo y al otro. La exclusión de un lugar te lleva a perder lo que por nacimiento creemos tener, humanidad. Ese hombre, esa mujer y ese niño, lo han perdido y en el transcurso de esta perdida llegan aun lugar incierto, sin habitantes que los vean y los reconozcan como seres humanos. El único que existe, además de ellos tres es el observador, no el que viste rojo y amarillo, sino el observador que esta más allá del marco del cuadro mismo. Aquel que mira, analiza y trata de comprender lo que observa.

No es fácil entablar un estudio acerca del mundo sin perder mucho que hay sobre este tema. Lo que he cuestionado y creado a partir de la relación entre paria, mundo, exclusión y nacimiento es un camino que no ha llegado a contestar qué significa la diáspora hoy en día, sino que trata de vislumbrar cómo funciona la

diáspora y cómo le afecta a las personas que nacen al interior de una diáspora.

Desde el inicio de esta etapa de investigación, desde el proyecto y el incipiente marco teórico que trató de encuadrar este concepto, la diáspora parecía ser el final del mismo. Pero era sólo el principio de un tema con el que poco se ha relacionado la filosofía, más que esporádicamente frente a la teología o la ontología de las religiones y hoy en día, su uso está en práctica en estudios migratorios o de identidad relacionados con las ciencias sociales, políticas o antropológicas como una resignificación de las identidades a partir de la diferencia en política, leyes migratorias, estudios sociológicos, etc. Así que el estudio amplio del devenir del ser en una diáspora me ha parecido fundamental para comprender cómo es que se nace y se vive en la diáspora.

Por lo que, el capítulo de Diáspora es un ejemplo de cómo se podrían lograr los análisis del mismo para integrarlo a los estudios migratorios actuales. Lo que se propone es comprender que la diáspora, por si sola, puede ser un tema amplio que surja como una rama de los estudios migratorios a partir de entender cómo se crean, se forman y se rehacen las identidades de las personas que comparten uno o más rasgos culturales y que, al convivir en un país hegemónico, la necesidad de ser reconocidos surge ante la invisibilidad que conlleva a exigir el derecho a ser diferente. Por ahora, el eje fundamental para lograr esta propuesta fue interdisciplinaria, como base para lograr el análisis expuesto. Sobre todo, de entenderlo como una categoría metafórica que se transforma constantemente en cuanto los movimientos políticos e históricos rehacen las relaciones humanas cotidianamente.

Una persona, pueblo o etnia, se sumerge en un mar de lenguas, historias compartidas, movimientos, relaciones sociales que los provocan a estar conscientes

de su entorno. Lo que más los relaciona, a unos con otros en la diáspora en sí, es la pérdida del hogar, del lugar de origen, el lugar físico y geográfico de donde partieron y migraron hasta llegar a donde habitan hoy. Hay muchas diásporas —históricas, migratorias, forzadas o de persecución—, y todas ellas comparten rasgos entre una y otra para identificarlas a través de la historia. Por tanto, los participantes activos que hacen que una diáspora siga viva son aquellos que nacen al interior de una, resignificarlos como sujetos diaspóricos y no como parias, es el giro ontológico que sufrió esta investigación y que le ha dotado de sentido a la misma.

Esta comprensión se logró al recurrir a la socióloga y activista Avtar Brah y a su libro *Cartografías de la diáspora* (2011), donde explora la forma en que se dan las marginaciones a través de la raza, el género, la clase social, la edad, la etnia y la sexualidad, las cuales se suscitan a través de las relaciones que existen entre sí y no solamente como el resultado de los sistemas establecidos. También asevera que las personas afectadas por estas circunstancias han condicionado la imagen que hacen de sí mismas y por ello, las experiencias que han tenido se deben por el contexto en el que están involucrados. Es por eso, que se hace hincapié a la importancia de exponer y validar las “narraciones de vida” de la autora Gabriela Díaz de Sabatés (en *Las odiseas de Penelope. feminización de las migraciones*, con su texto “Narrativas de vida y políticas de transgresión: conocimiento feminista en la intersección de género. El caso de derecho de asilo”, 2017) como guía fundamental para interceptar a los sujetos diaspóricos que son conscientes de su situación en el mundo.

Avtar Brah es una autora que ha logrado compaginar la militancia con la teoría desarrollando una manera de narrar el contexto social que estamos viviendo a través de la voz de aquellos que son silenciados para que sean escuchadas desde

otras expresiones. Por tanto, ante la teoría de Brah y el análisis exhaustivo de Varikas, se ha concluido que el concepto *Paria* es un término colonial que logra perpetuar la marginación hacia las minorías y que sigue siendo utilizada como herramienta de exclusión. Hay que aclarar que tampoco es demeritar el valor teórico y complejo de *paria* del cual se apoyó Arendt para su trabajo acerca de la marginación que vivieron los judíos a lo largo de su historia. Ya que, reconocemos la importancia de dicha categoría en su tiempo y en su momento. Aunque tenemos la obligación de desprendernos de su uso conceptual para ir avanzando al interior del análisis acerca de la diáspora, las migraciones y las exclusiones que se dan hoy en día, reconociendo cómo se dan, por qué se dan y cuando se dan.

Dicho esto, los sujetos diaspóricos a los que se hace referencia en esta investigación se va a centrar en una mujer en particular cuya imagen, voz y presencia es tan potente como penetrante. Gloria Anzaldúa por medio de sus reflexiones acerca de su diferencia —en todos los aspectos de su vida—, es la imagen misma del *paria* consiente de Arendt. Incluso el acercamiento que se hizo hacia ella fue a través de esta categoría pero que, al complejizar más en la diáspora, es más adecuado comprenderla desde su circunstancia histórica como mujer diaspórica. Al hablar de la “circunstancia histórica”, es hacer referencia a lo que implica autollamarse o identificarse como chicana ya que se recorre la huella de la sincretización que se dio de dos mundos con uno —el mesoamericano con el español— y de ese mundo con otro —el mexicano con el estadounidense— para dar a luz una nueva identidad —la chicana—.

Esta reflexión final que se hace de una mujer diaspórica no es sencilla puesto que conlleva una visible incongruencia con la definición dada de diáspora. En tal definición se concretiza que sólo existe una diáspora si hay un movimiento de un

pueblo o etnia que va de un lugar a otro. El caso chicano es distinto. Nunca migraron como tal, sino que el movimiento que surgió fue de un conflicto geopolítico que conlleva a que la frontera cambiara de lugar atravesando el territorio, franqueando la tierra y dejando a la gente en el mismo lugar pero con distinta nacionalidad. El movimiento fue fronterizo. Este movimiento también da lugar a una nueva forma de diáspora. Nace una identidad y con ella, nace una diáspora que hace alusión a un siglo XX que finalizó con conflictos migratorios y políticos. Conflictos que la edad moderna no pudo solucionar ni contener. Estos movimientos de personas o de obreros que van a vender su fuerza de trabajo a los países desarrollados es el auge del neoliberalismo que pondera al capitalismo. Comprender como se dan estos conflictos a nivel personal que conlleva los conflictos identitarios de pueblos y etnias es primordial para seguir buscando las soluciones que como sociedades le debemos a los que aún no nacen.

En esta síntesis acerca de la tesis que se presenta a continuación, también se ha tratado de tocar temas feministas desde otra perspectiva académica. Hacer trabajos feministas no sólo es hacer investigaciones sobre la mujer y/o el feminismo sino también involucra trabajos que le den voz a las investigadoras e intelectuales que hacen sus textos, investigaciones y trabajos en temas no relacionados al feminismo. Es reconocerlas desde sus campos de estudio. Por ello, se ha determinado no presentar voces masculinas para darle prioridad a las mujeres que hacen, crean y analizan en filosofía, en política y en arte en el tema que tanto me ha cautivado desde hace años. Lo maravilloso fue encontrar que hay otras mujeres con los mismos intereses que yo al plantearse estas categorías desde sus contextos históricos a través de sus propias narraciones de vida.

1. La exclusión del mundo

...había hecho todo lo posible por arrancar al destino, en su favor, lo poco que el destino concede.

*Las bodas de Cadmio y Harmonía
de Roberto Calasso*

1.1 Mundo; nacimiento y exclusiones

En este primer capítulo analizaremos el problema del mundo en dos aspectos fundamentales. Por un lado, partiremos de la concepción de *mundo*, bajo la premisa que ahí es dónde se encuentra la totalidad de las cosas existentes. Por el otro, como aquello donde se encuentra el campo de todas las investigaciones que hay acerca de él. Tomando en cuenta que es el ser humano quien se forma, se proyecta y se relaciona a partir de los otros.

Por ello, obtenemos que tanto el mundo aprehensible como el mundo intelectual, incitan a la comprensión de todo lo que nos rodea, y por ende, se constituye como término a partir de nuestra existencia. Es una investigación que se involucra expresamente con la ontología y el cuestionamiento de la identidad en los seres humanos que se relacionan entre sí. Sobre todo de cómo esta relación hace relucir las diferencias y los juegos de poder que hay entre culturas, visiones y mundos. Un problema que la filosofía ha investigado y que se demuestra en la complejidad del lenguaje como herramienta de control y colonización¹, lo cual

¹Un aspecto importante acerca del lenguaje como control y herramienta colonizadora, es la problematización de entender y comprender a la lengua como el resultado de la existencia y el reflejo de un mundo concreto. Es decir, las lenguas, los lenguajes, los idiomas son estructuras de una realidad que se forma y se comprende de determinada manera reflejada en los conceptos, categorías y palabras con los que se conoce la realidad. Una lengua es una realidad compartida expresada de manera única. Por tanto, al hablar de mundo se debe de comprender desde esta idea básica, una

depende de la variedad de lenguas existentes porque cada lengua es un mundo que se ha formado en una estructura mental lógica, una cosmovisión de ver, entender y comprender ese mundo. (León Portilla, Carlos Lenkersdorf)

El nacimiento —el de cualquiera —, bajo los conceptos de Hannah Arendt se da en los términos de a qué mundo se llega. Cuando una persona nace en un cierto mundo que es excluido por el de la mayoría, se esta fuera del mundo. Nacer fuera del mundo fue una situación que le preocupaba a la filósofa alemana profundamente. Por lo que entender las exclusiones desde la teoría crítica de las teorías filosóficas y políticas de nuestra era, fue un precedente para sus investigaciones acerca de la condición humana que nos ha marcado desde entonces.

Es así, como el concepto de mundo está vinculado a esta investigación, puesto que se relaciona a partir de la existencia del ser desde la exclusión y a partir del lenguaje. A fin de cuentas Mundo (o los mundos) como concepto, fue el principio que reguló la razón y de una amplia gama de pensadores y escuelas filosóficas a través de la historia porque la constelación de la que forma parte la filosofía es una gama de posibilidades en que el pensamiento y la razón pueden llegar a comprender la realidad que habitamos.

Es por eso que a partir de la base empírica que sustenta que el mundo se encuentra rodeado de fenómenos que son aprehensibles para el ser humano, es lo que ha marcado la realización de un análisis y marco conceptual, que determina si esta idea marca y define las exclusiones de los *otros*, bajo el poder que ejerce la mayoría de incluir y excluir personas, grupos o etnias en la sociedad.

lengua, un mundo. Y por ello, tener en cuenta que no se trata de sólo un mundo, sino que se debe hablar de los *mundos*.

Por lo que, pensar el mundo, se hace bajo los términos de relacionarlo con la cultura Occidental que colonizó (y rige) a las sociedades, a su vez que controla y demarca las posibilidades de la existencia en la actualidad. Le llamaremos como Occidente a este complejo panorama, ya que la larga historia de conquistas, colonizaciones y revoluciones, es lo que ha constituido las creencias y conocimientos que permiten vivir o sobrevivir en él. Es, a partir de su cosmovisión, que se crean las formas de relaciones sociales y culturales que nos conforman. Hoy en día, tal situación, nos hace cuestionarnos acerca de nuestra relación con los otros, que va más allá de una interacción de conciencias y objetos, puesto que se trata de las relaciones de poder que se ejercen sobre aquellos que nacen fuera del mundo. Ante estas aseveraciones, debemos preguntarnos si ¿sólo hay un mundo que conocer?, o ¿a qué mundo se hace referencia, cuando se investiga y se analiza la existencia humana?

Para empezar con el análisis que se hace del *mundo*, a partir de la tradición filosófica de la que forma parte Hanna Arendt², es necesario comprender la relación que existe y se desarrolla con el ser desde Europa. Una concepción que se ha formado en la cultura Occidental y que se enmarca a través de la conquista, la colonización y el adiestramiento por medio del lenguaje con el que se difunde y se reconceptualizan las ideas de las culturas que se definen como diferentes. Lo que se busca es analizar si cabe la posibilidad de encontrar otras formas distintas de ver al mundo o, de ser posible, las distintas formas de comprender a los mundos.

Para ello, se recurrió a los textos que exploran este tema en la filosofía arendtiana. Sobre todo, aquella idea que explica la importancia de la posibilidad que se da con el nacimiento. Aquella teoría que explora las dimensiones a través de las

² Hannah Arendt (Johanna Arendt 1906-1974) filósofa, escritora y politóloga alemana y más tarde nacionalizada estadounidense. Autora de múltiples textos y tratados es una de las pensadoras más influyentes del siglo XX.

acciones y la posibilidad de los recién llegados, para darle algo nuevo al mundo. Cuestiones que desarrolló en sus textos *Labor, trabajo y acción. Una conferencia* (1957) y *Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad* (2008) con su texto “Reflexiones sobre Lessing”. Por lo que, será necesario retomar igualmente, el ensayo de María José Guerra Palmero, que se titula *Arendt y los feminismos contemporáneos: ontología y política* (2011), el ensayo de Joaquín Valdivielso Navarro *La Europa cosmopolita de Seyla Benhabib: conflicto, diferencia y ciudadanía* (2018) y el libro *La ontología del primer Lévinas* (2013) de Patricia Castillo Becerra, para comprender cómo se desarrolla el ser en el mundo desde la cultura Occidental y poder tener una cercanía más completa acerca de este término. Es importante recalcar la asertividad que hizo Arendt cuando afirmó la relevancia del estado del ser cuando se encuentra “fuera del mundo”, que conlleva a las exclusiones y al problema de perder la humanidad. Lo que incita a esta investigación, puesto que lo que buscamos es encontrar una relación entre el “estar fuera del mundo”, los “parias”, las diásporas que se entrecruzan, forman y perduran en la actualidad con el problema de la identidad en la época contemporánea.

Recapitulando, Martin Heidegger³ había problematizado que la proyección de la existencia, es lo que la convierte en la trascendencia de la posibilidad misma, en cuanto que el “ser ahí” se proyecta en el mundo, sometiéndose a sus condiciones. Dichas condiciones dan la posibilidad de *ser en el mundo*, el cual estará siempre condicionado a los proyectos del mismo. Es decir, al hablar del *ser en el mundo*, se trata de un ser que ya está condicionado desde antes de nacer, tanto por las cosas como por los entes que habitan el mundo. Por ello, desde el nacimiento, el existente de Heidegger, se ve condicionado por las delimitaciones y posibilidades de las

³ Castillo Becerra Patricia *La fenomenología del segundo Lévinas*, Universidad de Guanajuato, México, 2017.

relaciones humanas que existían antes que él. Mientras que su existencia, a lo largo de su vida, se proyecta hacia la muerte.

Arendt parte de esta situación y se separa de la proyección hacia la muerte para darle paso a su filosofía del nacimiento⁴. Con ello, establece un aporte que es necesario de analizar y contemplar desde la ontología. Es por eso, que el nacimiento se da en un lugar que ya está formado y construido por los demás. Se trata de una existencia entendida como una “afectación”. Puesto que, dicha existencia se desarrolla bajo las normas compuestas por una sociedad establecida y, por tanto, ese fundamento es la base de la sociedad actual. Esa afectación que surge con el nacimiento, da inicio al destino —a la fatalidad—, que predestinará la vida en el mundo existencial (como lo expuso Heidegger), pero con una diferencia fáctica. Se llega para vivir, no para morir. (Guerra Palmero, 1999)

Por lo que, se pueden vislumbrar dos paradojas que se le presentan al ser en cuanto nace. La primera es la posibilidad de la libertad y del poder. Mientras, que la segunda, es la constitución previa de lo que se espera del recién nacido que ha llegado. En ambas situaciones, el que llega, está predeterminado por aquellos que ya lo habitan, a su vez que los demás ya habían nacido en un mundo creado y habitado por otros. Las contingencias que se dotan al nacer, también dependen de las condiciones en las que se nazca: dónde se nace, de quién se nace, cuando se nace y cómo se nace.

Aquel mundo, que se hace explícito en la teoría de Arendt, es un concepto que se ha desarrollado desde la perspectiva filosófica de Heidegger y de Jaspers, por la cercanía que tenía con ellos. Ella fue discípula de ambos y por tanto, sus filosofías fueron una influencia muy grande que la marcaron en las aulas de la

⁴ Hannah Arendt sobre Rahel Varnhagen. A propósito de marginaciones existenciales, Boletín Millares Carlo, núm. 28. Centro Asociado UNED. Las Palmas de Gran Canaria, 2009.

Universidad. Por ello, la concepción de mundo que desarrolla esta filósofa, inicia con sus enseñanzas universitarias y con su experiencia empírica, durante, ante y después de la Segunda Guerra Mundial. No fue, sino hasta que trató de comprender lo que había sucedido en la guerra, cuando el mundo como concepto, se terminó de desarrollar en su filosofía. Vivir la Segunda Guerra Mundial, fue el inicio de su separación con la tradición filosófica Occidental, en la que se formó. Ya que, dicha filosofía hasta ese momento, no era lo suficientemente crítica y amplia, para poder comprender lo que había sucedido. Su vivencia le obligó a cuestionar de fondo la filosofía que conocía y que había desarrollado hasta ese momento, para contraponerla con la ética y la responsabilidad que el mundo le debe al otro. Por ello, afirmó que “se vive en un mundo sin testamento”.

La experiencia directa que vivió Arendt, al ser expulsada de una realidad a la cual creía pertenecer, la depositó en un lugar entre la humanidad y la no humanidad que era necesaria cuestionar. El mundo Occidental, pudo ser testigo de cómo un Estado y una sociedad, podía otorgar y retirar la humanidad a un grupo humano en específico en cualquier momento, incluso si ya pertenecía a esa sociedad. Por tanto, es necesario replantearnos las promesas que nos dio la Modernidad y cómo fue que surgieron las pautas para la aniquilación de un grupo cultural-religioso —que ya había tenido el proceso de igualdad y asimilación requerida para ser parte de esa realidad—, un grupo que, al vivir al interior de una sociedad, ésta los rechazó por ser diferentes en un proceso de exclusión y segregación muy bien determinado que desenmascaró que la aceptación hacia el pueblo judío nunca existió dentro de la sociedad alemana. Es así como, el estudio de la ontología y de la hermenéutica, llevó a Arendt a cuestionar de fondo aquello que se entiende por *estar en el mundo*,

para desarrollar una alteridad que, desde la filosofía política, explique lo que realmente significa ser expulsado del mundo, (ser paria).

Para Patricia Castillo se debe replantear la pregunta sobre “¿qué es el ser?”, para clarificar cuál sería nuestra relación con el mundo. Nos dice, que Lévinas habla de este ser como *existente*, el cual demarca a un ser que cuestiona, pero al mismo tiempo es omnicomprendivo y por tanto, todo lo demás es comprensible a partir de sí mismo. Su forma de manifestarse en el mundo es a partir del lenguaje, del cual se desarrollará la cultura, la técnica y el arte. De esa manera, el existente transforma el mundo, al mismo tiempo que se transforma él.

Este existente desplegado en los ámbitos de la vida cotidiana y del presente, al momento de “comprender” su condición de efímero, se transforma en un ser cuya propiedad es su existencia (la del preguntarse e interpretarlo todo desde sí mismo). Se entiende por ello que la existencia es un “más acá”, esto es, la vida cotidiana y el *estar-en-el-mundo* como ente comprendivo, pero que finalmente nos habla de una sola y misma cosa: que nuestra vida y nuestra existencia tienen un solo y mismo fin, que es desentrañar la compleja trama que desvela el pensamiento cuando realiza su eminente tarea, la comprensión, siendo ésta la “única” posibilidad de entender el marasmo de significaciones tan diversas que encontramos en el mundo. (Castillo; 33, 2013)

En cuanto, que el ser es consciente, de que tiene una existencia fugaz en el mundo, todo lo que haga en su cotidianidad estará referido a la comprensión de su propia existencia que lo llevará a interpretar el todo a partir del sí mismo.

Es por ello, que, al hablar de *estar en el mundo* desde la posición de Arendt, se trata de comprender la trama de las relaciones humanas, porque nacemos en un

mundo que ya está habitado por otros. La existencia del que nace, es la de interpretar y cuestionar todo, tanto el mundo de objetos como del mundo de relaciones. La acción es comprender el *estar en el mundo*, desde la existencia y cuestionar su propia existencia en el mundo.

Por un lado, se trataría de comprenderlo desde la integración con él, a partir del lenguaje, el arte, la cultura, etc. Desde una manifestación de la propia existencia y, por el otro, desde la exclusión. Las exclusiones se dan cuando se pertenece a otras contingencias, que no son consideradas como parte del todo. Estas contingencias pueden presentarse cuando se nace al interior de una minoría, de una diáspora, en un campo de refugiados o se nace sin una ciudadanía. Otras exclusiones se pueden dar por tener un lenguaje materno distinto que le dota de una identidad que es rechazada y por tanto, se le excluye de poder manifestarse desde el arte, la cultura, la política, etc. o ya sea, porque se apela a que no pertenece a nada en concreto. Si se niega un lenguaje, se niega la posibilidad de manifestarse, de hacerse presente y de ser visto por lo otros que, habitan ese lugar negado para él. Sobre todo, se le niega a existir.

Para Arendt, hay tres formas distintas de la acción humana: Labor, trabajo y acción. Entendiendo cada una, como formas distintas de *estar en el mundo*, las cuales son necesarias para la contemplación del “cuerpo humano vivo”. Estas tres son necesarias para la condición humana, la cual se encuentra en todas las actividades que existen y que relacionan al humano con el mundo y con los otros. A todo ello, Arendt lo comprende como “vida activa”, donde entiende que la labor es “todo aquello que produce todo lo necesario para mantener el organismo humano”. Mientras que, el trabajo es aquello que, “crea todo lo necesario para albergar el cuerpo humano” y por último, la acción es la que “organiza la vida en común de

muchos seres humanos de modo que la paz, la condición para la quietud de la contemplación, esté asegurada.” (Arendt: 90, 1995) Estas tres formas de vida activa, que le dan sentido al humano al estar en el mundo, “se adquiere por medio de la fabricación”, de las actividades mentales, lo que le brinda tener la capacidad de pensamiento y razonamiento, que da origen al conocimiento. Pero también, la actividad física nos da la capacidad de crear las cosas del mundo.

Por ello, afirma que “el conocimiento se adquiere por medio de la fabricación” y se obtiene con la actividad mental, la cual origina la verdad que se antepone con las creencias. Puesto que, no se da como revelación sino como el producto del trabajo y de la acción. Arendt, entiende al humano como el “autor del artificio”, que a través de la razón hace la distinción entre el mundo de la naturaleza y el de las cosas. Es decir, el “artificio humano” es todo aquello que conforma al mundo que está separado de la naturaleza, donde vive todo lo natural. Por lo que, continúa diciendo:

...los hombres, que están siempre en relación unos con otros por la acción y la palabra, no son de ninguna manera meramente seres naturales. Pero, en la medida en que somos también simplemente criaturas vivas, la labor es el único modo por el que podemos permanecer y girar con contentamiento en el ciclo prescrito de la naturaleza, el afán y el descanso, la labor y el consumo, con la misma regularidad feliz y sin propósito con la que se suceden el día y la noche, la vida y la muerte. (Arendt; 95, 1995)

Las cosas son humanas y estabilizan la vida a través de los objetos fabricados, nos dice Arendt, porque tienen la facultad de hacer que los humanos recuperen su identidad por la relación que tienen con dichos objetos, a partir de la

subjetividad. Se le dota de un sentido subjetivo a lo que ha sido creado por el artificio humano, con base de lo que la naturaleza otorga. Hemos creado un mundo de objetos y se ha objetivado a la naturaleza por está relación. Aún así, Arendt es consciente de que “sin un mundo entre los hombres y la naturaleza, habría movimiento eterno, pero no objetividad.” (Arendt; 97, 1995) Porque, las relaciones que tenemos entre el mundo, el mundo de las cosas y la naturaleza, es lo que dota de sentido nuestra existencia. De esa misma forma, es fácil comprender que el hombre se ha impuesto como el señor y amo del mundo, de las cosas y de la naturaleza.

La creencia de que el hombre, es el fabricante del artificio de su propio mundo, mantiene la idea de que es el dueño de sí mismo y de sus actos, haciendo que su labor esté relacionada íntimamente con sus necesidades vitales, pero ignorando que depende de los otros para mantener su propia existencia.

El mundo de las cosas, es el hogar del humano y de los seres. Es por eso, que la durabilidad del mundo fabricado es simple y finito, porque depende de nuestra existencia. Las cosas se vuelven objetos, cuando el pensamiento les dota de una inspiración y les da un valor emocional específico que cada persona le otorga. A diferencia de que, la generalización de la experiencia en la fabricación de las cosas, depende del provecho y la utilidad de los objetos. Aquí Arendt hace una distinción muy oportuna entre objetos, cosas y creaciones del pensamiento. Ya que, lo que “hace realmente del pensamiento una realidad”, es la capacidad de crear imágenes al plasmarlos en objetos, tales como piezas de música, pinturas, esculturas, poemas o novelas y que nos transmiten algo determinado por vivir en la trama de relaciones humanas.

Estas creaciones son, por tanto, “objetos del pensamiento”, que se construyen igual que cualquier otro artificio humano. Teniendo como resultado, que toda obra de arte sea un objeto del pensamiento, que ha sido plasmado en el mundo de las cosas tiene el mismo valor que un objeto. Siguiendo esta idea, podemos entonces asegurar que, el lenguaje no sólo se trata de un artificio humano, sino que es una representación de un mundo único y distinto, capaz de ser comprendido a través de una lengua o idioma determinado. En el lenguaje están las representaciones de otros mundos que se han creado, para ver y entender las cosas desde otra construcción mental y otras subjetividades compartidas. Sólo es preciso de entender a ese mundo en particular desde cierto lenguaje. Mientras que la comunicación del lenguaje es necesaria para el humano, para poder comunicarse con sus semejantes, con aquellos con los que habita el mundo en común.

Esta co-existencia, como lo entendía Lévinas⁵, requiere de la comunicación y del lenguaje. Por lo que, se trataría de la pluralidad de la que habla Arendt, al hacer tal referencia de su profesor. La pluralidad condiciona toda actividad humana, porque son los humanos quienes habitan la tierra, en donde conviven con los otros y, por eso, se “vive entre iguales”. La pluralidad deviene de la alteridad, una cualidad que surge del hecho del nacimiento y es, a través del nacimiento, que nos introducimos al mundo. “Con la palabra y la acción nos insertamos en el mundo humano y tal inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra propia apariencia física original.” (Arendt: 1003, 1995) Tal inserción se da a través de la acción con el lenguaje y la cultura. Se trata de que a partir de que la existencia sea desvelada, la trama de las relaciones humanas con en el lenguaje se ve cuestionado desde la propia existencia. Es con el lenguaje en donde se logra pertenecer a dos mundos distintos y que se conjuntan

⁵ *La última entrevista y otras conversaciones*, Página Indómita, Barcelona, 2016.

en un sólo ser o grupo. Cuestión importante que establecemos aquí porque este es punto primordial para comprender la diáspora y la existencia.

La acción es una cualidad, que permite que podamos distinguir personas de otras cosas —y de vernos entre iguales—, porque el humano es capaz de comunicarse y al mismo tiempo, puede expresar alteridad e individualidad de su propio ser. Todo lo que esta en el mundo está condicionado por la pluralidad, sobre todo cuando se habla de las actividades humanas porque se vive en un lugar donde hay otros. Por eso mismo, el nacer en el mundo, es empezar con algo nuevo a partir de la acción y la palabra.

De ahí que, cuando yo me inserto en el mundo, se trata de un mundo donde ya están presentes los otros. La acción y la palabra están tan estrechamente ligados debido a que el acto primordial y específicamente humano debe siempre contener, al mismo tiempo, la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado: «¿Quién eres tú?». La manifestación de «quien es alguien» se halla implícita en el hecho de que, en cierto modo, la acción muda no existe, o si existe es irrelevante; sin palabra, la acción pierde el actor, y el agente de los actos sólo es posible en la medida en que es, al mismo tiempo, quien dice las palabras, quien se identifica como el actor y anuncia lo que está haciendo, lo que ha hecho, o lo que trata de hacer. (Arendt; 104, 1995)

La acción da como resultado que cada vida que ha llegado logre contar su historia. Estas historias juntas crean el libro de la humanidad, recalca Arendt⁶. Puesto que, cada persona al llegar carece de un valor visible o invisible y vive fácticamente en la cotidianidad. Ya que, la vida transcurre entre el nacimiento y la

⁶ “Labor, trabajo y acción. Una conferencia”, en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995.

muerte. La forma en que es tratado por el otro, depende de esta relación y de la “apariencia física original”. Estas relaciones le dotan a cada vida las experiencias que las hacen únicas en el mundo pero con experiencias iguales en cuanto se es un ser humano que vive excluido o no. Es la existencia misma la que sigue permeando la realidad más allá de creer que una vida depende del tiempo. Es decir, en cuanto esa vida siga significando algo en la historia, se mantiene su legalidad al interior del “libro de la humanidad” del cual depende la historia.

Las historias se desarrollan al interior de “la trama de relaciones humanas” a partir de la palabra y la acción, como lo expresó Arendt, pero depende solamente de nosotros ser conscientes del cómo actuamos frente a esas vidas. La acción de quien llega se pierde en la multitud, pero las acciones siempre producen historias que se transmiten a lo largo del tiempo en cada rincón del mundo por medio de la historia oral, familiar o diaspórica. Esas historias son las cosas del mundo, se desarrollan en los lugares donde se habita y es, en cada historia, donde la vida se revela en la trama de las relaciones humanas. Las vidas entendidas como cosas, son objetivadas al ignorar que dan algo significativo a la historia general, son desprovistas de una particularidad y de tener una esencia única.

Las personas actúan todo el tiempo, es por ello, que todo acto es impredecible y trae consecuencias a toda la trama. Estas consecuencias no se pueden controlar y una vez que han tenido efecto, no se pueden remediar. “No podemos deshacer lo que hemos hecho”, (Arendt: 106, 1995) al interior de la trama de relaciones humanas, debido a la acción y a la historia que cargamos en cada una de nosotras, aunque no seamos conscientes de lo que estamos haciendo. Es decir, muchas de nuestras acciones las cometemos sin ser conscientes de ellas, y por tanto, desconocemos los alcances de las mismas. Nuestras acciones nunca podrán

ser remediadas, ni por nosotras ni por nadie más. Ante esta situación, incontrolable, surgen el perdón y las promesas⁷, como medios de control y poder, explica Arendt, para evitar que se propaguen los procesos de acción, impredecibles, que surge con los nuevos que llegan al mundo y que son capaces de darle un giro de tuerca a la historia de la humanidad. Con cada nacimiento surge la libertad.

Sin la acción, sin la capacidad de comenzar algo nuevo y de este modo articular el nuevo comienzo que entra en el mundo con el nacimiento de cada ser humano, la vida del hombre, que se extiende desde el nacimiento a la muerte, sería condenada sin salvación. El propio lapso de vida, en su carrera hacia la muerte, llevaría inevitablemente a todo ser humano a la ruina y a la destrucción. La acción, con todas sus incertezas, es como un recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han *nacido* para eso, sino para comenzar algo nuevo. *Initium tu esser homo creatus est*; «para que hubiera comienzo fue creado el hombre», dijo San Agustín. Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el mundo: lo cual, naturalmente, no es más que otra forma de decir que, con la creación del hombre, el principio de libertad apareció en la tierra. (Arendt; 107, 1995)

1.2 Las Moiras que tejen destinos y cortan vidas

Hannah Arendt analiza la situación de la mujer judía en los albores del siglo XIX y a inicios del XX, en la cultura Occidental. Con sus análisis ayudó a entender la situación de las mujeres judías que, a partir del “destino de la diferencia”, habían

⁷ Para comprender más acerca de esta conceptualización de las Promesas, referirse al capítulo *Ser Paria desde la exclusión del mundo*, en el tercer apartado “Tres tipos de parias”.

sido excluidas del mundo y cuya posibilidad para pertenecer a la sociedad, se centraba en la asimilación (una asimilación que se hacía a la cultura europea, a través del catolicismo desde el bautismo y/o el matrimonio). Afirma que los judíos asimilados realmente nunca llegaron a ser parte de las sociedades en las que vivían (alemana, francesa, etc.). Ya que, tales sociedades nunca los aceptaron por completo.⁸ Para poder determinar si la condición de las mujeres diaspóricas es igual a la situación de las mujeres judías de principios del siglo XX, es necesario comprender qué entendía Arendt por destino y cómo éste puede condicionar la existencia de una persona que es marcada por el mismo. Una existencia que analiza sobre la condición de exclusión del pueblo judío a través de las mujeres.

Partiendo de una carta con la que le responde a Jaspers, Arendt explica que, la “existencia judía”, no se trata de una existencia de lo “propiaamente judío” sino de una existencia que está “condicionada por el destino”, se trata de “una unidad existencial auténtica, consciente de su propio estar marcado por el destino (*Schicksalhaftigkeit*)⁹ que es sólo posible cuando uno ya se ha distanciado del judaísmo tradicional.” (Benhabib; 104, 2000) El destino en este extracto es el que determina la vida, de forma fundamental y continúa hasta la muerte. Ser judía es un destino en el que hay que vivir la vida bajo los términos que se le han otorgado (o impuesto) desde el nacimiento. Nacer en ciertas épocas y contextos socioeconómicos determinados, es lo que da las pautas de cómo serán vividos ciertos cuerpos y ciertos géneros.

⁸ “Cuanto menos libres somos para decidir quiénes somos o para vivir como nos gusta, más intentamos construir una fachada, esconder los hechos y representar papeles. (...) Durante siete años interpretamos el ridículo papel de intentar ser franceses: al menos, futuros ciudadanos”. Para comprender más esta idea revisar el texto “Nosotros, los refugiados” que se encuentra en el libro *Una revisión judía y otros ensayos*, Hannah Arendt, Paidós, Barcelona, 2004.

⁹ A través de su traducción directa del alemán al español, *Schicksalhaftigkeit* significa Fatalidad.

Al mismo tiempo, *destino* significa estar expuesta al mundo, y por ello, la vida tiene un cierto dilema que Arendt determina, como el *Schicksalhaftigkeit*¹⁰. Seyla Benhabib ha identificado este concepto como la “actitud existencial auténtica, consciente de su propio estar marcado por el destino”. (*La paria y su sombra*, 2000) Es decir, el hecho de ser judía es un papel fundamental en Arendt, puesto que se trata de una actitud consciente de este “estar marcada por el destino” y es posible de ver, sólo si se toma cierta distancia de esa existencia. El dilema de esta fatalidad, consiste en experimentarla de dos formas: 1) Bajo las imposiciones que se dan o, 2) A partir de las imposiciones dadas, para redirigir la existencia y darle otro sentido a las experiencias que se viven.

Fina Birulés, por otro lado, nos explica la relación de *lo dado* en la obra de Arendt, con respecto al nacimiento y podría dar una respuesta acerca de esas “contingencias dadas” que se otorgan con el nacimiento. Estas contingencias son necesarias para entender quién es el que nace realmente dentro del mundo y quién no. En la introducción titulada “Hannah Arendt y la condición judía”, que se encuentra en el libro *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, (2004), explica que Arendt ante la pregunta “¿quién soy?”, siempre contestaba, “una judía”. Una respuesta que no solamente se relaciona con la identidad judía desde la exclusión, persecución y genocidio histórico que se consagró dentro del contexto de la Segunda Guerra Mundial, sino que abarca uno de los grandes problemas filosóficos que actualmente están en boga, acerca de si *lo dado* en cada nacimiento se da como contingencia o se da como algo natural en cada ser que nace.

Por ese motivo, es que Birulés afirma: “Cuando habla de su judeidad como «dato incontrovertible»¹¹, Arendt se refiere a todo lo que, por ejemplo, en ella no ha

¹⁰ Fatalidad.

¹¹ Aquello que no admite discusión. Hecho establecido / ley exacta / La validez es absoluta y definitiva, es incontrovertible.

sido elegido a aquello en lo que no ha intervenido la iniciativa.” (Arendt; 2004b, XIII)

Es una cuestión que reafirma la posición de Arendt con respecto al “destino de la diferencia”, lo que para Benhabib se relaciona con “el estar marcada por el destino” y que para Birulés se encuentra en la expresión “dato incontrovertible” que se da con cada nacimiento. Se trata de entender al destino, como ese dato incontrovertible que es otorgado en el nacimiento —en cada persona— y que marcará esa vida durante toda su existencia.

El destino, aparece todo el tiempo en Arendt. Cuando habla de destino hace referencia a lo dado en cada nacimiento. Es decir, cuando habla de lo dado, se trata de las contingencias que se le otorgan al recién nacido, determinando de esa manera que su vida sea experimentada bajo los términos que le son impuestos por los demás. Términos que no ha escogido, sino que son establecidos por el mundo al que llega. Se trata de un *destino* que es otorgado por el mundo y por la gente que lo habita. Este destino llega a predeterminar los sucesos que debe enfrentar a lo largo de la vida. Esta imposición actúa en los seres humanos, como una sucesión de eventos y acontecimientos de los que no pueden escapar fácilmente, al menos que logren ser conscientes de ello (al menos que logren sortear la necesidad y al destino) y así, puedan desafiar aquello que les ha sido dado desde nacimiento.

Arendt en su texto “La asimilación original. Un epílogo con motivo del primer centenario de la muerte de Rahel Varnhagen”, que está integrado en el libro *Escritos judíos*, (2009) hace un retrato acerca del destino, con una mirada que explora y reivindica a la escritora romántica Rahel Varnhagen, como una mujer que se formó de manera distinta al estar fuera de la tradición clásica, de no asistir a una escuela o recibir estudios por parte de un profesor. Por ello, careció de estudios y líneas de formación tradicionales que pudieran haberla marcado de alguna manera, lo cual le

permitió ver al mundo desde otra perspectiva. Esta cualidad de aprenderlo todo, desde fuera de la Academia (desde fuera del mundo), fue un factor positivo para su ingenio que le permitió ver la vida de manera distinta, nos relata Arendt.

La escritora Varnhagen casi pierde su historia individual y colectiva en la asimilación, por ese motivo se recrea desde la exclusión y hoy en día, a través de sus relatos y obras podemos hacer un retrato de una vida excluida que logró hacerse de un lugar en el mundo. Puesto que, los destinos y los sucesos de los seres humanos no se olvidan en la persona que los experimenta, sino que se reencuentran con el mundo y facilita la reflexión cuando se trata de “abrirse a la realidad”. Por lo que, la forma de lograr ser vista en el mundo, se logra cuando se es vista y escuchada por aquellos que lo habitan.

Para Arendt, cualquiera, ya sea mujer u hombre, tiene la capacidad de integrarse al mundo a partir del “presentarse”. El mundo es la realidad de la “propia vida” y se necesita en todos los aspectos de lo cotidiano para ser parte de él. Por lo que, es necesario abrirse a la realidad para entrar en la historia de un mundo que les es extraño, sobre todo a los que han sido excluidos de él y desde ahí, puedan comunicar las experiencias que han tenido. Claro que hoy en día, ya no sólo se trata de ser mujer u hombre (o judío, negro, gitano, indio), sino de una serie de acontecimientos y de exclusiones en los que se implica también la etnia, la preferencia sexual, el género, el estatus migratorio, el idioma, la nacionalidad y la clase social.

De acuerdo a lo anterior, el mundo como concepto, le otorga a la epistemología y a la ontología la capacidad de comprenderlo y de crearlo. Ahí es donde se proyecta el ser, y es a través de la metafísica, que el ser se proyecta al interior del mundo de las cosas y perdura en el mundo intelectual. La existencia,

como lo hemos visto, se da en el nacimiento y ha sido construida por los demás. Es por eso, que su existencia depende de las relaciones humanas las cuales son condicionadas por el mundo. Para Arendt, esta “existencia condicionada” es el destino. Una nueva existencia, es afectada por el nacimiento y es predestinada a vivir para los demás. Puesto que, el recién nacido se desarrollará bajo las normas compuestas por una sociedad ya establecida. El destino, es el fundamento de las sociedades de hoy en día, y con cada nacimiento, el nuevo ser, debe consolidar su papel en la sociedad a partir de las relaciones humanas a las que ha llegado.

Por un lado, Arendt está consciente que ese nuevo ser tiene la posibilidad de decidir sobre su propia existencia, porque tiene inherente en sí mismo la libertad. Pero por el otro, se encuentra una imposibilidad y es que, no se tiene tal libertad de elección, sino que se trata del deber (ser), que cada uno tiene que ejercer en esta existencia desde que ha nacido. Por ello, “la trama de las relaciones humanas”, no solamente es un destino que se ha conjurado con el nacimiento, sino que es el control de la libertad, de la posibilidad de cambiar el rumbo de nuestra historia.

1.3 La red invisible que nos une a todos

En las tragedias griegas se hace referencia a las Moiras, como las tejedoras de destinos, las encargadas de tejer vidas. Roberto Calasso¹², en su libro *Las bodas de Cadmio y Harmonía* (1990), nos narra de una forma fantástica y hermosa la antigua mitología griega, donde incluye de igual manera a la filosofía, la etimología y la poesía de una época que aún nos representa y significa algo. Las referencias que

¹² Roberto Calasso (1924-2021) Escritor y editor de origen italiano, políglota y amante de la cultura moderna, profundizó en el estudio y la relación que existe entre el mito y la emergencia de la conciencia moderna.

hemos hecho acerca del destino y de cómo éste determina la vida de las personas que nacen en este mundo, no puede ser comprendido en su totalidad si primero no desentrañamos el significado del concepto analizando su origen. El destino, en la antigua Grecia, estaba conectado con las Moiras, Ananke y el Cosmos. Calasso, tiene extractos importantes de las Moiras en su libro y las describe de la siguiente manera: “Las Moiras, doncellas de bellos brazos que hilan la vida de cada individuo, aparecen en la visión plutarquiana como «hijas de Ananke, la Necesidad»”. (Calasso; 77, 1990) Ananke (*Ananké*) lo domina todo en el Olimpo, continúa diciendo, incluso domina a los Dioses y por eso ellos le conceden respeto.

A Ananké también se le conoce como Necesidad, una deidad que carece de rostro y que tuvo tres hijas: “Las Moiras hilanderas, las Erinias, sus emisarias; o Ate la de los pies ligeros. Todas ellas figuras femeninas.” (Calasso; 102, 1990) El destino, en la antigua Grecia, estaba ligado a la Necesidad y de ella dependían las vidas, para que la historia y sus acciones tuvieran un significado en el cosmos, no en cada individuo, sino en las acciones que se crean al estar unidos (vinculados o hilados entre sí), para que la humanidad entera siguiera su camino, para que ésta pudiera llevar a cabo la historia del cosmos.

Según Parménides, el propio ser está rodeado por los «Vínculos de cuerda» de la «poderosa Ananke». Y, en la visión platónica, aparece una inmensa luz «ligada al cielo como los cáñamos que fajan las quillas de los trirremes, abarcando así su completa circunferencia». El vínculo es siempre esencial. Necesidad es un vínculo muy curvado, es una soga anudada (*peirar*) que mantiene el todo dentro del límite (*péras*). *Deî*, «es necesario», palabra fundadora, aparece por vez primera en la *Ilíada*: «¿Por qué es necesario (*deî*) que los argivos luchen con los troyanos?». Esta forma verbal regida por un sujeto neutro, que es el es de todo lo que escapa de una

voluntad, fue llevada por Onians al *déō* «faltar», que defienden otros filólogos. Es la misma imagen, observada por Onians, que encontramos «en una locución de nuestra lengua cotidiana sin advertir su significado en el oscuro pasado de la raza»: *it is bound to happen*: «esto está ligado a suceder»: esto sucederá necesariamente. (Calasso; 103, 1990)

Esta última frase, “*it is bound to happen*: «esto está ligado a suceder»: esto sucederá necesariamente”, nos remite a que “todo pasa por algo” o la idea de que “tenía que suceder por algo”, que usamos coloquialmente en español, en México por lo menos. El sentido de esta frase está vinculada a la necesidad, una deidad que aún se mueve entre nosotras, sin rostro, sin una figura determinada pero femenina. “...la necesidad como abrazo que mata. (...) A Ananke le basta esa arma para intervenir sobre todas las cosas”. (Calasso; 103, 1990) Ananké es la constricción, la parentela y la cuidadora que te toma entre los brazos pero que nos engaña para que nuestras vidas tengan sentido frente al movimiento del Cosmos, del destino.

Por lo tanto, el destino del que habla Arendt, es entonces la imperiosa necesidad que existe en la vida de los excluidos del mundo y para que logren ser conscientes de su situación deben ver a esa fatalidad (*Schicksalhaftigkeit*), como un lazo que es posible de sortear. Por tanto, se deben ver envueltos en esta red invisible del destino (la trama de las relaciones humanas) que es guiada por la Necesidad. Esta red es tejida por las Moiras, caminamos sin verla, pero nuestras vidas se enroscan en una interminable maraña de hilos que lo envuelven todo. “Todos se mueven rodeados por la misma red, donde innumerables hilos están a punto de estrecharse. El momento en que la soga se cierra trae la muerte...” (Calasso; 102, 1990) Son las hijas de Ananké, las Moiras, quienes deciden cuándo, cómo y dónde se estrechan y cortan los hilos de innumerables vidas. Al parecer —y

al remontarnos al origen mismo de los conceptos, en este caso el destino, se trata de una práctica que Arendt utilizaba para encontrar el sentido que hemos perdido al interior de la cultura Occidental tras la guerra, remitirnos al origen nos da una huella que podemos deconstruir para darle de nuevo un sentido a los acontecimientos de la actualidad. Regresar al origen de los conceptos—, las Moiras dirigen al destino para que los sucesos históricos y significativos sucedan sin poder escapar de aquello que se nos ha predestinado a vivir.

Al parecer, en lo griegos y en su cosmología, el destino es lo único que da sentido a la existencia y sólo ella dirige la vida de aquel que es afectado por el deseo de Ananké o la otra posibilidad es ser tocado por la gracia de algún Dios. Pero en la vida no sólo tenemos dos caminos a seguir, existe otra posibilidad. No todo se rige por medio del destino, el nacimiento y lo dado. Cuando se es consciente de la exclusión por comprender cómo se da el fundamento que la contiene, es lo que se podría reconocerse como “sortear la necesidad” o de sortear al destino. “...sortear la necesidad” de aquello que no puede ser desatado “el «nudo que no se rompe y no se desata», el nudo que se ha dejado intacto «sin final ni principio»”. (Calasso; 104, 1990) Para comprender como se puede sortear al destino, o de cómo podemos deshacernos del nudo que no se puede cortar ni desenredar, tenemos que hacer otra referencia, porque “sortear” tiene su origen en otro mito griego.

Cuando Alejandro llegó a Gordio, encontró en la acrópolis el carro atado a su yugo por un nudo que nadie sabía desatar. El carro llevaba una inscripción. «Según la cual quien desatara el nudo que sujetaba el carro reinaría sobre Asia. El nudo estaba hecho de corteza de cornejo, y no se veía ni su final ni su principio. Al no ser capaz Alejandro de desatar el nudo, y al no querer, por otra parte, dejarlo atado, para que

el hecho no dejará turbación en la mayor parte del ejército, narran algunos que cortó en seco el nudo con la espada y dijo que lo había desatado». Pero circula también una versión diferente, según la cual Alejandro «quitó el taco del timón (era un clavo de madera, hundido en el timón que juntaba la herradura) y así arrancó el yugo del timón». A continuación, Alejandro y su séquito «se alejaron del carro con la convicción de que el oráculo sobre la desatadura del nudo se había cumplido». Así pues, el «nudo que no se rompe ni se desata», que Zeus y Poseidón estrechaban en la cabeza de los guerreros bajo los muros de Troya, no fue desatado ni por Alejandro. Pero Alejandro inventó lo que después sería el gesto dominante: sortear la necesidad quitando el clavo del timón. Mientras Alejandro realizaba ese gesto, después infinitamente repetido, Grecia se disolvía. Partió, y dejó el nudo intacto, «sin final ni principio», pero el carro se había separado de su yugo. (Calasso; 104, 1990).

El nudo no pudo ser desatado ni se pudo romper. En cambio, se sorteó a la necesidad, se sorteó al destino. Nuestra nueva posibilidad es justo esa. Reconocer que el fundamento del destino es difícil de romper o desatar en la actualidad y nuestra herencia es aprender a sortearlo, que no es otra cosa que comprender cómo se ha creado y desde ahí, analizar el problema, el fenómeno o los hechos, para deconstruirlos y poder encontrar una solución que cambie una vida que desde el nacimiento ha sido predestinada a vivir de cierta forma o de cierta manera. Se trata de separar al nudo del carro quitando el timón que lo sostiene. El gesto que Alejandro nos heredó lleva consigo un riesgo inminente. Al quitar el timón, el sostén, el fundamento, al mismo tiempo se puede llegar a disolver la sociedad en la que nacimos para darle paso a otra.

Ahora bien, ¿cómo encaja esto con la idea principal de esta tesis? En principio, se trata de comprender el destino de Arendt en el nacimiento y cómo se

puede predestinar una vida a partir de los fundamentos de nacer desde fuera del mundo o de nacer como parte del mundo.

Es decir, se trata de comprender la forma en que se será tratada, a partir del “color de la piel”, la lengua, el origen, la posición social, el género, la preferencia sexual, la religión, el estatus migratorio, etc. que no depende de las Moiras y su arte de tejer destinos y vidas —como una acción mitológica u ontológica predestinada—, sino más bien, se trata de comprender que ese destino es una construcción social que actúa como una Moira ante la vida de los recién nacidos. Les dota de unas circunstancias dadas que se extrapolan a su corporeidad y que, irrevocablemente, dirigirá esas vidas. Nuestra Moira es el sistema socio-económico mundial, que converge en la red de las relaciones humanas, de las sociedades que habitamos y, es en esa “trama de relaciones humanas” que las acciones frente a ciertas personas dirigen la manera en que nos comportamos frente a ellas.

Lo dado no es una singularidad, sino un despliegue de diferencias que se entrecruzan en cada una de nosotras a través de los ejes transversales. Es por ello, que este problema se está tratando con más énfasis en la posmodernidad. Acerca de si lo dado, responde a la condición de nacer al interior de la religión islámica, judía o católica, si puede ser igual a las condiciones de nacer como hombre o mujer, negro o blanco, pobre o rico y si se asemeja a ser inmigrante legal o ilegal. Puesto que, se trata de hechos que se retoman en los estudios filosóficos actuales, en los que se cuestiona si tales condiciones son naturales o construidas. Por tanto, se debe a que la formación de cada una de nosotras se da porque “toda persona, al nacer, recibe algo de carácter contingente no escogido”, (Birulés; 2004b, XIII) que te forma para ser quien eres hoy. Para Fina Birulés¹³, *lo dado* en este sentido, sirve

¹³ Fina Birulés es profesora de filosofía en la Universidad de Barcelona, fundadora del seminario filosofía y género. Es una de las filósofas más reconocidas especialistas en la obra de Hannah Arendt.

para establecer un “presente político”, que determina una configuración del mundo que no tiene nada que ver con una “determinación natural o biológica”.

Al mismo tiempo, el ser conformada por lo dado, no es una condición necesaria que llegue a determinar nuestra visión del mundo. Para Arendt, pensar y actuar, son características puramente humanas y forman parte de nuestra capacidad de juzgar y razonar. Es por ese motivo, que ella se mantuvo fiel a la idea de que la capacidad de “pensar por sí mismo”, es inherente al ser humano y que no afecta en su totalidad las determinaciones a las que nos sometemos al nacer en un mundo determinado, sino que al contrario, depende de nosotras que, a partir de esa capacidad, seamos cuestionadoras y críticas de este mundo que excluye tanto como asimila para no dejar que el destino siga determinando nuestras vidas.

Toda vida comienza en un momento definido del tiempo, en un lugar concreto y en el contexto de una comunidad determinada y con unas características físicas o psicológicas particulares. Y este comienzo no es voluntario, no elegimos nacer en una época o en un cuerpo, cuyas características pueden ser valoradas positiva o negativamente; nacer es entrar a formar parte de un mundo de relaciones, de discursos y de normas que no hemos decidido y que, en cierta medida, nos constituyen. Lo que nos viene dado no es, sin embargo, una realidad neutra, sino que se presenta como un despliegue de diferencias —judía, mujer, etc.— que se entrecruzan en cada uno de nosotros. No obstante, esto *dado*, que se nos impone, no confiere, por sí mismo, ningún tipo de singularidad. (Birulés, 2004b, XIII)

Por lo que, el “presente político” al que hace referencia Birulés, se trataría de una determinada configuración del mundo, que no tiene nada que ver con una determinación natural o biológica, sino que responde a un contexto social

específico. Lo que nos es dado, ha servido para conformarnos como mujeres dentro de las sociedades humanas en la cultura Occidental y es lo que marcará, no sólo el destino de la diferencia en aquellas mujeres inmigrantes —que viven al interior de una minoría y responden a una diáspora determinada—, sino que fortalece la discriminación y exclusión de las mismas en las sociedades que habitan.

Es necesario, por tanto, que el *pensar* sea una posición crítica para hacerle frente a lo que nos “ha sido dado”. Recordemos lo que Arendt pensaba acerca de que toda persona o pueblo que ha sido atacada ha perdido un lugar en el mundo: “...bajo un ataque semejante, la persona se ve reducida a lo simplemente otorgado, es decir, le es negada la libertad de acción específicamente humana. (...) Quien ha sufrido el ataque ha perdido un lugar en el mundo que convierta en significativas sus opiniones y efectivas sus acciones.” (Arendt; 2004b, XIV) Estar fuera del mundo, también significa estar fuera de la humanidad porque al ser reducido a lo dado significa ser visto como un judío, un negro, un indio o un trans por ejemplo. Porque se pierde la humanidad y ya no se es capaz de ver al humano en esa persona afectada.

Por lo que, esas personas carecen de un valor que los vuelva humanos y por ello, se les ve como seres que ocupan un lugar de indignidad en el mundo. Puesto que, la reducción de su humanidad lleva a que “sus acciones son siempre valoradas como el resultado necesario de las condiciones naturales, psicológicas, que le han sido *dadas* y que no ha elegido”. (Arendt; 2004b, XIV) Las hemos victimizado al nacer en un determinado cuerpo, sexo, condición social, continente, raza, cultura, religión y, en ocasiones, en un determinado estrato migratorio. Por ello, las reducciones a lo dado es el problema que estamos enfrentando actualmente.

Mientras que las sociedades y los gobiernos hacen caso omiso de las advertencias de las investigaciones y análisis de las Ciencias Sociales y Humanidades, que alertan a cada instante sobre las repercusiones éticas de tratar a una persona como cosa, eliminando su humanidad y quedando desnuda frente al Estado de Derecho restringiendo sus DDHH. Estas personas son afectadas desde el nacimiento, por su destino, pero dependerá de cada una si tales determinaciones les afectarán de por vida o apelarán a la acción y al pensamiento para hacerle frente a la exclusión y a la marginación, que sufren por nacer bajo determinadas condiciones. Recordando que, todo nacimiento puede darle al mundo lo nuevo, para cambiarlo a partir de lo espontáneo y, recordemos que cualquiera puede hacerlo, a partir de la acción y del amor a través del cuidado que le debemos al mundo.

Es por eso, que en una sociedad en la que el ser nacionalista refuerza el odio al otro, siempre conlleva a la exclusión del otro. Es decir, el racismo que se aplica, ya no sólo al judío sino a todo aquel que demuestre singularidades de *lo dado* en el cuerpo y que, a través de sus acciones o palabras, serán tratados de cierta manera en la sociedad y los gobiernos. Al vivir en una sociedad que determina las vidas y las excluye, lo único que nos representan son la carencia que implica el estar fuera del mundo.

Las marginaciones que sufren las mujeres, que habitan una minoría, al ser atacadas, por lo que les ha sido dado por la sociedad —ser mujer, pobre y racializada—, da como resultado que se le niegue la “libertad de acción que es específicamente humana”. (María José Guerra Palmero, *Las Odiseas de Penélope*)

Recordemos que la alineación del mundo desde la asimilación, es para Arendt, la pérdida de la acción del pensamiento que conlleva a la pérdida de libertad que se otorga en el nacimiento. Ya que, la anulación de la vida política, es la

anulación de la libertad, que se da cuando se le prohíbe al otro pertenecer al mundo. Es por ello, que sobre este análisis, María José Guerra Palmero nos recuerda que “la reflexión sobre la condición de paria se alimentará tanto de las exclusiones y marginaciones históricas de los judíos como de las realidades geopolíticas de las nuevas masas apátridas de los refugiados tras la Segunda Guerra Mundial.” (Guerra; 2009, 280) Incluyendo a todas aquellas personas que sean excluidas, por ser diferentes o por estar marcadas por el “destino de la diferencia” (Benhabib).

A partir del análisis de “su propio estar marcada por el destino”, Arendt entiende la vida como aquella que traspasa las imposiciones sociales. Un ejemplo de ello, sería la situación de las mujeres del siglo XIX, aquellas que transitaban del judaísmo al catolicismo para pertenecer al mundo. Se trata de una espera, sin esperar nada más. Una espera que confina la existencia al destino, en las mujeres del romanticismo alemán y que trascenderá hasta nuestros días.

1.4 Sobre el nacimiento como destino

La acción, es la facultad de iniciar algo nuevo, de dar un nuevo comienzo al mundo con cada nacimiento. Nacemos en el mundo o para el mundo, justamente con la capacidad de comenzar algo nuevo. Puesto que, con la acción “el principio del comienzo entró en el mundo” y con la creación del humano “el principio de la libertad apareció en la tierra”. (Arendt; 1995, 107) Para Arendt, entender la importancia del nacimiento es comprender que la libertad está contenida en todos

desde el preciso momento en que llegamos, porque nacemos para el mundo y por ello le demos su cuidado.

De acuerdo con Arendt “iniciar algo nuevo”, sólo es una capacidad que está contenida en aquellos que llegan (los que nacen, los nuevos), que son capaces de darle algo e innovador al mundo. En cada persona que nace, está la posibilidad de darle algo nuevo. Todos tienen la posibilidad de darlo, porque lo improbable puede suceder en cualquier momento, con cualquier nacimiento y esa es la capacidad que cualquier persona tiene y les da la posibilidad de cambiar la realidad compartida. Ya que, con cada acción, se afecta toda la trama de relaciones sociales al interior de una sociedad. Por ello, lo nuevo es lo que transforma la trama de relaciones de una manera que no es predecible para nadie, ni para gobierno, ni para la sociedad ni para la propia persona que logre una reacción desmedida que conlleve a cambiar el sistema de relaciones establecida por el Sistema.

Al nacer nos insertamos en el mundo, en la palabra y la acción, por eso nos insertamos en una trama de relaciones ya establecida, porque la trama de las relaciones humanas es intangible. Para Arendt, el nacimiento o la natalidad, es la presentación de la pluralidad como lo son también los tratamientos que le da a la acción y al espacio público. Es por ello, que en la trama de relaciones está contenida la capacidad de crear algo nuevo y la acción de innovar se vuelve posible. Cuando nacemos nos insertamos como recién llegados al mundo y con cada nacimiento llega también la posibilidad. Estos nacimientos son muy similares al hecho de cuando se llega a otro país. Cuando se migra, es como llegar a otro mundo tanto de acciones, idiomas y relaciones que son ajenas a la persona migrante. Es así como los que llegan, los de afuera, se insertan como algo nuevo, como un nacimiento que es capaz de dar lo espontáneo que es imposible de

predecir. Mientras que, al mismo tiempo se le otorga al mundo la posibilidad de lo nuevo. Por tanto, para poder entrar al mundo, desde la acción política, es necesario comunicar nuestras experiencias de vida a través del lenguaje.

Toda esta comprensión de sentimientos nos sitúa en un pasado con miras a un futuro determinado, que nos llega a “significar algo que los seres humanos eran capaces de comprender.” (Arendt; 2009, 102) Todo esto es necesario, si se quiere comunicar o contar la vida al mundo, y se logra cuando los demás te ven y te reconocen. Cuando alguien es comprendido en el mundo, lo es a través de los otros, Arendt lo describe como “ser comprendida por lo demás en solidaridad con ellos” (Arendt; 2009, 103), se trata de una capacidad que se usa para abrir el camino a la realidad.

Pero ¿cómo se puede pertenecer al mundo? Se da a través de la acción política, responde Arendt, porque el mundo se encuentra únicamente entre la gente que lo habita. Al hablar de “la esfera política”, se habla del espacio de aparición y esta se da cuando una persona, desde la acción, inserta su presencia en el mundo, “... el mundo y la gente que lo habita no son la misma cosa. El mundo está entre las personas, y este estar-entre –mucho más que los seres humanos o incluso el ser humano, como a menudo se piensa— es hoy la causa de la mayor preocupación y de la sacudida más obvia en casi todos los países del planeta.” (Arendt; 21, 2008) Es por eso, que el pensar el mundo y la política en Arendt, son condiciones necesarias para la libertad, porque *Mundo* es el espacio de aparición.

Es por eso, que cuando una persona se retira del mundo se da una pérdida. Está pérdida, para Benhabib, es cuando hay una carencia en “el espacio de apariencias” que “mantiene unidos a los hombres” y se estaría tratando de la “no mundaneidad”. (Hannah Arendt, *El orgullo de pensar*, 2000) La desaparición de ese

lugar en común de «lenguaje y acción», se nos da en la actualidad en la fragilidad y en la ilusión de pertenecer al mundo. Como es el caso de la diáspora, en cuanto compete al hablar de las mujeres que salen de un mundo para entrar en otro, que en principio les ha sido negado.

Esta idea del nacimiento, entendida como la inserción de la que habla Arendt, al decir que, “Con la palabra y la acción nos insertamos en el mundo humano y tal inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra propia apariencia física original”. (Arendt; 1995, 103) No es otra cosa, que la representación de nuestra existencia que se da a partir del cuerpo frente a los demás. Cuando hablamos de ciertas circunstancias específicas que son otorgadas en el nacimiento y que se corporizan en cada una de nosotras, es lo que determinará que esas existencias en el mundo se vivan de cierta forma. Es sobre aquellas, que no nacen con el derecho a tener derechos, el derecho a vivir, sino que se trata de las que nacen con el destino de la diferencia bajo el estigma de “la apariencia física original” en su corporeidad, la cual es excluida del mundo.

Porque, al igual que la natalidad, la interrupción que se da a través de la inserción de aquellas personas que llegan a un lugar nuevo (países, ciudades, pueblos), es una llegada que no era esperada y se clava en la vida fáctica de los habitantes de ese lugar. Es aquí, que la diáspora le otorga a las sociedades, la posibilidad de darle algo nuevo al mundo, como sucede con el nacimiento, y que está presente en cada momento a partir de la palabra y la acción. Porque, ellos irrumpen en el mundo de una manera impredecible, como impredecible es la acción que surge en cada historia no contada de aquellos que están fuera del mundo.

Es aquí, cuando “ontológica y políticamente, la cuestión del nacimiento como raíz de la libertad humana queda desvelada y abierta”. (Guerra; 2011, 207) Como,

ya lo había afirmado Arendt. Pero es en este punto, nos dice María José Guerra Palmero, donde esta filósofa hace el quiebre con “una tradición filosófica volcada en la meditación sobre la muerte” para iniciar un nuevo pensamiento sobre la humanidad con una nueva doctrina filosófica: la natalidad. Puesto que, el nacimiento al interior de la trama de relaciones humanas, es el principio de acción para el mundo, así como nacer para el mundo. Con esta postura, Arendt deja a un lado la meditación sobre la muerte, para involucrarse mucho más con la acción y sus repercusiones frente al otro, hace hincapié en la responsabilidad que tiene el mundo para con cada nuevo ser que llega.

Curiosamente, «el hecho de que cada uno de nosotros nazca y entre en el mundo como un recién llegado» ha sido obviado. Es, diríamos, un impensado de la tradición filosófica y de la pluralidad, que se construye a partir de la unicidad de los individuos —iguales políticamente pero distintos entre sí, al margen de todo asimilacionismo—, como del ejercicio del juicio político —que se articula desde el perspectivismo de las distintas posiciones desde que las cosas son vistas y oídas— Pero, además, la natalidad, y su referencia a lo nuevo, es el aliento inspirador del concepto arendtiano de acción. (Guerra; 2011, 206)

El nacimiento es la acción más radical que el mundo puede concebir. Sobre todo si la posibilidad del cambio recae en cada persona, ya sea que nazca dentro o fuera del mundo. Es por ello, que escuchar esas vidas se vuelve tan necesario. La importancia que tienen esas historias para la constitución del mundo, es lo que “hace humana la vida humana” (*Arendt y los feminismos contemporáneos Ontología y política*, 2011) y por ello, la narración es imprescindible para todas. Cada narración conlleva a contar una parte del libro de la humanidad y cada pequeña historia es

fundamental para el mundo. Puesto que, cada persona tiene que contar su vida para que sea escuchada y reconocida. Guerra afirma, que la natalidad en la filosofía de Arendt, es el inicio de una “ontología de la responsabilidad” relacionada hacia el otro, desde una política entendida desde la pluralidad.

Esto conlleva, a que cada persona que habita este planeta, debe contener en sí misma “El «amor al mundo», a su mantenimiento para asegurar la acogida y cobijo de los recién llegados es determinado por los hechos de natalidad y tendrá en Arendt, como ya hemos dicho, un alcance ontológico y político.” (Guerra; 2011, 207) La responsabilidad, que cada ser le debe al mundo por habitar en él, recae en la importancia de mantenerlo. Todo ello es para brindarle a los recién nacidos un lugar seguro dónde habitar. La acción no depende aquí, ni de la labor ni del trabajo sino del derecho que surge con cada nacimiento. Puesto que, se nace con el derecho a tener derechos. Aún así, existe un vacío fáctico, ¿qué sucede con aquellos que nacen fuera del mundo?

Por ese motivo, la responsabilidad de cuidar al mundo recae solamente sobre aquellos que nacen dentro de él, los que lo habitan. Mientras que, aquellos que han vivido en la exclusión la noción de cuidar y mantener al mundo visto como un regalo para los recién nacidos es una necesidad que se les ha negado también. Es por eso, que no le deben nada al mundo —ni su cuidado, ni su mantenimiento— por la condición de segregación que se les ha impuesto desde su propio nacimiento.

1.5 Acerca del amor y del odio

El “odio al mundo” es un tipo de fraternidad que describe Arendt y que existe en los parias. Este odio es el medio en el que los excluidos se unen y se reconocen entre sí para sobrevivir. Esta condición, que se le otorga a la existencia del paria —que vive en la exclusión—, se da solamente cuando se nace fuera del mundo y ante ello, se crea esta fraternidad distinta que se obtiene cuando se le odia. Resalta que, “el encanto y la intensidad de la atmósfera que se desarrolla, también se debe al hecho de que los parias de este mundo disfruten del gran privilegio de no soportar la carga de cuidar del mundo.” (Arendt; 24, 2008) Ya que, el nacimiento del paria no conlleva esta necesidad del cuidado sino que por el contrario, es la negación de que otra forma de existir es posible negándoles todo acerca de ese mundo.

La pérdida de mundo se da en la esfera política. Ya que, la esfera política sólo es para aquellos que son reconocidos como iguales, lo que ocasiona que sean vistos y escuchados. Por ello, lamenta que “...con cada retirada, el mundo sufre una pérdida casi demostrable; lo que se pierde es este estar-entre específico y a menudo insustituible que debería haberse formado entre este individuo y sus semejantes.” (Arendt; 2008, 21) El lazo que menciona, acerca del estar-entre, es la carencia de reconocer en el otro esa misma humanidad. Al estar impedidos de ese reconocimiento se da una pérdida, que en ocasiones se encuentra en cada comisura del planeta.

En un inicio, pareciera que se trata de excluir a las personas por ser diferentes a partir de “la apariencia física original”. Las exclusiones las hacen vivir en lo dado, en el dato incontrovertible como destino, fatalidad; es decir, se vive a través del cuerpo que se construye desde un fenómeno que se sustenta en las construcciones sociales y que recae en cada nacimiento a partir de las categorías que determinan su vida, lo que la filósofa alemana reconoce como destino. Un paria,

que ha sido excluida y rechazada, es el resultado de la pérdida que sufre el mundo. Se puede hablar de *parias*¹⁴ también, cuando se discrimina a un sujeto diaspórico, cuya identidad emerge de una vida que une dos o más mundos.

Esta coexistencia —entre persona-mundo—, conlleva a la libertad que tiene cada una, de retirarse y regresar en cualquier momento. Esta retirada, tiene como objetivo aportar algo nuevo, que procura también el mantenimiento del mismo. Pero, más adelante hace alusión hacia aquellos grupos de personas, que no pueden regresar al mundo, porque en ellas no existe esa libertad. Para esclarecer más este punto, es necesario retomar el señalamiento que hace acerca de la idea de fraternidad en Lessing¹⁵.

Arendt, en su texto “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing”, (Arendt, 2008) habla sobre esta carencia del cuidado, que existe en los grupos, pueblos y personas que son perseguidos. Para esclarecer más este punto, es necesario retomar el señalamiento que hace Arendt acerca de la idea de fraternidad en Lessing. El escritor entendía la fraternidad en los pueblos perseguidos como una hermandad única, que existe entre aquellos seres humanos que son excluidos. De esta forma surge la idea del “odio al mundo”, el cual une a aquellos que son excluidos en otra humanidad posible.

Dentro de este rechazo, surge en esa comunidad paria, una humanidad específica, que se puede explicar o entender como una fraternidad, dice Lessing. Se trata de una clase de “«sentimientos filantrópicos», de un vínculo de hermandad entre los seres humanos que nace a partir del odio al mundo en el que estos son tratados «inhumanamente» (...) La humanidad bajo la forma de fraternidad aparece

¹⁴ Los *parias* pueden ser todos los individuos, grupos, colectivos o pueblos que forman parte de una minoría de las sociedades actuales: los inmigrantes, los indígenas, la comunidad LGBTI o los que habitan una diáspora. Al mismo tiempo, estas exclusiones fluyen entre una y otra de las ya mencionadas.

¹⁵ Gotthold Ephraim Lessing (1729 -1781) Escritor, poeta, filósofo y crítico de Arte de la ilustración que enriqueció la literatura alemana y su evolución.

invariablemente en la historia entre los pueblos perseguidos y los grupos esclavizados.” (Arendt; 2008, 23) Por lo que, esta fraternidad surge del “odio al mundo”, como la reacción de aquellos grupos marginados frente a la exclusión. Es, por tanto, que su resistencia se sitúa en la diferencia y ahí es donde se legitiman para buscar la aceptación y el respeto. Al introducirse en la esfera política a través del arte y del lenguaje, el paria se transforma en un actor político y de esta manera se introduce en la esfera de aparición. Es decir, se asoman al mundo para poseerlo desde la diferencia.

Este *odio al mundo* es una humanidad que une tanto a los pueblos que han sido perseguidos como a los grupos que han sido esclavizados a lo largo de la historia. Por tanto, “Este tipo de humanidad se vuelve inevitable cuando las épocas se tornan tan oscuras para ciertos grupos de personas que el hecho de apartarse del mundo ya no depende de ellos, de su discernimiento o elección.” (Arendt; 2008, 23) Las consecuencias de nuestros actos recaen sobre estos grupos y personas, al punto de crear su propia humanidad a partir del *odio*. Al mismo tiempo, se trata de una pérdida para el mundo y con ello, se hace necesario remediar la situación para que habiten de nuevo en él pero a través de sus propios mundos.

Arendt, lo que hace entonces es clarificar que esta condición de exclusión crea al paria, cuya humanidad radica en este odio, pero que al mismo tiempo le salva de la propia exclusión cuando se mantiene dentro de esta hermandad tan peculiar. La condición de paria conlleva una “pérdida tan radical de mundo” que llega a atrofiar toda la trama de relaciones humanas. Se pierde en los otros tanto el sentido común como el sentido de la belleza, pero sobre todo se pierde el *amor al mundo*. En cambio, nosotros perdemos, inevitablemente, el concepto de humanidad.

Este tipo de humanidad es el gran privilegio de los pueblos parias; es la ventaja que los parias de este mundo pueden tener siempre y en cualesquiera circunstancias sobre los demás. Sin embargo, este privilegio tiene un precio muy alto; a menudo va acompañado de una pérdida tan radical del mundo, una atrofia tan terrible de todos los órganos que respondemos a él (...), que en casos extremos en que la condición de paria se ha perpetuado durante siglos, podemos hablar de una verdadera carencia de mundo. Y la carencia de mundo es siempre una forma de barbarie. (Arendt; 2008, 23)

Lo que Arendt trata de enfatizar, en cuanto a la “carencia de mundo” como barbarie, es la representación de cómo aquellos pueblos o personas que han sido marginados por sus culturas y sus orígenes, crea en estos sectores de la sociedad —que son llamados minorías—, una pérdida de arraigo, identidad, origen y lengua que es invisibilizada al interior de nuestras sociedades.

Cuando se dan todas las condiciones mencionadas, se puede hablar de una carencia, que para Arendt representa la barbarie que se ejerce sobre los excluidos. Los parias que viven bajo esta no humanidad, les permite dar apoyo y calidez a los demás pueblos que también son perseguidos. Puesto que, la condición de paria los motiva a ayudarse unos a otros. Pero al mismo tiempo, esta exclusión hace que “los parias de este mundo disfruten del gran privilegio de no soportar la carga del mundo”, (Arendt; 2008, 24) y recordemos que esta “carga del mundo”, se trata de proporcionarle algo nuevo, de cuidarlo y de mantenerlo. Se trata del amor al mundo.

Este aislamiento, conlleva a no amar al mundo, se pierde la importancia de cuidarlo para aquellos que aún no nacen. Pero para pertenecer de nuevo a él, para apropiarse de la esfera de aparición y contar las historias de los excluidos a partir de la narración, es importante recuperar ese amor. La narración es una forma de ser

reconocidas y para ello, el arte puede ser una vía para recuperar esa pertenencia recuperando al amor por el mundo. Y quién sabe, seguramente se necesita odiar un mundo para cambiarlo. Entonces, podríamos afirmar que el *odio* es el inicio de algo nuevo que logre transformar la trama de relaciones humanas y al mismo tiempo, ayude a cuestionar todo aquello que creemos conocer hasta ahora y que damos por sentado como verdadero.

2. Ser paria desde la exclusión del mundo

—Los gusanos proliferan en el estiércol —dijo Estrel secamente; luego le lanzó una mirada y se acercó y le apoyó su mano suavemente—. Estos son los parias, los marginados, la chusma del otro lado del muro.

Ciudad de Ilusiones, Ursula K. Le Guin

La apropiación del concepto de paria, en el siglo XIX y XX, funcionó para que los artistas, poetas, escritores y filósofos judíos pudieran representar una idea distinta y nueva de un ser humano que, ha sido “muy importante para la humanidad moderna”, asegura la filósofa Hannah Arendt, y que ha trascendido a nuestra época y a nuestras sociedades, justamente porque los parias se caracterizan por estar fuera de ella. Esta figura tiene una relación de sentido, que llega a caracterizar “todos los conceptos genuinos”, que se necesitan para “alumbrar la historia” y todas las “ideas esenciales”, que por completo son necesarias para poder llegar a comprender nuestra época y la relación que tenemos con las mujeres, las diásporas y las migraciones. (*La tradición oculta*, 2004)

Por lo que, el intento de anexar las vivencias del paria desde la historia de los otros —del vencido que, ante el recuerdo, el sufrimiento, la derrota, el destierro, las masacres y la colonialidad— funciona para entender la realidad contemporánea. Lo que nos acerca a reflexionar sobre la existencia que enmarca a esa otra humanidad, que ha sido invisibilizada y negada, pero que se recuerda en los cantos, memorias y leyendas de las culturas que siguen luchando por sobrevivir. Estas historias son necesarias para agregarlas a la historia hegemónica y, tener así, un contexto más amplio que logre desmitificar el logocentrismo del pensamiento que permea en toda la historia de Occidente.

Para Eleni Varikas, contar las historias de los parias, es escuchar a los actores que logran describir y compartir su identidad a través de la Historia de la humanidad. Se trata de leer esas vidas que han sido invisibilizadas de la historia oficial y nuestra tarea es encontrar esas voces que están ocultas en la literatura, la poesía, canciones, etc. Es por ello, que al hablar del paria se trata más que sólo hacer referencia a una figura, que no sólo logra representar al pueblo judío, sino que personifica al *otro*, a todo aquel que es excluido al interior de las sociedades. Por ello, nos ayuda a comprender que aún en nuestros días, el paria, puede llegar a representar a aquellas personas que son perseguidas por la condición y el estatus que se les ha otorgado en la sociedad, al pertenecer a una minoría (una categoría que se da a través de la lógica política y social a través del poder de identificar y de señalar al diferente de verlo bajo una clasificación dada que se da por el color de piel, el género, las castas, el estrato o la clase social, o de aquellos que forman parte de los flujos migratorios actuales e históricos). Una vez que se revise la historia, la genealogía, el uso y los aportes que se han dado por la palabra paria, se hará un análisis formal sobre el concepto y se cuestionará si su uso sigue vigente o es plausible seguir fundamentando dicho término en la actualidad.

Por tanto, *Paria* es un concepto que ha enmarcado, como lo aclara Arendt, a los pueblos que han sido perseguidos o esclavizados y que ha determinado también a las personas más pobres de una sociedad. Aunque también utilizaba el concepto para analizar a los grupos políticos marginados (socialistas, anarquistas o comunistas), los cuales han sido rechazados y perseguidos por aquellos que sustentan el poder en determinados momentos históricos, hasta lograr su estigmatización, para dar pie a su persecución y rechazo social. Varikas, dice que se trata de un término que se ha construido a partir de la historia de colonización en la

India y su uso se ha expandido por Europa y el mundo entero a partir del siglo XVIII. Es por eso, que con este análisis conceptual se puede llegar a entender cómo esos pueblos y grupos (llamados parias) buscan el reconocimiento necesario, para que, a partir de la *representación*, puedan llegar a ser vistos en la sociedad. (*Hombres en tiempos de oscuridad*, 2008 / *Las escorias del mundo. Figuras de paria*, 2017)

Por tal motivo, se va a hacer una deconstrucción de la palabra paria, desde el análisis de Arendt junto con el de Varikas, para poder esclarecer, si tal concepto, es lo suficientemente amplio para poder entender la situación de las minorías y de las mujeres que forman parte de una diáspora actualmente.

2.1 Desde las sombras

Eleni Varikas, nos ha compartido su investigación sobre la genealogía del concepto de paria. En su libro *Las escorias del mundo. Figuras de paria*, (2017) hace todo un recuento del uso exclusivo de la palabra a través del tiempo. En este texto, la autora nos remite a la genealogía, historia y uso metafórico de la misma, que ha marcado a las personas perseguidas, excluidas y marginadas en las sociedades. Hace un estudio exhaustivo de la palabra desde su creación a partir de la colonización británica en la India y que, desde el siglo XVIII, su uso y su empleo permea en toda Europa. Plantea que en la colonia británica de la India los europeos interpretaron mal el término *Parayer* (plural, *parayan*) (Varikas; 2017, 15), que hace mención al “tocador de tambor” y que pertenece a un grupo considerado como impuro. En su sentido original *parayan* no tiene nada que ver con la casta más baja de la India: *los intocables*. Los británicos, bajo una mala comprensión de la misma palabra así

como de las castas, empezaron a utilizar el nuevo término, *pariah*, para hacer referencia a las personas que forman parte de una clase social menor a ellos. Es decir, que son menos que ellos.

Podemos aclarar entonces, que paria surge de la colonialidad británica en la India, una palabra que no se usaba al interior de la sociedad hindú. “Su empleo metafórico se percibe, incluso hoy en día, como un insulto colonialista que retoma la visión brahmánica de los intocables” (Varikas; 2017, 15) y a pie de página aclara que: “en la actualidad los intocables son conocidos oficialmente y se (auto)designan como *dalits*, que significa «pueblos sojuzgados u oprimidos»”. Por ello, afirma que la palabra deriva de una historia colonial que se ve reflejada en los modismos peyorativos en que se usa *pariah* en inglés: “sin vergüenza, canalla, (perro) sin amo, o errantes”. Hoy en día, dicha palabra se sigue utilizando para segregar personas, grupos o pueblos enteros al denigrarlos como “pequeñas nada” en la sociedad. Para la autora, “las escorias del mundo”, son los parias que, en la modernidad, reclaman su derecho de “admisión al rango de humanidad de cada individuo en particular.” (Varikas; 2017, 14) Lo que nos revela el destino de toda una población que ha sido rechazada por Occidente, sojuzgada por la humanidad y que proclama su propia emancipación de la historia a través de la diferencia.

Por lo que, la autora griega ha logrado hacer toda una cartografía de la palabra a través del tiempo, ubicando el uso que se le da en Europa a principios del siglo XVIII hasta la actualidad. Esta comprensión de la figura a analizar está relacionada a la división de clases sociales en la India, como ya hemos visto y que se basa en la “lógica de castas de los brahmanes”, (Varikas; 2017, 21) que se adecua a la misma división social que habita en el sistema capitalista. Por lo tanto, la palabra paria, que se dio a conocer con la colonia inglesa ayudó a fundamentar la

“lógica política” de jerarquizar a la sociedad y de darle un nombre a los otros que son excluidos del mundo.

Continúa diciendo que, “la palabra “paria” no entra, sin embargo, en los espacios públicos, literarios y políticos europeos sino hasta finales del siglo XVIII”. (Varikas; 2017, 20) Su aparición es precedida por la introducción en el vocabulario político de la palabra “casta”. Y añade que a mediados del siglo XVIII tuvo un sentido metafórico para hacer referencia a “orden”, “clase”, o “condición”, así como pensar en “tribu” cada vez que se hace la mención de la palabra “casta”. Se trata de lo que ella llama como “la instrumentalización del sistema de castas”, que se ha utilizado solamente para seguir segregando personas. Explica que, al hacer alusión a esta instrumentalización, es para resaltar la diferencia que hay entre el *sí mismo* europeo y el otro. Es decir, se jerarquiza, delimita y hace tangible el *nosotros* europeo que se opone al concepto de los *otros*. “La invención de *paria* participa de esta postura intelectual que, incluso en la filosofía radical de la Ilustración, da por sentado el poder unilateral del *logos* europeo de nombrar y definir al otro, incluso cuando se trata de idealizarlo o de defender sus derechos”. (Varikas; 2017, 22) Como se ha mostrado a lo largo de las luchas políticas de las minorías: las rebeliones indígenas, la emancipación de la mujer o la abolición de la esclavitud.

Esto sirvió para avalar la “autoridad legítima de las elites intelectuales”, que se gestaron en la Ilustración. Con lo cual, se reclama lo que sería una “nueva relación social”, que no se hereda, sino que se crea, se forma y se tiene el poder de excluir dependiendo del contexto que se esté viviendo. Con esto, Varikas va clarificando la forma y manera en que *paria* se va anexando a la cultura francesa y, por ende, a la europea, para ser utilizada como medio de exclusión y discriminación social, o al contrario, se utiliza para resignificar a aquellas personas que son

discriminadas en una sociedad, y así, poder hacer tangible una desigualdad social permanente. Sobre todo, para ver de forma concisa a aquellos que están fuera de las clases sociales y que por ello son tachados de criminales por no ser ciudadanos. Es peor ser tachado de paria que de criminal, porque se pierde algo básico cuando te señalan como paria¹.

Por ello, se trata de comprender las contingencias históricas y la formación de las “lógicas políticas” que han dado la atribución de un sentido dominante de paria, antes sus usos en cada lengua a lo largo del siglo XIX. Usos que se han formado a partir de las configuraciones geopolíticas y conflictos sociales del planeta. Lo cual nos aclara la heterogeneidad, en el uso práctico, al interior de una misma lengua y de un mismo contexto nacional “y también las ambigüedades, las superposiciones y las fluctuaciones que han hecho posible las múltiples apropiaciones de esta noción”. (Varikas; 2017, 23) Que son tan peligrosas actualmente.

No es en vano, que la propia Hannah Arendt haya utilizado este término para hacer un análisis profundo del pueblo judío a través de la historia: La Segunda Guerra Mundial y la época de postguerra. Se trata de un concepto tan complejo, que sigue funcionando para analizar la situación en la que se encuentran diversas personas en el mundo. Aquellas que han sido expulsadas de la humanidad. Lo que constituye que carezcan de DD.HH., o que su estatus migratorio o social no sean protegidos por un Estado de derecho provocando que no se respeten sus garantías individuales, o que incluso, no pertenezcan al mundo porque son parias. Ante ello,

¹ Por ejemplo, el resultado que nos arroja la RAE, ante este concepto, es el siguiente: “Persona excluida de las ventajas que gozan los demás, e incluso de su trato, por ser considerada inferior. (...) Habitante de la India, de ínfima condición social, fuera del sistema de castas”. (RAE, visitado el 14 de agosto del 2020, <https://dle.rae.es/paria>). Así que la manera de perder la condición de humano en las sociedades hegemónicas es ser llamado paria y ser tratado como tal. Paria es una condición que designa a una persona, grupo o pueblo en una escala de inferioridad, tan baja que incluso es excluido de la humanidad.

debemos de preguntarnos sobre tal condición y lo que representa ser un paria, es decir, ¿se puede hablar de una identidad paria?

2.2 Acerca de los parias

La condición paria —y es necesario hacer alusión a su historia y creación para entenderla—, se basa en la visión que el *nosotros europeo* tiene del mundo. Sobre lo que el *nosotros* cree saber sobre el *otro*. Si la construcción de paria se da a partir de la colonización de tierras bárbaras, no podemos dejar de lado que paria hace alusión a una condición que es precedida por una cultura bárbara, incivilizada o impura. Determinar qué es lo que conforma a tal figura en los textos, la literatura y la sociedad puede darnos la idea de saber de quién se está hablando. Nos da un acierto acerca de la realidad que la envuelve.

Para Varikas, la génesis del paria cae en una paradoja, que ha formado la misma Modernidad. Esta figura, a partir de la revolución francesa, confronta al concepto de humanidad con lo que representa y al mismo tiempo, es el horizonte de la universalidad de los derechos. Es decir, se visibiliza la complejidad y la dificultad que hay de incluir todos los derechos a ciertos grupos o individuos, así como de vernos simplemente a través de la igualdad, la fraternidad y la libertad.

Es por ello, que cuando se habla de “figura” se hace en el sentido de *tropos*, pero desde la subjetividad del *nosotros*. Ya que hace referencia a la exclusión política y social que sufre una persona, grupo o pueblo en el que se destaca una “inferioridad antropológica” (Varikas, 2017) que se ha formado desde la visión de la mayoría. Con esta inferioridad se justifica, de cierto modo, la deshumanización y al

no pertenecer a la comunidad humana se pierde todo, excepto la condición de ser paria. Es la distinción entre lo puro e impuro de las sociedades brahmánicas pero yuxtapuestas al resto del mundo en el que se permea la desigualdad social. Para estas personas, que son excluidas incluso del estrato social más bajo, contar sus vivencias personales es muy difícil ya que ni siquiera son vistas.

Por ello, paria se conforma del imaginario tanto artístico como social desde un “orden moral, religioso, político y filosófico”. (Varikas; 2017, 50) Es así como funciona en dos sentidos: 1) Para señalar al que es distinto y, 2) Para que el otro se autodetermine como paria y así reivindicar sus derechos. Para Varikas, lo importante en resaltar esta autodeterminación es “para dar cuenta de una sociedad donde la jerarquía se vuelve legítima (...) Puesto que ahí se constituye el campo semántico que da a la figura su singularidad “occidental”, su propia historicidad, y quizás, su perennidad.” (Varikas; 2017, 33) Tenemos que estar atentas a que esta revisión del concepto que nos atañe, no sea constitutivo de la verdad que rodea a cada vida y persona que es afectada por esta condición.

La situación del paria de encontrarse entre dos mundos², sin pertenecer a ninguno en concreto, se basa en la cuestión de que vive en una sociedad, pero no se le ve como ciudadano e incluso no se le ve como persona. Se visualiza al ser rechazado, por ejemplo, por el color de la piel, el género, el gusto sexual, etc. y “anuncia —y asocia al imaginario paria— el problema de “la doble conciencia”, al que (...) se le otorgará una profundidad teórica y política poderosa en el siglo XX.” (Varikas; 2017, 56) Es así como, la figura, en tanto que *tropos*, se desenvuelve en tres categorías fundamentales en Varikas: 1) Genealogía, el uso conceptual de la

² Cuando se dice “vivir en dos mundos y no pertenecer a ninguno”, es hacer alusión a una persona que vive entre dos identidades que corresponden a culturas distintas. Para ver más, dirigirse al capítulo de Diáspora, en concreto a lo que se refiere a la identidad diaspórica. Cómo persona excluida del mundo pierde su humanidad y por tanto, no puede ser comprendida como persona en la sociedad.

palabra, que se da a través del tiempo, la historia y el lugar; 2) Historias, de autores que logran describir y compartir su propia identidad como parias y, 3) Imaginario, la creación del concepto a través de las relaciones socio-políticas que se entienden sólo a través de la metáfora de vida paria y que es reforzada en el arte.

Estas tres categorías nos dan una amplia visión acerca de la realidad que vive la persona como paria, de la integración que logra hacer a través de vivir en dos mundos, como invisible y como diferente, que tiene que sobrevivir en una sociedad determinada. Por lo que, debe decidir entre seguir viviendo igual o rebelarse y cambiar su realidad.

Moviliza la temática del exilio interior de una humanidad “des-localizada”, desplazada, fuera de lugar, en un mundo que confunde la unidad de género humano con su identidad. Si se levanta contra la injusticia social, su fuerza en tanto *locus romanticus* reside menos en el análisis preciso de tal o cual relación social que en la exploración del daño que tal injusticia causa a un individuo concreto. Y es por esta vía, a través del examen de profundidad y de la tematización de este daño, que la figura del paria adquiere igualmente un potencial cognitivo preciso para el análisis de una relación social y de dominación, en su materialidad cotidiana y estructural. (Varikas; 2017, 50)

Podemos, por ello, definir que al hablar de paria se puede retomar como una figura que se ha romantizado al interior de las luchas sociales para reivindicar derechos en situaciones de exclusión, al igual que se hace en la literatura o en otras expresiones artísticas. Pero se ha dejado de lado, que, al hacer referencia a paria, es seguir fundamentando una jerarquización social que se fundamenta en el poder de señalar al que es diferente, y a partir de ahí, discriminarlo en todos los aspectos

sociales. Se trata de un peligro que está latente todavía en la teoría, en las investigaciones de la Academia, que se han dedicado al análisis de esta palabra.

Muchas veces, los estudios de lo paria, se basa en la clase social y en la posición que tiene en la sociedad un grupo en concreto, relacionando las injusticias que viven y sus exclusiones. Puesto que, “remite a un amplio abanico de relaciones sociales y de posicionamientos irreductibles unos a otros.” (Varikas; 2017, 80) En estos estudios, se olvida en cambio, la polisemia inscrita en dicha figura, puesto que contiene varios significados “y su capacidad de revestir formas más diversas de opresión y exclusión.” (Varikas; 2017, 80) Para Varikas, esta figura es polimórfica y polisémica, puesto que su “perennidad” y su “potencial heurístico” es parte de su “sorprendente plasticidad” que nos revela una realidad que muchas veces no es posible de teorizar.

Se trata de comprender este fenómeno como medio en el que la identidad paria logra tomar distintas formas o estructuras que se adaptan a la situación que está experimentando, y por ello, su estudio puede darnos varias acepciones o significados cuando hacemos referencia a dicha identidad o figura. No solo se trata de inventar o de hallar una categoría gramatical que abarque esta existencia, que se descubre todo el tiempo de una u otra forma, sino de comprenderla a partir de ese abanico de relaciones sociales. Es una referencia metafórica necesaria para “ver lo semejante” pese a la diferencia. (Varikas; 2017, 86)

La metaforización da un sentido primario de la palabra que no se puede definir bajos conceptos o categorías existentes. Da el orden lógico para inventar un nuevo orden que logre re-describir la realidad. Usar este término como metáfora de existencias dadas, es primordial para comprender una vida que está en un performance constante. Es por ello, que deberían abrir las posibilidades de tratarlo

como una identidad que se adapta a su medio, contexto, historia y vida. Por lo tanto, puede darnos varios significados como procesos sociales hay en un Estado, en el que existen personas excluidas del mundo.

Pero entonces, estamos ante un dilema preciso. Por un lado, al parecer, se comprende una identidad que parece conformarse por sus experiencias, vivencias y percepciones subjetivas del mundo. Por el otro, es una categoría que se ha fabricado y que justifica el cómo se llega a ser o cómo se hace un *paria* en una sociedad específica en un momento determinado. ¿Qué es un paria? y ¿qué es lo que realmente significa el paria?

2.3 Hablando de parias para entender la exclusión

En *La tradición oculta*, (2004), al inicio de una “Observación inicial”, Arendt parafraseando a Max Weber dice que, “el destino del pueblo judío en Europa se debía, no solamente por ser un pueblo oprimido sino porque era un pueblo *paria*”. Un pueblo que, para entonces, ya había experimentado dos ambigüedades al mismo tiempo: 1) la libertad de emancipación y 2) la igualdad de la asimilación. Esta conciencia, de la que habla Weber, para Arendt representa una “existencia política como pueblo que se refleja en la condición socialmente paria, fuera de la sociedad, de sus individuos.” (Arendt; 2004a, 50) Ser paria, representa la persecución y la esclavitud a lo largo de la historia. Una historia que para ellos es un “estar marcados por el destino”, (Seyla Benhabib, 2000) al ser los perdedores de la misma. Puesto que, al nacer bajo ciertas circunstancias o situaciones, que se les han otorgado desde el nacimiento a través de lo *dado*, marcará las vidas y el papel que se debe

jugar al interior de la sociedad en cada una de nosotras. Esta reflexión que hace la filósofa, es práctica al momento de querer comprender cómo, a partir de *lo dado* y el nacimiento, se crean los cuerpos racializados y los cuerpos que son aceptados en la sociedad, como ya se ha visto con anterioridad.

Cuando Arendt hace referencia a esta figura, del pueblo judío, lo hace pensando en esto: la existencia política de un pueblo que vive bajo la condición de paria. Es por ello, que nos debe quedar claro que esta figura la comprende más allá de verla como una creación literaria, puesto que la entendió como una existencia. Con ello, logró que se llegara a entender otro tipo de identidad humana que se da únicamente en la exclusión. Una exclusión que va transitando entre sociedades y países —ya sea como persona o como pueblos— y que se vive bajo un estigma de invisibilización. Desde el análisis que hace Arendt de la literatura, la poesía y el cine, logra descubrir los enigmas que rodean a esta nueva identidad humana. Dió un aporte crítico, político, histórico y filosófico, que ayudó a comprender el contexto social de posguerra en pleno siglo XX, en un mundo que no entendía qué había sucedido en Alemania, así como en el resto de Europa.

Los estudios que hizo del paria —que se encuentran a través de varios de sus textos—, ayuda a comprender la actualidad y el funcionamiento del Estado frente a las minorías y frente a las crisis migratorias. Se trata de la misma figura y con el mismo peso metafórico que va acompañado de vivencias únicas e inenarrables, que ha señalado también Varikas, sobre todo, cuando dice que a lo paria “se le otorgará una profundidad teórica y política poderosa en el siglo XX.” (Varikas; 2017, 56) La cual se utilizó ampliamente y obtuvo su apogeo en esa época, después de ser creada y reformulada en el siglo XVIII, en la colonia británica de la India, hasta la actualidad.

Lo que se presentará a continuación, es la reconstrucción del uso que le dio Arendt a *paria*, que se ha rastreado en varios textos de la autora, y con ello, se espera dar una idea precisa de esta figura metafórica, que a su vez logra dar una reflexión acerca de una existencia que parece fugaz e inexistente, mientras utiliza la metamorfosis para sobrevivir en la sociedad.

Se espera, por ello, que este desglose conceptual que Arendt hace de esta figura, que se crea a partir de lo dado, pueda ayudar a afirmar si aún existen parias al interior de una sociedad. Dicha crítica intentará adecuarse al contexto histórico contemporáneo para que se pueda esclarecer si la mujer diaspórica es una paria que vive en las sociedades actuales.

Retomando el tema expuesto obtenemos que, las exclusiones en la antigua Alemania, se derivaron del estigma de los grupos minoritarios de la sociedad alemana, que permeó por años y que tuvo una oportunidad para que, a partir de la exclusión, los *otros* perdieran su humanidad antes y durante la guerra³. El paria es una figura que logra transitar de la exclusión, la marginación, la deshumanización y el reencuentro con el mundo, en una sola vida. Se trata por ende de un personaje que no es aceptado, sino que es rechazado en el lugar al que llega o en el que está viviendo, por distintas cuestiones. Por lo que, al analizarla desde los personajes que vivieron la exclusión social, por ser otros, marcará la crítica para esclarecer cómo funciona en la actualidad dicha personificación.

Por ello, Arendt identifica “cuatro conceptos esenciales del paria como figura popular judía” (*La tradición oculta*, 2004). Ya que se basa en ciertas obras literarias y cinematográficas, que han ayudado a la visualización y aceptación de la cultura

³ En realidad, en la guerra siempre se pierde la humanidad por llevar al límite la cosificación de una persona, al reducirlo a lo que se le ha sido otorgado en el nacimiento, a partir de las contingencias construidas. Se puede ver cuando las sociedades pierden un poco de ellos mismos, al excluir a ciertos miembros de su composición social, situación que se reconoce y se visualiza cuando en los límites, la ética cuestiona el valor de las personas en el Estado de Excepción y el juego del poder frente a estos grupos marginados.

judía al interior de la sociedad alemana y, por ende, en la europea y del resto del mundo actualmente. Este análisis funciona para esclarecer cómo vive el paria en una sociedad que lejos de aceptarlo lo discrimina, lo exilia o lo ignora hasta su muerte. Una figura que es importante rescatar y que rechaza la asimilación cuando es consciente de su situación de *estar* fuera del mundo.

2.4 Tres tipos de paria

En el siguiente apartado, se hará una recapitulación sobre los tres tipos de paria que Hannah Arendt reconoció como fundamentales en la vida del excluido. Así que, para empezar, es necesario reconocer que el paria como figura, se integra a la cultura Occidental a partir de finales del siglo XVIII, durante la ocupación y colonización británica en la India y la creación peyorativa del concepto *pariah*, que derivó de una mala interpretación del término *parayer* (el que toca el tambor) y que fue confundido con los intocables, un “grupo considerado como impuro”. (Varikas; 2017, 15) A partir de ahí, el nuevo concepto se difundió por Europa y se ha utilizado principalmente para señalar al diferente y sobre todo al pobre, que, dentro de una sociedad jerarquizada, se encuentra en el estrato y clase social más bajo, o incluso, que ni siquiera pertenece a una clase social.

En un primer término, Arendt encontró que el ser paria se trataría de aquella persona que se aleja del mundo, porque ha quedado fuera de las jerarquías sociales y al mismo tiempo, no desea pertenecer a ellas. Es rechazado por la sociedad y reafirma su negatividad de formar parte de ella. Es un personaje que se encuentra

en los cantos y poemas románticos alemanes del siglo XIX de Heinrich Heine⁴, también está en los análisis de Bernard Lazare, en los cuentos y novelas de Franz Kafka o la cinematografía de Charles Chaplin. En todos ellos, se relatan las aventuras y las desdichas de una existencia que se resiste a perderse en el anonimato e invisibilidad del mundo. Porque la única manera de ser vistas y escuchadas, es lograr sobrepasar a la historia por medio de las palabras, las cuales difícilmente se pierden si son leídas y recordadas.

Al principio de la propia existencia paria, se trata de una figura un poco romantizada y libre, pareciera que es una existencia inocente y evasiva del mundo. El paria era feliz viviendo fuera de la sociedad, porque no tenía la necesidad de ser parte de ella. En los cantos de Heine, vive sin la preocupación de las normas sociales, del cuidado, de la preocupación de aquel que lo ignora. Sobrevive a las afueras del mundo, como aquel que vive a las orillas de las grandes ciudades, viviendo de los residuos pero riendo a carcajadas. Es el idilio y vive entre los sueños y la realidad al interior de la poesía y es a partir de ella, que su existencia está completa. Busca atacar esa realidad que se ha construido sin él, a través de la fiesta y del ensueño pero que al amanecer se queda ahí, como un recuerdo de tiempos confusos y extraños.

El paria es una existencia que está marcada por la exclusión, en principio y, que contiene a un pueblo entero, a un grupo determinado. Vive entre las sombras observando y prestando atención a normas morales, leyes y justicias de las sociedades que le son ajenas. Esta ahí pero sin estarlo. Podemos determinar que la existencia de la exclusión ha creado una identidad determinada por la invisibilidad, pero necesaria para el funcionamiento social. En la sombra del paria hay otra

⁴ Christian Johann Heinrich Heine (Düsseldorf, 13 de diciembre de 1797-París, 17 de febrero de 1856) fue uno de los más destacados poetas y ensayistas alemanes del siglo XIX.

existencia nítida y más visible que la figura de la que es proyectada. Adelante del paria está el *parvenu*⁵, el asimilado, que desea una estabilidad social que le haga sentirse acogido por una sociedad que le exige renunciar a quién es para ser aceptado. Le exigen que cambie por completo, que deje ser quien es para ser otro.

Es por ello, que el *parvenu* como figura, retrata la asimilación. Se trata del advenedizo, que, para Arendt, significa una figura opuesta a la del paria, pero que no puede existir sin ella y viceversa. La figura del advenedizo, representa el intento de la “integración al mundo histórico europeo” del excluido, del diferente. Afirma que la asimilación, después de ser una “lucha defensiva se convierte en una ideología”. Ya que, cuando la realidad contradice a la asimilación, encontramos que realmente los *parvenu* no llegan a pertenecer a las sociedades que habitan, por más asimilados que esten. Las personas que buscan en la asimilación un modo de llegar a pertenecer al mundo, llevan sus esfuerzos al límite para lograrlo. Las creencias que se crean de la condición del *parvenu*, y que se comparten entre otros asimilados, se vuelven en ideologías que aunadas al nacionalismo extremo y a la naturalización en algunos casos, la asimilación conlleva al racismo que los *parvenu* ejercen a sus iguales.

Hay que reconocer que el “reto de la asimilación” es la igualdad. (*La tradición oculta*, 2004) El propósito de la igualdad no es otra cosa que el hacerse un igual con los demás, aunque este deseo surge de la desigualdad que se vive. Buscando la igualdad, se rechaza la historia compartida, la lengua, la religión y se pierde la empatía con el otro que alguna vez se pareció a ti. Se trata de olvidar el origen y rechazar las diferencias. Una situación que sólo demuestra que se vive en un sistema de relaciones de desigualdad social. La división jerarquizada que se hace en una sociedad entre minorías, mayorías y ciudadanos libres, nos lleva a la

⁵ *Parvenu*, advenedizo.

inhumanidad de los otros. Las diferencias que representan en el cuerpo racializado impiden ver en los inmigrantes, refugiados, exiliados o minorías étnicas su humanidad perdida.

Esta deshumanización es fácil de encontrar en la cotidianidad de las ciudades en las que se habita sin habitar. Se va desfigurando la humanidad cuando se le ve al otro como un *nadie*. Se corre el peligro, de igual forma, de cometer los más atroces actos al atacar al otro por medio del odio, del miedo, la desconfianza y el rechazo, de ni siquiera mirarlo a los ojos. Se cree que el paria se trata de un peligro que amenaza “nuestra” forma de vida. Es por ello, que la lucha por el reconocimiento y la integración al mundo radica en separarse de los otros parias. Se trata de un comportamiento que los lleva a actuar como si fueran únicos en el mundo, porque para formar parte de él, tienen “que aislarse radicalmente de todos sus iguales.” (Arendt; 2004a, 68) La asimilación sólo se puede lograr cuando se está aislado y no se pertenece más a una comunidad, pueblo o grupo. Se tiene que romper con la mentalidad de pensar en comunidad y de tener una pertenencia. Cuando se quiebra esa idea fundamental, que tenemos todos al nacer en una cultura, es para poder convertirse en un individuo que necesita ser rescatado a través de la asimilación. Un individuo sin historia, sin niñez, sin recuerdos.

El *parvenu* vive engañado, aquel que siendo excluido quiere formar parte de esa sociedad que no lo ve como un igual, no puede verlo así. Al mismo tiempo cree poseer una libertad de elección y “tiene que hacer un gran esfuerzo para insertarse en una estructura jerárquica torturante (con lo que paga con dolorosa exactitud el precio implacable que los demás tributan sin saberlo).” (Arendt; 2004a, 54) Puesto que, la vida que lleva, sólo puede empezar cuando se inserta en la realidad de una sociedad que le exige la asimilación para ser visto e incorporarse en una jerarquía

preestablecida. Se trata de renunciar a quién es para ser alguien. De olvidar el origen, la lengua materna, la tierra de la que surgieron sus antepasados y se pierde con este acto toda la conciencia diaspórica, la historia individual y la historia colectiva que le dio identidad.

Ser un *parvenu* lleva consigo el sacrificio de renunciar a un mundo para llegar como ser vacío a otro y así poder adquirir nuevos conceptos y estructuras mentales en un idioma, que, en ocasiones, es distinto al suyo, para que se logre una asimilación perfecta. Los asimilados tratan de ignorar u olvidar la lengua original y repudian palabras que los remiten a una identidad que pueda descubrirlos ante los ojos de los demás y del otro. Tanto es su miedo al rechazo social, que la asimilación repercute en destinos tan trágicos como predeterminados por la misma sociedad a la que llegan. Por más francés que se sea, por más alemán que se sientan o por más buen estadounidense creen ser, los advenedizos jamás serán aceptados por completo. Siempre los verán de reojo, cómo el que llegó de afuera: el extranjero, el migrante ilegal, el indio, el judío perseguido o el africano mantero. “Dada la manera dicotómica y complementaria como se construye esta infamante diferencia, incluso el más advenedizo de los parias no está jamás fuera del alcance del insulto. Se trata de un timo del que nunca puede ganar dado que las reglas son inventadas y modificadas por los dominantes”. (Varikas; 2017, 142). Esta distinción entre paria y advenedizo se profundiza desde la perspectiva de la deshumanización a través del concepto de raza. Se reduce a lo dado a una persona para clasificarlo solamente como una raza. Negro, judío, indio, etc.

Por lo que, una de las exigencias para lograr pertenecer a una cultura o sociedad (nueva y extraña), es el de renunciar a la lengua materna, al recuerdo y a la tierra de los antepasados que les da una identidad única o híbrida (hay casos en

que ese quiebre ha sido tan cruel que, de raíz, han perdido su origen). Una identidad que forma y deforma las existencias frente al otro. Rechazar una lengua, un cuerpo, un mundo cultural, es rechazar otra forma de existir, otro mundo, todo por poder vivir entre iguales.

El juego que tiene la asimilación, en aquellas personas que desean integrarse a una sociedad, se centra o se relaciona con las opiniones, “Albergar una opinión de un mundo ajeno es un aspecto esencial de la asimilación.” (Arendt; 101, 2009) Opinar, en cierta forma, es tratar de ser parte de ese mundo rechazando otro. La opinión del asimilado se da a través de la vida, como lo percibe Arendt. Puesto que, los destinos y los sucesos de los seres humanos no se olvidan en la persona que los experimenta, sino que se encuentran con el mundo y facilita la reflexión cuando se trata de “abrirse a la realidad”. Por lo que, la forma de lograr una opinión, es siendo capaz de verse en el mundo y se logra cuando se es vista en el mundo por aquellos que lo habitan.

Ahora bien, para combatir la asimilación, es necesario aceptar las diferencias desde las políticas públicas, las constituciones y las normas sociales. Es el eslabón que falta para anexar a las normas constitucionales otras formas de existencia que integran a las sociedades actuales para reconocerlas. En cambio, a las diferencias se les suele utilizar para excluir personas, pueblos y culturas, más que ser aprovechada para crear un anclaje para su aceptación. Se trataría más bien, de hacer un reconocimiento a esas diferencias para enriquecer los conocimientos y vivencias de una sociedad frente a los conocimientos y vivencias de otras. Se trata de anexar las múltiples experiencias que puedan llegar a enriquecer a las sociedades en términos científicos, sociales, artísticos y políticos.

Ante esto, podemos decir que el advenedizo y el paria, son aquellas figuras que viven excluidas al interior de una sociedad de diferente forma. Ante esta exclusión, se tienen dos posibilidades: 1) seguir fuera de esa sociedad por voluntad propia o, 2) formar parte de ella, a partir de la asimilación y convertirse en advenedizo (*parvenu*). Ante estas dos posibilidades, el paria sufre una alteración del sí mismo. Ya que se le pide dejar de ser quien es, para ser aceptado y frente a la realidad que está experimentando se vuelve consciente de que su vida en dicha sociedad, representa a todo un pueblo o comunidad que ha sido y es perseguida, excluida, marginada. Por ese motivo, escoge otra tercera posibilidad. Es decir, logra sortear su destino y se rebela ante dicha sociedad desde su libertad de acción. Pensar en el paria, nos invita a recordar una igualdad universal, que se encuentra en lo más simple que creemos poseer, la libertad. Por eso, se arraiga a su situación de exclusión para rebelarse frente a ese mundo que lo discrimina, al no escoger el camino que se le ha impuesto para pertenecer a la sociedad escoge una tercera opción. No rompe ni desata el nudo del destino, más bien lo sortea. Es así como surge el paria consciente de Lazare o el paria rebelde de Arendt. Se trata de la triada del paria, el advenedizo y el paria consciente de Bernard Lazare⁶. (*Escritos judíos*, 2009)

Ante esta cualidad del rebelarse del pueblo judío, nos dice Lazare, el “paria consciente” se vuelve en el ícono por excelencia que representa al “rebelde”. El rebelde, en cuanto se vuelve el “representante de un pueblo oprimido que asocia su lucha por la libertad con la lucha por la libertad nacional y social de todos los pueblos oprimidos de Europa”. (Arendt; 2004a, 58) Es por eso, que se hace presente en el mundo de la política europea tratando de hacer realidad el derecho a

⁶ Bernard Lazare (Nîmes, 14 de junio de 1865-París, 1 de septiembre de 1903) fue un escritor, crítico literario y periodista político francés de tendencias anarquistas, sionistas y polemicistas.

ser libre, en la sociedad a la que se le niega pertenecer. “El paria se convierte en rebelde en el momento en que entra en la escena de la política”. (Arendt; 2004a, 59) Porque, es cuando empieza a intervenir en el mundo de los seres humanos para cambiarlo y se hace consciente de su existencia. Cuando se hace presente en la vida política de la sociedad, el paria rebelde intenta cambiar el mundo con la posibilidad de aquello que no es posible de predecir.

Hasta ahora, se tienen tres figuras de la exclusión del análisis que hace Arendt: 1) El paria, quién vive desde la exclusión, 2) El advenedizo, que busca asimilarse a la sociedad dejando de ser quien es y, 3) El paria consciente o rebelde, quién comprende que nunca será aceptado, aunque sea un asimilado. Aun así, seguirá viviendo en la exclusión pero siendo consciente de su situación, lo que le da la oportunidad de cambiarla. Esta conciencia, que se forma a partir de su condición, lo llevará a rebelarse desde distintas áreas para ser escuchado y visto por los demás. Entre 1) y 2) hay una complicidad, un apego que es imposible de eliminar. Se trata de una co-dependencia en la cual, el paria necesita del advenedizo para sobrevivir en dicha sociedad, nos dice Arendt. Mientras que el tercero, es quién a partir de la exclusión y del fracaso de la asimilación, se hace consciente de su situación en el mundo y decide rebelarse para exigir la libertad de un pueblo entero al buscar la integración a la sociedad desde la diferencia, sin perder o renunciar a su identidad, rechazando de igual forma la co-dependencia que existe entre el paria y el advenedizo.

En *La tradición oculta* (2004), Arendt hace un análisis del personaje Charlot, en los filmes de Charles Chaplin, como paria rebelde. Puesto que, dicho personaje representa la discriminación que vive el “apátrida”, en una sociedad que le ve como sospechoso y siente una amenaza ante su presencia. Ya que, él tiene que vivir en

un mundo hostil. Recordemos que en esas películas la policía asedia constantemente a Charlot, porque nuestro personaje vive en un mundo en el que ya no puede esconderse bajo la posición del paria o del advenedizo, debe huir ante la persecución de la ley porque las leyes no fueron escritas para él y tiene que moverse todo el tiempo.

...es la inocencia. Aquello que resultaría insoportable y falta de credibilidad en argumentaciones sutiles, alardear de sufrir persecuciones inmerecidas, se convierte en la figura de Chaplin en algo entrañable y convincente, pues no se expresa en un comportamiento virtuoso, sino al contrario, en miles de pequeños fallos e innumerables conflictos con la ley. En estos conflictos se evidencia no solamente que el delito y el castigo son inconmensurables, que desde la perspectiva humana el castigo más duro puede seguir al delito más insignificante, sino sobre todo que el castigo y el delito son, al menos para el sospechoso, completamente independientes el uno del otro: pertenecen como quien dice, a mundos diferentes que nunca van al unísono. (Arendt; 2004a, 62)

Siempre se observa al sospechoso para recriminarle todo lo que haga mal o pueda ser considerado un delito. Ante la hipótesis que señala Varikas, con respecto al delito de ser paria, nos dice que “sucede lo mismo (...) según la cual la condición de parias tendría sus orígenes en algún crimen que hubiera cometido; no deja de observar que este castigo es menos bárbaro comparado con el tipo que le reserva su propia sociedad a quienes son considerados criminales”. (Varikas; 2017, 22) Porque el simple hecho de ser paria es sinónimo de crimen. Toda su vida se enmarca en los márgenes de la criminalidad por ser sólo eso, un paria. Cuando se le descubre se le castiga de distintas formas. El castigo, como lo anunciaba Arendt,

no es conforme al crimen, incluso puede ser peor porque incluye la muerte en muchos casos y esas muertes ni siquiera importan.

Hay elementos concretos con el paria y su destino. Puede ser perseguido, pero también puede fungir como héroe ante personas o circunstancias específicas que por momentos recibe la ovación de los demás hasta que se reconoce su condición. Aunque sea un héroe no puede escapar de ser paria y de su destino, de ser rechazado o ser un intocable. La figura del paria, el sospechoso Charlot, es un personaje pequeño e indefenso que se mueve en circunstancias cómicas en una ciudad que es desalentadora para él y para su futuro. Vive junto a una sociedad que le tiene un resentimiento por ser un extranjero, no tiene un lugar u hogar al cual volver.

La ley le persigue a diestra y siniestra, para controlar sus acciones, sus pensamientos y, por tanto, su capacidad de innovar se desarrolla eficazmente como el resultado de la persecución que ha vivido durante años. Esta capacidad de innovar, le sirve para resguardarse en cualquier lugar, “porque uno ha aprendido a protegerse (...) como se protege uno de los chaparrones (en agujeros, resquicios, grietas, que se encuentran con tanta más facilidad cuanto más pequeño se hace uno).” (Arendt; 2004a, 63) Cuanto más pequeño es el paria, más posibilidades tiene para esconderse. Mientras más insignificante sea, ante los ojos de los demás, más posibilidades tiene para aparecer y desaparecer entre la multitud. Mientras más consciente sea de sus capacidades para ocultarse, más son sus posibilidades de rebelarse, actuar y desaparecer.

Chaplin ha creado una relación de humanidad entre sus personajes y los espectadores. Esta humanidad logra crear empatía y un sentimiento de igualdad que se transmite en la pantalla de cine. Le ha otorgado al paria una humanidad

perdida y que permanece a través del tiempo. Con ello, logró que su imagen quede en la perpetuidad de nuestra historia, plasmada en la imagen cinematográfica. Recordándonos en cada secuencia y en cada historia, la fragilidad del apátrida en tierras extrañas y a su vez, nos muestra una sociedad que duda de él, el otro que llega sin advertencia y lo persiguen constantemente y que, por más empatía que sintamos por él no podemos hacer nada para salvarle. A través de la iluminación que choca sobre la superficie y transforma la luz en imágenes ante nuestros ojos, por medio de movimientos sutiles se desplazan sobre la pantalla historias, anécdotas y recuerdos que toman sentido ante una realidad que nos habla y por ello, tenemos otra posibilidad ante Charlot. Siempre tenemos otra posibilidad.

Frente al sospechoso —frente a Charlot, frente al paria—, la Ley recurre a una estrategia prometedora. Al paria le dicen que simplemente no existe. En un mundo en que “la sociedad pretende «ser real» y quiere «hacerle creer que él es irreal», que es nadie” (Arendt; 2004a, 65) logra invisibilizarlo de una manera sutil y casi imperceptible. Porque la mejor forma de invisibilizar al rebelde para evitar que pueda dar otra posibilidad a su existencia es señalarlo como a un *nadie*. Se pierde en un mundo que lo ignora y le impide tener los derechos más básicos. Se le niega una identidad jurídica que lo proteja.⁷ Se le deshumaniza para reducirlo a lo que le ha sido otorgado desde su nacimiento.

Mientras tanto, Varikas afirma que otra forma de control que se ejerce al paria rebelde para evitar su rebelión es hacerlo creer en la idea de la Promesa. Una

⁷ Pensando en la migración contemporánea, sólo hace falta voltear para ver la situación a la que los inmigrantes se enfrentan cotidianamente. Al igual que el apátrida charlot, personaje principal de Charls Chaplin, nuestros migrantes son acosados por la policía, por el simple hecho de ser vistos como aquellos que han entrado de forma ilegal a un país y en la mayoría de los casos, se les discrimina por su genotipo. Se les deporta y se les niegan los derechos más fundamentales, que podrían impedir una extradición o un encarcelamiento previo a un delito establecido como “persona ilegal”, en un territorio que le pertenece a un Estado soberano, y todo esto le pasa por el simple hecho de verse como un “sospechoso”. El mayor delito, como apela la jurisprudencia, fue entrar sin documentación, seguido de un encarcelamiento en un centro de detención que es coordinado por el departamento de migración y el castigo es una deportación. Tal como lo establece Arendt, “se evidencia que el delito y el castigo son inconmensurables” para el paria, que, en este caso, es una persona que ha entrado de forma abrupta a un país que le necesita, pero que le persigue.

promesa que se difunde desde la religión y en la que le prometen tener una vida mejor después de ésta. Un pueblo que en vida vive en el sufrimiento va buscando la redención como el pueblo de Dios para tener todo lo que no han tenido en vida, la humanidad. Es una forma de control que la mayoría ejerce en la minoría para evitar la rebelión.

No basta con la idea de la promesa que contiene la dignidad paria, dice Varikas, la promesa de esperar una vida mejor después de ésta, porque se vive en la exclusión y marginación justo ahora. El paria rebelde se hace sujeto de su propia emancipación, cuando comprende que la constitución de su grupo, pueblo, étnia ha sido categorizado y señalado como un grupo oprimido a partir de la “forma lógica” de su constitución de segregación y exclusión por parte de los grupos dominantes. La impotencia que surge en ellos insta a la rebelión en el “*aquí y ahora*”. Pero es, a partir de la promesa que “el paria legitima la reivindicación de sus derechos a existir tal como es” (Varikas; 2017, 157) porque en ella vuelve a sortear la realidad una vez más.

La concepción de Arendt sobre el “odio al mundo”, es justamente está dignidad que se vuelve presente en la ausencia de la exclusión del mundo ¿la rebelión del paria es el odio al mundo? Es necesario odiarlo para que surja el deseo de cambiarlo. Se busca un sentido a la existencia que se esta viviendo. Comprender la situación a la que está sometido y obligado a vivir para que el paria, en palabras de Varikas, legitime “la reivindicación de sus derechos a existir tal como es”.

Ahora bien, la libertad, de la que habla Arendt, en cuanto al paria consciente, se trata de tener una existencia que radica en no tener una “realidad política efectiva”, que le dote de los derechos fundamentales al interior de una sociedad. “...un paria que, si bien no pintaba nada en la realidad política efectiva, al menos

conservaba —aunque fuera en una pequeña esquina perdida del mundo— la conciencia de la libertad y la humanidad. En este sentido la existencia de paria, a pesar de su inesencialidad política, no era absurda.” (Arendt: 2004a, 73) No poseer una realidad política anula la posibilidad de fundar, arraigarse o crear algo en este mundo. Los parias no pueden tener esta capacidad porque carecen de una realidad política. En cambio, solamente pueden poseer una conciencia de lo que es la humanidad y la libertad porque viven sin ellas.

Ante esta condición, se puede poseer la acción⁸ que está paralelamente interpuesta a la realidad política, y da la posibilidad de que pueda surgir la búsqueda de esa humanidad desde otra realidad. Es por ello, que el paria nos recuerda a la humanidad en sí misma. Se trata de un ser “humano como un miembro normal de la sociedad humana”, (Arendt; 2004a, 73) al interior de una sociedad que no es humana en ningún aspecto. El paria consciente, que acepta su diferencia y reta al destino, se vuelve en un peligro constante porque crea en la exclusión una nueva figura política que exige su derecho a pertenecer. Por tanto, habita entre los límites de las amenazas y ser *nadie*. El paria se convierte, por estas razones, en un agente político conocido como los “*outlaws*” (los proscritos) del siglo XX, que nos recuerda en cada manifestación de su existencia rebelde, la humanidad y libertad que hemos perdido.

Al revisar y analizar, lo que para Arendt significa paria, se podría integrar su definición a los estudios fronterizos y filosóficos, porque la condición de paria sigue definiendo a aquellas personas que son excluidas, perseguidas y marginadas. Se trata de visibilizar a aquellos que han salido de un lugar, como seres humanos y que

⁸ “Si la esencia de toda acción, y en particular de la acción política, es engendrar un nuevo inicio, entonces la comprensión es la otra cara de la acción, esto es, de aquella forma de cognición, distinta de muchas otras, por la que los hombres que actúan (y no los hombres que están empeñados en contemplar algún curso progresivo o apocalíptico de la historia) pueden finalmente aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y reconciliarse con lo que inevitablemente existe.” Comprensión y política”, *De la Historia a la acción*, Barcelona Paidós, 1955.

han ido perdiendo su humanidad a través del viaje⁹ que realizan. Por lo tanto, se lucha para recuperar esa humanidad desde la exclusión a partir de la acción y del reconocerse como diferentes.

Porque, “en efecto este propósito mínimo, hacer realidad los derechos del ser humano, es, precisamente por su sencilla elementalidad, el más grande y difícil que puede hacerse el ser humano.” (Arendt; 2004a, 74) Esta condición, que hace que el paria sea un actor político en todas partes, hace que renuncie a su condición de exclusión, para luchar por el lugar en el mundo que ha perdido. Ya no hay “salidas individuales” para el *parvenu*, nos dice Arendt, y por ello, ser un paria consciente de su realidad es imprescindible para cambiarla.

Ya no se trata de poder renunciar libremente al mundo, porque no hay humanidad que le resguarde fuera del él, y por ese motivo, deja de ser paria para convertirse en actor político de un mundo que lo rechaza y al tomar conciencia de su situación retoma el destino de su vida en sus propias manos, para lograr sortearlo. Ante la acción en la realidad se vuelve en alguien para el nosotros. Por este motivo, no se trata de salvar al paria, basada en la creencia de la piedad y del perdón, sino que se trata de crear un pensamiento de comunidad que logre entender al otro, con todo y sus diferencias, como individuo o como pueblo. Puesto que, pensado como comunidad, en un conjunto de pueblos, etnias, comunidades y países, se puede llegar a reconstruir al mundo para que sea enteramente humano, habitado por nosotros y por ellos.

⁹ Un viaje que no sólo remonta al movimiento físico sino también al movimiento interno que vive cada persona en su pensamiento. Ver identidad diaspórica.

2.5 ¿Soy paria? Soy otro

Cuando hay elementos existentes que afectan a varias vidas que interactúan entre sí, se van enriqueciendo a sí mismas irremediabilmente. Se van conservando los significados (o van cambiando) y a la vez se van ligando a diferentes contextos. Todo esto en conjunto, crean los motivos que le otorgan vida y sentido a dichas existencias. Se trata del “repertorio de vivencias personales difícilmente comunicables, la figura del paria registra y transmite las heridas de quienes no pueden pertenecer del todo a la comunidad humana”. (Varikas; 2017, 78) Y por tanto, se reafirman estas ausencias en la sociedad.

Es por ello, que ante la negación de tal o cual existencia en una sociedad integrada por las mayorías y por unos cuantos *nadies* que se conjuntan en las minorías, se recrea una vez más el conflicto del paria en la sociedad en la que está instalado. Este conflicto recae en su existencia misma. Se cuestiona si al excluido, “le corresponde alguna clase de realidad”, —siendo el conflicto jurídico que se ha llevado durante años, para entablar si un inmigrante, exiliado o refugiado, tiene o no derechos básicos del país al que llega—. Esta situación jurídica, de poner en duda una identidad por la carencia de poseer un papel legítimo conlleva a ignorar una existencia y esto es “pues la mayor herida que la sociedad ha causado desde siempre al paria (...) y ha sido de dejar que éste dudase y desesperase de su propia realidad, hacerlo aparecer a sus propios ojos son el sello de ese «nadie» que era para la buena sociedad.” (Arendt; 2004a, 65) Esto se vuelve, aclara Arendt, en una “amenaza fundamental de la conciencia de la realidad” y a los parias se les hace dudar de su propia existencia en el mundo. Ya sea, cuando llega a un nuevo lugar o si ha vivido ahí desde que nació.

La despolitización de una persona que ha transitado de la ciudadanía a ser tratado como un *nadie*, es la capacidad, la herramienta y el poder que el Estado tiene para deshumanizar a personas o sectores de una sociedad en cualquier momento. Pero lo más grave, y que ante nuestros ojos cobra vida, es que los parias dejan de existir, y por tanto, carecen de un valor humano genuino al interior de una sociedad. Los crímenes de los que son objeto, ya no se contabilizan porque no son personas, no tienen derechos y se esconden o se velan las atrocidades por las que pasan.

Ante ello, Varikas analiza, reflexiona y cuestiona las consecuencias de la “construcción de la diferencia” que enmarca a la existencia paria. Una construcción que ha sido hecha por la mayoría, los autóctonos que justifican el cómo ven al otro. La primera consecuencia de la “construcción de la diferencia” que ella señala, es la subjetividad. Es decir, se trata de una construcción subjetiva que es valorada principalmente por la marginalidad, así como por la exterioridad e impotencia que sienten ante los otros cuando en ellos radica la cercanía que tienen con la naturaleza. Cierta desprecio o miedo es desencadenado por ver en ellos una tara de origen y natural, que los remite a la impureza o a la contaminación que pueden darle a la esencia misma del grupo al que llegan. Una cercanía a la naturaleza que es contraria a las ideas del progreso y del control de la misma. Es por eso, que a partir de su diferencia son tratados de tal o cual forma.

La segunda consecuencia, de la que habla Varikas, es la visibilidad e invisibilidad. Porque hay una simetría entre la estigmatización y la categoría estigmatizada, acerca del atributo desacreditador que se relaciona a un estereotipo negativo sobre los rasgos físicos, conductuales, de origen étnico o de condiciones

individuales. Es decir, los cuerpos son rechazados porque representan una existencia diferente a simple vista.

Estas vidas, de las que se habla en términos específicos y a veces alejados de sus propias realidades, están en constante movimiento y “la experiencia del paria se convierte, por ello mismo, clandestina, inefable, incomunicable.” (Varikas; 2017, 104) Se trata de una identidad que se ha construido desde la diferencia en un mundo que lo señala y lo excluye fácilmente. Esta humanidad en la que creemos, es insultada en la identidad del paria y por ello, toma una actitud azarosa que puede correr el “riesgo de ser percibida como una marca de particularismo, una negación a fundirse en la humanidad común. Porque la humanidad como sujeto y fuente de derechos es identificada en el grupo dominante e interpretada por él, y los dominados son situados del lado de lo particular. Sus experiencias no acceden jamás a la dignidad de las «humanidad en general».” (Varikas; 2017, 104) Es la condición que es únicamente paria. Aun así, es en la misma “construcción de la diferencia” que el paria reivindica su propia existencia “la “*diferencia*” se vuelve entonces una prueba de elección, la fuente de una identidad valorizada susceptible de convencer a los parias de sus plenos derechos a la humanidad y la ciudadanía, pero también de su capacidad de intervenir conscientemente para adquirirlos”. (Varikas; 2017, 158) La rebelión está en la diferencia misma de aquellos que son oprimidos por su diferencia.

Los parias pueden dar una rebelión en cualquier momento, porque viven en la distancia crítica de la realidad y poseen la capacidad de mirar la realidad con una “mirada telescópica” que recae sobre el mundo que habitan sin habitar. Es la capacidad que Arendt le atribuye al paria rebelde, ya que tiene una “pasión por la justicia” que hace que retome su causa particular como una causa prioritaria o

universal, ya que el paria rebelde logra transformar el sufrimiento y la amargura por la búsqueda de justicia que se reivindica a la humanidad entera.

Por otro lado, la lucha por el reconocimiento, aclara Arendt, radica en la lucha contra la burocracia principalmente. Se trata de una lucha para pertenecer y existir. Al buscar obtener un papel legal que le otorgue la existencia pierde al mismo tiempo la condición de nadie, sobre todo para sí mismo. Puesto que, al enfrentarse a la burocracia institucional se lucha contra los tiempos de la misma en el que se retrasa el permiso de residencia un día tras otro. No se les niega el permiso, pero tampoco se les otorga del todo y “lo simplemente humano, los derechos humanos, la normalidad, todo lo que consideraba tan obvio para los demás no existe en absoluto” para él. (Arendt; 2004a, 70) Y por ese motivo no se le puede otorgar su legalidad y existencia en la sociedad.

Los derechos más básicos, por ejemplo, no existen en la realidad del paria. Puesto que, gracias a la división de las clases sociales, la lógica de las jerarquías, la enajenación y la burocracia, controlan la vida de los exiliados (del mundo) y ha influenciado a los ciudadanos para lograr que se disuelva toda aquella concepción de que los Derechos también se le otorgan a los extranjeros. Puesto que, se apela a que no cumplen con los requisitos legales para ser alguien y obtener, aunque sea, un papel de residencia. Por lo que, Arendt continúa diciendo, “dominados hasta en los detalles más íntimos por el gobierno y sus empleados, esclavizados hasta el último de sus pensamientos por aquellos que tienen el poder, han comprendido desde hace mucho tiempo cuál es, justa o injustamente, su «destino», un destino que nada puede cambiar.” (Arendt; 2004a, 70)¹⁰. Un destino que marca el futuro de los ciudadanos, los parias y de aquellos que llegan.

¹⁰ Apela a la concepción de destino, que se asemeja al “destino de la diferencia”, que maneja Arendt con respecto a la vida de Rahel Varnhagen, en cuando hace alusión al “estar marcada por el destino de la diferencia”. Un destino que no se puede cambiar, porque se le ha otorgado con el nacimiento, al ser diferente.

El destino aparece interpuesto en los análisis de Arendt en todo momento. Es lo dado que se otorga a la recién nacida y su vida será experimentada bajo esos términos que le son impuestos por los demás. Términos que no ha escogido, sino que son establecidos por el mundo al que llega. El paria es paria, por nacimiento o por estatus migratorio, por nacionalidad o por clase social. Este destino no funciona igual que en la antigüedad, cuando se creía que una fuerza sobrenatural y divina es quien ha predestinado la vida de aquellos que controla y que se sella con su nacimiento. Cuando, en su vida mortal, se les ha otorgado una parte de la existencia y que, a partir de su acción, su vida es dirigida porque le corresponde al devenir del cosmos. Un destino que es otorgada por una deidad, Moira (μοῖρα).¹¹ Es más complejo que eso, pues se trata de un destino que es otorgado por el mundo y por la gente que lo habita. Nuestras Moiras modernas somos nosotros mismos, ejerciendo las decisiones que afectan la vida de los otros, lo que llega a predeterminar los sucesos que deben enfrentar a lo largo de la vida. Este destino actúa en los seres humanos como una sucesión de eventos y acontecimientos de los que no pueden escapar fácilmente, al menos que logren ser conscientes de ello y así puedan desafiar y sortear aquello que les ha sido dado por nacimiento.

Es por ello, que “la construcción de la diferencia es, desde este punto de vista, igualmente, una *construcción social de lo universal y lo particular*, dado que la diferencia no es ya una relación entre dos particulares, sino una *desviación* o una *separación de la norma*”. (Varikas; 2017, 105) Ante ello, la experiencia del paria esta significada por la parcialidad y la insignificancia, pero jamás podrá ser

¹¹ En la mitología griega, las **Moiras** (en griego antiguo, Μοῖραι *Moîrai* 'repartidoras') eran las personificaciones del destino. Sus equivalentes en la mitología romana eran las Parcas o **Fatae**, las Laimas en la mitología báltica y las Nornas en la nórdica. Vestidas con túnicas blancas y de semblante imperturbable, su número terminó fijándose en tres. La palabra griega *moira* (μοῖρα) significa indistintamente 'destino', 'parte', 'lote' o 'porción', en referencia a su función de repartir a cada mortal la parte de existencia y de obras que le corresponden en el devenir del cosmos. Controlaban el metafórico hilo de la vida de cada ser humano desde el nacimiento hasta la muerte, y aún después en el Hades. (Wikipedia).

paradigmática. Aquí, en cambio, se nos presenta otra posibilidad. Sortear al destino. Resolver el problema del nudo sin principio ni fin que controla la vida de todos. Acerca del nudo del que no se ve ni su final, ni su principio, “el nudo que no se rompe y no se desata.” (Calasso; 1990, 104) Se puede sortear la necesidad de ser paria, cuando es consciente de su realidad.

El paria logra sortear la necesidad de su existencia cuando desenmascara la construcción de la diferencia que, desde la hegemonía, se ha fundamentado para ejercer la exclusión del otro. Ante ello, el paria logra sortear el binarismo: invisible-visible. Retoma la estigmatización de su identidad ligada a lo más natural en el ser humano, el derecho a tener derechos, para rebelarse ante las situaciones que se le presentan como las únicas posibilidades que parece tener. Se trata del bárbaro colonizado que puede contaminar la pureza del grupo con su propia existencia y dismantelar sus fundamentos (democracia, igualdad, civilización, ciudadanía, normas jurídicas, leyes). Se trata por ello, de una identidad que se ha formado a través de una construcción de la diferencia entre lo puro e impuro, pero ¿realmente se trata de ese binarismo?

La identidad paria, que nos han hecho creer que existe, es una identidad que se relaciona con lo que es diferente, que se establece ante lo bárbaro y el miedo, que surge del conocimiento que existe en el otro acerca de “lo mágico”. Es decir, sobre el poder incomprensible que posee de la naturaleza. Es acerca del extranjero que ve las cosas desde otra perspectiva, desde otro mundo. Es por ello, que la experiencia del paria, no puede estar en un conjunto de posibilidades de una sociedad o grupo determinado y establecido, porque no es sustituible en su interior ya que no cumple con los términos de una misma situación. No se quiere reconocer las experiencias que tiene como sujeto excluido del mundo, porque no es necesaria

su experiencia. En cambio, es necesario que aceptemos que su experiencia es la parcialidad, porque tiene una relación con una parte del todo. No está completa o acabada sino está incluida en el mundo y si no entendemos su exclusión como carencia de un mundo incompleto no podremos resolver nuestro problema principal, que es lo que nos ha llevado a esta investigación desde el principio.

El paria, cómo hemos visto, ha sido una figura metafórica que funcionó para ver y analizar al excluido. La misma Arendt utilizó esta figura para comprender lo que sucedió con los judíos en la historia y en la guerra. Varikas hizo una cartografía precisa del término desde su creación y utilización que ha funcionado para que los otros tengan un nombre. El poder de nombrar da en lo nombrado el poder de controlarlo y de poseerlo. Nuestro deber ahora, es reconocer que los estudios acerca del paria son ya insuficientes para reconocer al otro como es realmente. También es necesario aceptar que los estudios, análisis e investigaciones acerca de dicha figura son importantes porque desenmascaran una realidad que no era posible entender de otra manera. La poesía, literatura y artes se basaron en ella para completar una realidad que era ignorada por muchos y que lo sigue siendo. Con ello, no queremos aminorar la importancia de lo paria y del paria, a lo largo de la historia de la humanidad, de la complejidad de la división social y de la importancia que tuvo en darle rostro al que carecía de uno.

Ahora bien, definir al paria, nombrarlo e identificarlo al interior de una sociedad para poder señalarlo, es reducirlo a lo que le ha sido dado por el constructo social: el otro, lo diferente. Es riguroso identificarlo de tal manera porque lo reduce a su destino y nacimiento. “El poder de identificar, de nombrar, de definir lo que es un hombre, una mujer, un judío, un árabe, forman parte de los procedimientos de categorización jerárquica y de legitimización de las instituciones,

las prácticas y los sistemas de valores sobre los cuales descansa esta categorización”. (Varikas; 2017, 128) El poder de señalar y nombrar que ejerce la mayoría sobre el otro, es otorgarle la propiedad sobre él.

Por lo que, afirmar que el paria “es así y no de otra manera” es seguir sustentando que el paria no puede ser de otra manera, porque debe ser así, es necesario que sea así. Justificando que su existencia está dada por algo y que sucede necesariamente por ese algo: la migración irregular, la división social y la jerarquización social. En principio, el paria debe pasar por todo ello, para que las experiencias que adquiera desde la exclusión, le hagan ser consciente de su realidad y así logre sortear la necesidad y el vínculo que lo une con la sociedad.

Todo ello, se ha dado a partir de la construcción de lo diferente, que lo mantiene en una identidad que no le corresponde, que no es suya. Al paria se le niega la posibilidad de la pluralidad por estar encerrado en un concepto colonial. Nosotras, como investigadoras, tenemos la necesidad ética de ver que la importancia de analizar al paria es justamente para reconocerlo como una construcción colonial que le ha negado ser quien es realmente. En realidad, el concepto de paria universaliza diferentes identidades y les niega un reconocimiento a una identidad original, única o híbrida, que ha sufrido la marginalidad de la hegemonía por siglos. Por eso, hay que hablar de identidades diaspóricas y no de parias. Hay que descolonizar lo “paria” para lograr por fin, eliminar un concepto peyorativo que evita que surjan las existencias e identidades que se desean analizar. Las identidades diaspóricas deben ser el objeto de investigación que adapte múltiples análisis que se complementen en ejes interdisciplinarios capaces de rastrear una identidad que muta y se adapta al mundo que vive.

3. Diáspora. Semillas y tiempo

Esta gente no iba a ninguna parte, ni venía de ninguna parte, porque habían sido desarraigados de su pasado humano.

Ciudad de Ilusiones, Ursula K. Leguin

La nueva teoría de la feminización de las migraciones responde a la “emergente división internacional del trabajo” debido a la labor que ejercen las mujeres al interior de las migraciones contemporáneas. Puesto que, ya representan un factor importante dentro de los “regímenes contemporáneos de acumulación” (Brah, 2011) de la riqueza de los países desarrollados que aceptan esta mano de obra que proviene de esas dichas migraciones. Hablar sobre estas migraciones también es un auge importante para empezar a visibilizar la importancia que las mujeres crean al interior de éstas. Por lo que, es necesario de igual forma cambiar los prejuicios que existen alrededor de sus labores. Ya que se sigue estigmatizando el trabajo femenino inmigrante dirigiéndolo solamente al cuidado de los otros (niños, adultos mayores o personas discapacitadas) así como en la limpieza del hogar, de los servicios públicos o de los privados y los sexuales, reforzando la idea de que las labores en la migración que hacen las mujeres dependen del género fortaleciendo de tal manera los patrones que fundamenta el sistema patriarcal.

Es por ello que estos nuevos desplazamientos que se dan por diversas situaciones alrededor del mundo, están creando nuevas diásporas. Pero el problema que Avtar Brah (2011) señala al respecto, es que la diáspora no se teoriza con la importancia que debería de representar en la actualidad en los distintos ámbitos académicos de las ciencias sociales y de las humanidades.

Las investigaciones sobre la frontera están relacionadas con la migración indudablemente, ya sean irregulares o regulares. Puesto que las políticas de la localización y las ideas de la globalización que permitieron en un inicio el libre tránsito para que la mano de obra fuera redirigida a los países desarrollados que fortalecía el crecimiento de sus innovaciones tecnológicas fueron suspendidas después de los atentados terroristas del 11S que transformaron las políticas migratorias que desde entonces fueron suplantadas por las políticas de seguridad nacional que cerró las fronteras a las migraciones laborales exaltando el nacionalismo y las ideologías de la ultraderecha que hoy en día rozan con los fascismos que nunca hemos podido superar y que se sustentan en el rechazo al otro, a lo diferente. No se trata solamente de un racismo hacia una raza o persona en particular, sino que el racismo ha trascendido hacia las otras culturas. Racismos que están representados al interior de las políticas actuales en distintos países del mundo.

Los problemas que se emanan de la migración irregular contemporánea bajo este panorama se centran particularmente en la carencia de poseer la ciudadanía, licencias de trabajo o de una naturalización otorgada por parte del país de acogida. Esto conlleva a la vulnerabilidad de las personas migrantes irregulares por la falta de recursos legales, pero sobre todo por parte del Estado receptor puesto que estos recursos son necesarios para hacerle frente a las actuales crisis migratorias. La falta del reconocimiento hacia los migrantes irregulares como ciudadanos o de reconocerlos por lo menos como trabajadores universales con permisos temporarios, (Mezzadra, 2005) son cuestiones legales que podría resarcir los daños causados a la migración en todos los ámbitos en que son vulnerabilizados y que pueden mejorar la seguridad humana de dichas personas. Puesto que, al dotarlos

de los derechos básicos necesarios que los protejan ante el Estado se resolvería una pequeña parte de las crisis migratorias que vivimos actualmente.

Por lo que, al investigar, cuestionar y analizar la frontera, la migración y la ciudadanía relacionadas a las crisis humanitarias ha llevado a tocar otro tema de gran envergadura que no se ha revisado por la filosofía de forma suficiente y necesaria: la diáspora. La cual se ha investigado desde la historia, la teología, la antropología, la sociología entre otras ciencias.

Es por ello, que el horizonte del conocimiento de la diáspora es inmenso. Es un concepto inmanente que se mueve y está en constante cambio puesto que su uso práctico está más visibilizado en estos días. Se trata de analizar, por ende, las posibilidades que puedan surgir de esta relación, para que pueda aparecer una crítica a la sociedad contemporánea acerca de las múltiples violencias que han surgido en los últimos años dando lugar a la necropolítica (Mbembe, 2011) que se presenta entre las fronteras de los países del sur con los del norte. Es decir, se trata de una necropolítica fronteriza (Corona, 2017) que está siendo utilizada por los países desarrollados para detener y controlar las masas de migrantes que se ven en la necesidad de cruzar por desiertos, mares y ríos sin la seguridad humana necesaria para mantener su existencia ante las vulnerabilidades a los que son sometidos durante en su viaje. Al mismo tiempo que esas personas arriesgan su vida para poder cruzar fronteras, los Estados no intervienen en los rescates de las pateras, trailers dejados en las autopistas o grupos que son abandonados a la deriva del mar o del desierto por mencionar algunos ejemplos de los más conocidos y discutidos.

Estas nuevas diásporas que se viven continuamente alrededor del mundo están conformadas por la frontera, los movimientos humanos y las políticas de cada

Estado que los persiguen mientras los criminaliza. Estas imágenes de los éxodos y migraciones constantes las hemos visto en los noticieros o en las redes sociales. Vemos personas que son obligadas a huir en éxodos masivos de sus pueblos, países o comunidades orillándolas a dejar la tierra de origen convirtiéndose al mismo tiempo en desarraigados del mundo. Pero que, a partir de la hospitalidad se logra complementar el afecto humano frente al otro que ha perdido su tierra, otorgándonos la necesidad ética de procurar al otro desde la vulnerabilidad en la que se encuentran.

Por tanto, lo que se busca con esta investigación es poder crear una relación entre feminización de la migración, diáspora y frontera que nos permita ampliar los estudios fronterizos y migratorios desde la filosofía. Puesto que, si partimos de que la identidad, la pertenencia y la hospitalidad se relacionan íntimamente con la diáspora, tenemos que lo que se busca es mantener la cultura y las raíces originarias de sus antecesores dentro de una hibridez cultural en la que convergen la memoria y la historia de su pueblo con la nueva cultura que se ha adquirido en la sociedad en la que radican siendo desde la diáspora que logran mantenerlas para re-identificarse en el mundo.

Por lo que, el presente capítulo estará enfocado al análisis de la palabra diáspora, para abordar los posibles usos que se le da en la actualidad y responder a las preguntas: ¿es el conocimiento de la diáspora útil para referirnos a la realidad? y ¿qué relevancia filosófica tiene hablar sobre la diáspora actualmente?

Ante ello, se espera comprender qué es la identidad diaspórica y los problemas que se presentan en el encuentro y choque cultural que experimentan las personas con el país de acogida. Es por ello que, para entenderla a profundidad se tendrá que iniciar con la reconstrucción de la palabra *diáspora* para poder

desarrollar el concepto y aclarar la relevancia que tiene en la identidad de las migrantes que a través de la cultura y la lengua se llegan a identificar a sí mismas frente al otro desde la diferencia.

3.1 Diáspora, diásporas, diásporidades

Si se analiza la raíz etimológica de la palabra *diáspora* obtenemos que proviene del griego antiguo διασποράς que significa dispersión, cuyo concepto se compone por -δια (a través de) y -σπορα (semilla, siembra). Por lo que διασποράς, desde su uso práctico, hace referencia a la siembra de semillas y a la dispersión de las mismas sobre la tierra de cultivo. Imaginar ese cultivo y ese esparcimiento nos conlleva a crearnos la imagen de la dispersión de semillas sobre una tierra, un lugar, un hogar que se mantiene por una comunidad que crece, se desarrolla y vive alrededor de ese cultivo. Por tanto, diáspora es más que sólo la acción empírica de sembrar una semilla que servirá para tener una cosecha abundante y próspera de la cual se nutrirán las personas que forman parte de esa comunidad.

El esparcimiento de semillas sobre la tierra de la cual brotarán plantas sirve de metáfora para comprender cómo la migración actual refleja la dispersión de comunidades humanas que se ven en la necesidad de alejarse de su lugar de origen, de la tierra, del hogar en la que sus antepasados crearon una cultura que tiene que ser llevada consigo desde la memoria y el recuerdo de los orígenes de una forma de vida, una cosmovisión única y una epistemología de ver, entender y conocer el mundo desde un lenguaje concreto del cual se emana toda una sabiduría de conocimientos acerca de esa tierra que se ha tenido que dejar atrás.

La diáspora es la definición que se da sobre la dispersión de una acción en concreto, la dispersión de los grupos humanos, en este caso, que son el resultado de las migraciones actuales y es también, el conjunto de los mitos migratorios (Reis, 2004) que son propios de aquellos que se movilizan y que se han asentado en otro lugar para seguir manteniendo en la historia oral, la memoria y el recuerdo sus orígenes, creando de tal modo el anhelo de la tierra que vio nacer la cultura de sus antepasados y que en el presente depende de la resistencia de sus descendientes para no desaparecer del todo. Así que una de sus primeras características sería la dispersión.

Otra característica importante de la diáspora es la pertenencia. Por ejemplo, aquellas personas que se han dispersado por el planeta mantienen una relación estrecha con el lugar de origen formando la idea de que ese lugar es la raíz de su identidad. Es decir, existe un vínculo que a partir del recuerdo, la añoranza o la melancolía que se da entre generaciones existe por medio de la memoria con la que se logra mantener una conexión con la cultura originaria aunque no se conozca. Es una pertenencia enclavada en la raíz cultural originaria de los ancestros, aquella que los individuos mantienen a través del tiempo y la distancia sin perderla, pero creando, al mismo tiempo una hibridación cultural.

Lo que conlleva vivir en la diáspora es la formación de una hibridez cultural (Brubaker, 2005) que se da entre el recuerdo y la permanencia de su cultura de origen con la asimilación de la cultura de acogida en la que están asentados. Esta hibridez crea en las nuevas generaciones una identidad que forma una clase de puente entre la inconmensurabilidad de un mundo que no comprende al otro del todo. Se trata de las identidades que se forman en la diáspora desde el choque de culturas, lenguas, religiones y creencias que están presentes en las personas que

viven desde su historia (individual, colectiva o histórica) y desde la globalización que motiva esos viajes en los que las personas migran del sur hacia el norte como alegoría de los países desarrollados que están divididos, por límites fronterizos y económicos, de los países tercermundistas.

Es por eso que se le puede llamar “identidad diaspórica” para reconocerla de otras identidades al interior de una sociedad en concreto por ser el proceso donde se está en constante movimiento de forma infinita y en cambio de forma persistente. Es por ello que las construcciones de la identidad diaspórica comprenden: 1) la subjetividad en la diáspora, 2) la idea de una patria o de un nacionalismo, 3) la memoria sobre el hogar y, 4) las implicaciones políticas de la diáspora que se viven en el lugar de residencia.

Por su parte, James Clifford, (en *Cartografías de la Diáspora*, 2011) señala que la diáspora se entiende como: 1) concepto teórico, 2) discurso diaspórico y, 3) experiencia de la diáspora. Aunque se le ve desde un desnivel en las investigaciones migratorias puesto que los puntos señalados evitan una teorización plena y se arraiga solamente en mapas o en las historias particulares. Estos mapas o historias que se entienden desde el arraigo (cultural, de vida, identitario) puede ser una motivación para profundizar en un terreno conceptual, que llegue a dirigir esta investigación, en la que las palabras diáspora, frontera y feminización de las migraciones se construyen al mismo tiempo que se atraviesan. Ya que pueden servir o funcionar como herramientas teóricas con una solvencia analítica en dichas investigaciones.

La diáspora se debe entender como un “concepto teórico de las «experiencias» de diáspora.” (Brah, 2011) Por lo que otra característica sería la experiencia. Es decir, se debe de comprender como una “genealogía históricamente

contingente”. La diáspora, por tanto, debe ser crítica ante los discursos que sustentan las ideas de los orígenes inamovibles de las culturas, las sociedades y de los Estado nación. A su vez que se entiende también como un estudio sobre el “hogar” y el *deseo de volver al hogar* pero que por una u otra circunstancia se hace imposible el *regresar*. Así que un elemento más para la diáspora es el hogar.

En cambio, otro motivo más para que este estudio se relacione con la feminización de las migraciones es comprender cómo estas mujeres logran mantener la idea de “hogar” desde el recuerdo y la añoranza frente al arraigo que subyace en el lugar en el que viven en la actualidad para entender que su desarrollo identitario proviene de una diáspora que las identifica con cierto grupo, etnia o cultura en particular intersectadas por el género, la sexualización y el trabajo. Por tanto, la diáspora contiene dentro de sus posibilidades un análisis crítico que se cierne en los siguientes puntos:

1. Es un conjunto de tecnologías de investigación que construyen la historia de las trayectorias de diferentes diásporas.
2. Analiza las relaciones que hay entre las historias de las trayectorias de diferentes diásporas a través de los campos subjetivos y sociales con las identidades que de ahí se emanan.

Otra situación más a destacar es la importancia que hay entre frontera y diáspora. Una conlleva a la otra, y es por eso que los estudios de las fronteras deben integrar el análisis diaspórico de las migraciones. Es por ello que las fronteras, dentro de la concepción de diáspora, podría complementarse si se

empieza a tomar como herramienta crítica y no sólo como explicativa a ciertos fenómenos migratorios actuales o históricos. Debería de ser señalada más como una categoría práctica (Brubaker, 2005) para pensarla como categoría de análisis. Sobre todo para el reconocimiento de estas identidades y cómo toda categoría práctica que se exponga haría reclamos, articularía proyectos y formularía expectativas para completar los estudios al respecto, para conformarse como un concepto teórico.

Aun así, dentro de su uso general, en la actualidad es empleada para representar la dispersión de grupos humanos como es el caso de los éxodos y las migraciones contemporáneas, pero también se usa frecuentemente para explicar la historia judía y es esta última la que se ha apropiado del concepto aunque no solamente se utilice hoy en día para explicar la teología hebrea. Es por ello que diversos estudios sobre el análisis de la diáspora la han dividido en tres periodos concretos, puesto que es un fenómeno que es abordado desde la historicidad:

1. Periodo clásico
2. Periodo moderno
3. Periodo contemporáneo

Lo que a nosotras nos compete por ahora es situar nuestra investigación en el tercer periodo, en el contemporáneo y especificar qué es lo que hace que un grupo minoritario sea señalado como diaspórico en una sociedad en la que habita sin habitar por completo. No se puede decir, por otro lado, que toda minoría en una sociedad es originaria de una diáspora.

Para pertenecer a la diáspora es necesario tener alguna experiencia histórica que le haya dado origen a la migración o al desplazamiento que orilló a un grupo a

dejar su lugar de origen. En *Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing*, Arendt hace una reflexión muy interesante acerca de la humanidad, la fraternidad y el *odio al mundo* que ya hemos analizado antes pero que es necesario retomarlo en este apartado porque recalca a nuestro parecer un elemento imprescindible de la diáspora y su experiencia histórica la cual se adecua a lo que estamos analizando ahora.

Ella retoma la idea de fraternidad del siglo XVIII la cual se entendía como «sentimientos filantrópicos». Es decir, cuando los seres humanos, un grupo o una comunidad, son tratados «inhumanamente», dice Arendt, surge en ellos un “vínculo de hermandad” el cual “nace a partir del *odio al mundo*”. Pero este odio al mundo es en sí mismo una humanidad que nace a partir de la experiencia de la persecución, del esclavismo y de la aniquilación. Porque esta “humanidad bajo la forma de fraternidad aparece invariablemente en la historia entre los pueblos perseguidos y los grupos esclavizados”. (Arendt; 2008, 23) Por tanto, este factor traumático que da el inicio a las diásporas de aquellos grupos que tuvieron que huir o que fueron trasladados en contra de su voluntad de un lugar a otro, es un trauma histórico que se hereda a las nuevas generaciones y que permanece en ellos, desde su memoria colectiva, lo que los afecta en su vida cotidiana la cual repercute en su realidad social y económica.

Como es el caso de los sirios que huyen de la guerra, de los gitanos que son marginados por su etnia que muchas veces se vincula con robos, estafas, etc., o de la diáspora negra que se originó por la venta de esclavos en los siglos pasados haciendo de estos grupos las llamadas minorías que forman parte de las sociedades actuales y que son identificables principalmente por la racialidad corporal. Otro punto importante de la diáspora son las historias individuales que cada individuo

puede dar a conocer y de las cuales se identifica, se reconoce y resiste como minoría frente a la sociedad siempre y cuando sean conscientes de su diferencia.

Las narraciones de las “historias tradicionales” y fábulas son las historias vivas que reflejan una identidad diaspórica en los pueblos que han sido perseguidos. La memoria colectiva (Gargallo, 2002) es fundamental para el reconocimiento de su realidad social y cultural por lo que decirse que se es parte de la diáspora, ser de la diáspora representa que son parte de una existencia más antigua, originaria de la que han sido arrancados. Ser un pueblo de la diáspora es mantener sus tradiciones en tierras ajenas y representa a su vez una sobrevivencia específica que ha resistido ante una identidad que es y ha sido marginada y oprimida por estar en las clases sociales más pobres y racializadas a lo largo de las zonas aún más pobres de los países en vías de desarrollo, cómo es el caso del Caribe (Gautreau, 2018).

Recordar la historia y la lengua es ser libre desde el mito que sustenta a la diáspora. Se era libre en ese lugar lejano en el tiempo, en ese lugar al que se quiere regresar, pero no se puede. Resistir es mantener la memoria de “quién eres y cuál es tu historia” (Gargallo, 2002) y salir del lugar de origen te posiciona en una identidad impuesta por la cultura dominante a la que llegas. Por lo que se puede llegar a perder esa identidad original si no se logra el hibridismo para seguir sobreviviendo en el movimiento en el que la misma diáspora expone a las personas, pero al mismo tiempo otorga un conocimiento sobre el lugar en el que se asientan que es muchas veces la respuesta para esa sobrevivencia. Conocer el viento, el mar, las lluvias, la comprensión de la trama de las relaciones sociales, la política y lo cultural son un aporte significativo para que esas comunidades no se pierdan, y en cambio, fortalezcan su historia.

Las experiencias, por tanto, que se originan en la diáspora y la migración se deriva de las “narraciones de vida” como las ha llamado Gloria Anzaldúa (en Díaz, *Las odiseas de Penélope*, 2018) siendo un lugar de la diáspora muy significativa donde se puede lograr *estar* en el mundo a través de las narraciones que enfatizan la diferencia misma que viven en una realidad social de una “mayoría racial dominante”. Pareciera que el relatar las historias, sus historias de vida por medio del recuerdo, ayudan a crear un vínculo entre aquellos que comparten una historia de colonización, conquista y despojo en donde se mantiene una resistencia que evoca la liberación de su pueblo en dichas narrativas: “las narrativas de vida son relevantes no sólo porque poseen un intrínseco valor histórico, literario y de herramientas de evidencia y reclamo social, sino también porque son una forma de plasmar historias y realidades personales que de otra manera serían invisibles y, por ende, inexistentes.” (Díaz; 2018, 283) Aunque ya son inexistentes en la historia oficial.

Por ello, funcionan como herramientas de investigación las “narrativas de vida” que se vuelven indispensables para la propia subjetividad que la modifica en el discurso personal. Es por eso que se formula una manera alternativa del pensarnos “re-interpretando experiencias pasadas” para modificar una posible proyección subjetiva del futuro, desde lo individual como desde lo comunitario. Recordar y mantener el lugar de origen también es indispensable desde la diáspora.

El deseo de volver, el recuerdo del hogar y de la patria, más conocida como la teleología del retorno, es fundamental en las diásporas. Todo sujeto diaspórico tiene la imagen de un hogar, aunque no lo haya conocido, puesto que la dispersión y la separación con la patria originaria es un evento atemporal que acompaña a las generaciones diaspóricas. Muchas veces ese viaje contiene eventos traumáticos

que les ha dejado marcados desde la historia colectiva hasta de forma individual pero dentro de esos traumas se posee un *deseo* de regresar a la tierra perdida sostenido por mitos, creencias y recuerdos de un lugar que ya no es el mismo y al cual no se puede, no se quiere o es imposible volver. O incluso ya no hay una pertenencia directa con el lugar de origen, sino que ese *deseo* solamente se sustenta por el recuerdo.

Es una separación que se limita por las fronteras y por los desplazamientos del pasado que residen en el presente constantemente. Es por ello que, la memoria y el pensamiento, son otros factores importantes en la diáspora. Un pensamiento que se encuentra en constante movimiento que se permea entre quién se es, de dónde se viene y hacia dónde se quiere ir. Este pensamiento entrelaza los recuerdos, las memorias y los deseos del lugar de origen con los del lugar de residencia. Es una hibridez cultural que se origina por la alienación haciendo nuevas identidades que desde la aceptación de sus diferencias, estas resisten y luchan para ser reconocidas.

Las luchas por el reconocimiento de estas minorías en específico están presentes en los movimientos sociales que surgen frente a la discriminación, la violencia y el racismo que sufren cotidianamente frente a los discursos genéricos que los estigmatizan encacillándolos en ciertos grupos que se asocian con peligro, pobreza y zonas marginadas. Las zonas marginadas o periféricas funcionan como centros de reclusión al interior de las ciudades como lo expuso Frantz Fanon al dar una descripción acerca de los barrios en los que nacen, viven y mueren los pobres soñando con algún día tener la vida del “hombre blanco” y de esta forma seguir manteniendo la explotación humana desde el trabajo que existe en el sistema capitalista. (Fanon, 2014)

Podemos identificar algunos de estos estigmas específicamente en la diáspora Latina en los EE.UU., por mencionar algunos como la: Mexicana, *mexican*, mexicanoamericana, chicana, hispano o latina. En todas estas diásporas se puede comprender que el habitar en esos barrios pobres envueltos en violencias es sólo una forma más de marginarlos en todos los ámbitos sociales que son denunciados a través de los movimientos sociales que los hacen reconocer las violaciones que existen sobre sus derechos y que empiezan en la frontera y al parecer nunca terminará.

La frontera, dentro de la idea de diáspora, está siempre presente puesto que la atraviesa, la delimita, la concreta y la polariza. Por ejemplo, “la frontera México - EE.UU. tipifica las condiciones de la migración contemporánea. Comprende ciertas temáticas comunes que suelen entrar en juego cuando los países «superdesarrollados» implantan medidas para controlar selectivamente la entrada de personas provenientes de partes «subdesarrolladas» del mundo.” (Brah: 2011, 203) A lo cual nos lleva a pensar irremediamente en la necropolítica de Achille Mbembe y cómo la frontera se vuelve una coladera para la entrada, captación y flujo de migrantes indocumentados dejándolos morir en los límites fronterizos de un país a otro. Este control migratorio indirecto se puede encontrar en las fronteras naturales las cuales son el cementerio perfecto de aquellos que se han quedado en el camino para que la entrada a los países desarrollados sea la menor cantidad posible de personas.

Hay que recordar que los estudios fronterizos, como método analítico constituido, contiene las siguientes líneas de investigación¹: 1) Construcción política,

¹ La teoría sobre la frontera es desarrollada por la Dra Roxana Rodríguez. Para mayor disertación sobre este desarrollo referirse a los textos *Epistemología de la frontera*, *Cultura e identidad en la región fronteriza México-Estados Unidos* y *Alegoría de la frontera México-Estados Unidos*. los tres libros han sido publicados por Ediciones EÓN.

2) Categoría analítica, 3) Teoría de la frontera, 4) Desterritorialización y, 5) Textos literarios. Es necesario hacer esta aclaración para ir hilvanando los ejes que entablan el estudio de las fronteras con el de las diásporas. Son puntos que pueden servir de intersección para crear las líneas propias de la investigación diaspórica. Para Avtar Brah (2011) es necesario tener una “red conceptual” en cada investigación que funcione para analizar tanto la historia de los movimientos nacionales como los movimientos internacionales de la época contemporánea que sea redirigida a las personas, la información, las culturas, las mercancías y el capital.

Esta red conceptual se aclara en su libro *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión* y se compone de diáspora, frontera y de la política de la localización. Puesto que estos conceptos son inmanentes justamente por haber sido creados a partir de la realidad y no meramente de la teoría en los que se fundamenta su investigación para corroborar que la diáspora es una categoría que surge y funciona para analizar a las minorías dentro de las sociedades. Más adelante expresa que la interseccionalidad de la diáspora es el espacio que define la frontera, la localización / desplazamiento y son la confluencia tanto de los procesos económicos como los políticos, los culturales y los psíquicos. Es así como ella hace un aporte ante su concepto de “espacio de diáspora” como lugar de inmanencia para analizar las migraciones actuales estableciendo que el lugar que adquiere el viaje y la migración es una condición global que comprende la cultura, la economía y la política a su vez que cuestiona la percepción que existe sobre lo “autóctono”.

Es por ello, que el argumento central que está retomando ante su apuesta conceptual “espacio de diáspora”, como categoría es definir lo opuesto a su

descripción etimológica de la dispersión porque se trata de un concepto que está «habitado» tanto por aquellos que han migrado como por sus descendientes al igual que por los llamados autóctonos puesto que se trata de una categoría que contiene “las genealogías de dispersión enredadas con aquellas que tienden a «quedarse donde están».” (Brah; 2011, 212) La diáspora es un hilo conductor que atraviesa a los sujetos a tal grado que la experiencia que de ella se emana es el movimiento constante. Es la ambigüedad, la transformación y la confusión de las fronteras. Puesto que el viaje y la migración desde este contexto diaspórico son la condición global que comprende la cultura, la economía y la política que cuestiona la percepción que existe sobre lo “autóctono”. Es por ello que para empezar a trazar una categoría conceptual sobre la diáspora es necesario empezar a verla como:

- Concepto teórico
- Discurso
- Experiencias históricas
- Mapas e historias individuales
- Genealogías históricamente contingentes
- El hogar vinculado con el deseo de volver

Hasta ahora, hemos visto la gama en la que la diáspora puede funcionar como categoría analítica y del mismo modo se han mencionado los conceptos que la fundamentan en la práctica para analizar a la migración y a la inmigración desde el lugar de acogida. Esos elementos son: 1) Dispersión, 2) Pertenencia, 3) Experiencia, 4) Memoria, 5) Hogar y, 6) Movimiento. A través de ellos se puede

empezar a teorizar una feminización de la diáspora que con ayuda de la feminización de las migraciones se logre dar un aporte a la seguridad humana que las mujeres necesitan para poder vivir sin los peligros a los que son expuestas desde las condiciones vulnerables que nosotros como sociedades les imponemos a las minorías en todos los aspectos de la vida y más si se trata de las migrantes que llegan a nuestras ciudades.

3.2 Identidad diaspórica

Cuando se experimentan desplazamientos físicos y culturales que conllevan a la hibridez tanto del idioma, la música, la gastronomía, la moda y la religión, estamos en presencia de choques epistemológicos. El desplazamiento conlleva una condición diaspórica que es física pero que también puede ser cultural. La dislocación cultural (Rinderle, 2005) conduce a la hibridación, que es la combinación de uno o más entidades diferentes donde se forma una nueva entidad que engendra y analiza el encuentro entre dos sistemas de creencias en conflicto. La hibridez, el criollismo, el mestizaje y el sincretismo conllevan a la diversidad que es necesaria para que la identidad viva a través de la diferencia, siempre y cuando se sea consciente de esa diferencia.

Es por ello que, los sujetos diaspóricos están racializados desde su historia de colonización, puesto que las diásporas contemporáneas surgen a través de la historia común de las colonias, las conquistas y los saqueos que se dieron en las distintas regiones del mundo que fueron sometidas por los reinos europeos. Estas historias coloniales siguen vigentes sobre todo en la racialización de los cuerpos

que son la representación de una historia de sometimiento y violaciones que los siguen reconociendo como inferiores frente a los conquistadores.

Es cierto que hay nuevas diásporas que se hacen por las guerras, los desplazamientos que se ocasionan por las tierras fértiles que propician el turismo o que son ricas en minerales y otros que son motivados por el cambio climático. La gente sale en busca de mejores posibilidades de vida motivadas por el sistema capitalista de explotación que minoriza a la humanidad mientras que le da prioridad a la producción y al “desarrollo”.

Es por eso que, cuando se transforman las creencias que hay de los cuerpos se transforman las relaciones que hay entre sí. Esto provoca que esas ideas puedan llegar a deshumanizar a aquel que es racializado. Por ello se viven dobles vidas entre el que busca la aceptación desde su diferencia y entre quién se rechaza a sí mismo por ser ese “otro” buscando cambiar y adaptarse para ser aceptado desde su negación. Aún así, si se tiene una “pertenencia” al barrio, a la vecindad, a la calle, etc. y al mismo tiempo se tiene una pertenencia del lugar de origen, el sujeto diaspórico vive entre ambos mundos para encontrar su propio lugar en el mundo. Piensa desde su historia colectiva y se encuentran en una temporalidad que está atrapada entre la migración y la dispersión. Pareciera que se trata de un síndrome en donde se está suspendido en un movimiento constante donde todo está alrededor de un ser que lo es todo y nada. Sus pensamientos están “dentro del movimiento del pensamiento” (Lugones, 2014) que conecta al pasado con el presente y logra yuxtaponer uno con otro de forma continua.

Por tanto, la diáspora es configurada desde los múltiples viajes que a través de una confluencia de distintas narraciones se vive y se revive, se produce y se reproduce mientras que se transforma a través de la memoria individual y colectiva

desde la re-memoración. La comunidad diaspórica se puede imaginar desde diferentes formas bajo diferentes circunstancias históricas al interior de estas confluencias de narraciones que van desde lo individual hasta lo colectivo. Son fronteras que se interseccionan entre el sujeto, la diáspora y el pensamiento.

Porque la identidad desde la diáspora es el proceso donde se está en constante hibridación, infinitamente y está en constante proceso de cambio de manera persistente es por ello que las construcciones de la identidad se pueden marcar de la siguiente manera:

1. Subjetividades de la diáspora
2. Patria/nacionalismo
3. Memoria del hogar
4. Implicaciones políticas de la diáspora

La identidad diaspórica no recae en una sola identidad cómo se ha visto. La identidad en la diáspora debería de entenderse, por tanto, como las identidades de la diáspora. Un sujeto diaspórico lleva en sí varias identidades que lo identifican en el mundo como un ser que está en constante movimiento, que se piensa desde su realidad histórica que lo replantea en la realidad de una sociedad que le es ajena pero que al mismo tiempo lo conforma y que tiene una adaptación que lo hace menguar entre un lugar y el otro. Cuando se habla sobre estas personas deberíamos de entenderlas desde sus propios contextos para verlos desde lo que son realmente, sujetos que se nos presentan desde nuestros prejuicios acerca de lo que vemos en ellos.

3.3 ¿Quién viaja? Sobre el cuándo, cómo y en qué circunstancias se viaja

Un viaje diaspórico es una acción en la que se busca establecerse “en alguna otra parte” puesto que su objetivo principal es echar raíces, para enterrar a los muertos y para que esa tierra nueva les pertenezca. Es una condición que se narra perfectamente en el libro *100 años de soledad* de Gabriel García Márquez cuando José Arcadio Buendía trata de convencer a Úrsula de dejar Macondo una vez que entiende que los demás hombres del pueblo no lo seguirán en su viaje:

...él le contestó con cierta amargura: «Puesto que nadie quiere irse, nos iremos solos». Úrsula no se alteró.

—No nos iremos —dijo—. Aquí nos quedamos, porque aquí hemos tenido un hijo.

—Todavía no tenemos un muerto bajo tierra —dijo él—. Uno no es de ninguna parte mientras no tenga un muerto bajo tierra.

Úrsula replicó, con una suave firmeza:

—Si es necesario que yo me muera para que se queden aquí, me muero.

(*100 años de soledad*, 23)

El arraigo y la relación que se tiene en la comunidad gira irremediabilmente alrededor de la tierra, de las semillas esparcidas y del echar raíces para tener un espacio al cual se le pueda llamar hogar. La diáspora es el quiebre de esa relación. Es dejar a los muertos en la tierra de las abuelas y de las madres pero cuando se inicia el viaje también duele porque se dejan a los muertos esparcidos a lo largo del camino, en el desierto, en los mares, en las montañas, en las tierras de nadie de los

límites fronterizos, todo por la búsqueda de otro lugar en el cual se puedan establecer y así poder recordarlos, para tener una certeza clara de en dónde se está y saber que posiblemente el cuerpo podrá ser enterrado ahí.

Hablando sobre el arraigo y las raíces o el vínculo que se establece con la tierra, Gloria Anzaldúa recuerda una ceremonia indígena ante el nacimiento de una mujer. Nos dice que “Existe una antigua tradición india que consiste en quemar el cordón umbilical de un bebé niña bajo la casa para que nunca se aleje de ella y de su papel doméstico.” (Anzaldúa; 2016, 82) A su vez se trata de crear un vínculo con las tradiciones que la mantienen ligada al hogar, al mestizaje y a la diáspora.

En el libro *Garífuna Garínagu, Caribe* de Francesca Gargallo explica de otra forma esta conexión entre la tierra, el nacimiento, el arraigo y el mito de libertad que están presentes en los sujetos diaspóricos. En su libro se narra la historia del pueblo Garífuna como el resultado de una diáspora que rodea todos los aspectos de la vida de los garífunas desde su historia en la esclavitud, la libertad, el encuentro entre dos mundos, los mitos, la hibridación cultural, el lenguaje y la migración contemporánea a la ciudad de Nueva York en los EE.UU. Se trata de una identidad que no se puede entender sin la diáspora misma.

Inmersos en las aguas del Caribe desde que tienen pocas horas de nacidos, mientras el padre descansa de la labor de parto de la madre. Y se les cura el ombligo con polvos de tela de araña, tierra de cocotero, agua de mar y otras sustancias, para que se ligen con la tierra y ostenten para siempre una hernia a medio estómago. Aprenden a bailar en las playas durante las labores colectivas de construcción. En la lengua de los hombres, el caribe, y en la de las mujeres, el arahuaco. En San Vicente, en Belice, en Honduras, Guatemala, Nicaragua y hasta en Nueva York donde han emigrado sus padres. En cada una de las situaciones de la vida de una niña o un niño garífuna, o caribe negro, o garínagu, éste aprende de

memoria su historia, la repite, la comenta, la mantiene viva. Con ella construye la historia de su mar, de América, de un coloniaje complejo que no pudo dominarlo y que fue derrotado a la larga por el más intenso y libertario de los mestizajes américoafricanos. (Gargallo; 2002, 9)

Este tipo de viajes o de “análisis de”, deben tener en cuenta la historia, siempre y cuando el concepto de diáspora funcione como un dispositivo heurístico pues se trata de encontrar y de descubrir las historias que le dieron vida a esa diáspora porque “en la noción de diáspora se evoca la imagen del viaje”, (Brah; 2001, 213) ya sea para asentarse en un lugar determinado o en su contrario de no saber exactamente a dónde se va a llegar. Así como lo explica Gargallo, la vida del garífuna se funde entre los mitos, las culturas, las lenguas (una para las mujeres y otra para los hombres) y la historia en la que habitan los propios garínagus. Toda diáspora es compleja y por ello es necesario siempre establecer su contexto.

Para Avtar Brah las circunstancias de la partida son importantes, de igual forma la llegada y el asentamiento son relevantes ¿Cómo y de qué maneras se introduce un grupo dentro de las relaciones sociales de clase, género, racismo, sexualidad u otros ejes de diferenciación del país al que migra para clarificar las exclusiones de los mismos? Es justamente la pregunta que se debe de seguir dentro del análisis específico para que la diáspora, que se quiera analizar, sea comprendida desde su posicionalidad. Puesto que los discursos políticos, los procesos económicos, las políticas estatales y las prácticas institucionales son las que marcan la amplia gama de posibilidades que existen al interior de una sociedad siendo estas las que determinarán el futuro del grupo que está siendo situado a

través de la inserción al nuevo lugar de residencia en donde serán posicionados en relación a un contexto dado.

Esta posición de aquellos grupos que “serán posicionados, relacionalmente, en un contexto dado” se asemeja mucho a lo que decía Hannah Arendt con respecto del nacimiento, sobre el llegar al mundo como un recién nacido. Si retomamos esta idea del nacimiento para suplantar al recién nacido por aquellos grupos que llegan a un nuevo país y de los que hace referencia Brah, podríamos decir que estarían en la misma situación de los recién nacidos, llegan al mundo con la posibilidad de darle algo nuevo y con la posibilidad de cambiarlo. Si se llega a un país distinto se llega con la posibilidad de cambiarlo. Es por ello que esta distinción del “contexto dado” sirve para hacer una deconstrucción de aquellos regímenes de poder que actúan desde la diferenciación de un grupo con respecto de otro para presentarlos o señalarlos como “similares o diferentes” y es lo que Brah maneja como el posicionamiento relacional:

Hago énfasis en la cuestión del posicionamiento relacional porque nos capacita para empezar a deconstruir los regímenes de poder que operan a la hora de diferenciar un grupo de otro; para presentarlos como similares o diferentes; para incluirlos o excluirlos de las construcciones de «nación» y la entidad política; y que los inscriben como sujetos políticos, jurídicos o psíquicos. Es axiomático que cada diáspora empírica debe ser analizada en su especificidad histórica. (Brah; 2011, 214)

Es por ello que no se puede agotar toda necesidad de historiar y de establecer las especificidades que surjan en cada experiencia diaspórica particular. Las historias de cada persona cuentan para darle el peso necesario que necesitan

las historias orales, colectivas e históricas que se requieran desde el contexto mismo de la diáspora. Porque los viajes son emprendidos, vividos y revividos son experiencias de la memoria que va descubriéndose en la política de la localización desde el género, raza, etnicidad, sexualidad, clase, lengua, edad, religión y que establecen el camino de las generaciones venideras. Porque se refiere a las posiciones que tendrán los sujetos y cuáles serán construidas o asumidas y los efectos que se puedan dar de ello. Ya que constituyen la importancia de analizar los temas relacionados con el hogar, la localización, el desplazamiento y la desubicación en los debates actuales.

Los viajes son, por tanto, los espacios diferenciados y heterogéneos del debate desde donde se construye el “nosotros” común, que es diferenciado por *el otro*, que en este caso es quién domina las circunstancias de la construcción del *nosotros* porque tiende a haber un énfasis en las relaciones de poder: negro–blanco, hombre–mujer, sudaco–europeo, gay–hetero, indio–mestizo. Se trata de la dualidad diaspórica: el nosotros de los otros. La dualidad de ser “similares o diferentes”. Es decir, la vida constante del paria y el advenedizo frente al nacionalismo. Esto es una dualidad que debe de ser analizada desde sus propios contextos y desde las relaciones que existen entre ellos. Ya que se deberían de retomar como significantes que se relacionan entre sí en la articulación del poder sobre todo entre las minorías frente al Estado.

La forma en que se utiliza a la minoría como herramienta de poder para controlar a un grupo específico de la sociedad funciona como un código poscolonial que ha sido heredado y que logra suplantar en las Instituciones estatales la frase “gente de color” por la de “minoría”. Este término se aplica a los ciudadanos que tengan una descendencia o que visibilice en su corporalidad a otra cultura o etnia.

Es una herramienta institucional para tener un control migratorio y una vigilancia constante que da la pauta a la violencia racial, la inferiorización o la discriminación y desde las cuales se han conformado las identidades de estos grupos.

El discurso de la minoría llega a convertirse en una articulación teórica de las estructuras culturales y políticas que logran la conexión de diferentes culturas que se posicionan ante las minorías desde el sometimiento de sus acciones, palabras y pensamientos críticos evitando que sean una oposición a la cultura dominante. Ya que se trata de relaciones de poder socioeconómicos y jerárquicos establecidos en la sociedad y se refuerzan las desigualdades de poder socioeconómicas en donde las mayorías se comprenden así mismos como “autóctonos”, y se diferencian de aquellos que provienen de la migración, el exilio, los pueblos indígenas, los nativos, etc., es por eso que por minoría se entiende a ciertos grupos que son racializados o etnitizados de aquellos que no lo son.

El racismo no puede ser reductible solamente a la clase social o de género, así como tampoco se puede analizar como una categoría autónoma. Puesto que para Brah “los racismos tienen diversos orígenes históricos pero que se articulan con particulares estructuras patriarcales de clase, de formas específicas, bajo unas condiciones dadas.” (Brah; 2004, 33) Es así como en las minorías se racializa a las personas y de esa manera se logra deshumanizarlas frente al Estado, las instituciones estatales y la sociedad en sí, haciendo más factible las violaciones a sus DD.HH.. Es por eso que ante los actos de odio y de los racismos institucionales que se pueden presentar al respecto, nos comenta Brah, es necesario hacer una deconstrucción de la “blancura” como relación social al igual que hacer otra de la “modalidad experimental de la subjetividad y la identidad” al interior de las sociedades. Una tarea que se nos presenta como urgente ante las enclaves y

direcciones políticas de ultraderecha que están tomando el curso de nuestro mundo actualmente.

Se puede comprender ahora porque la diáspora se integra por comunidades ejemplares que surgen del momento transnacional que estamos viviendo. Puesto que tiene elementos en común entre quienes habitan la misma diáspora y los que se integran a ella: migrantes, expatriados, refugiados, exiliados, asilados, trabajadores temporales o fijos, estudiantes, investigadores, inmigrantes, esclavos, prostitución o trata de blancas entre otros. Por tanto, el marco que encierra a las diásporas es interpretativo desde las relaciones que mantiene con las dimensiones políticas, económicas y culturales de estas formas contemporáneas de la migración. Esto es considerado como un “fenómeno de diasporización” (Brah, 2011) relevante pues afecta al mundo porque tiene un impacto directo con lo socio-económico y lo político-cultural. La cual es visible en la diáspora latinoamericana en los EE.UU., porque es una realidad que nos toca más empáticamente por nuestra situación geográfica. Es por ello, que el determinar qué grupos están relegados a una minoría y de ellas cuales responden también a una comunidad transnacional de una diáspora que sea de un sólo grupo o un de conjunto de varios es primordial, puesto que su formación es múltiple y compleja.

La fragmentación que se da en el viaje entre el lugar de origen y el lugar de acogida no implica que existe un desarraigo como tal dentro del grupo diaspórico porque no hay una ruptura tajante con la “patria” de origen ya que se sigue manteniendo una relación con ella a través de los vínculos afectuosos y la trama de relaciones sociales que se tengan allá. Por otro lado, estas diásporas son la base para la expansión de las transnacionales económicas en los Estados a nivel global puesto que el intercambio transfronterizo que se crea por las revoluciones

tecnológicas y de telecomunicación sostienen aún más la relación entre los que se van con los que se quedan, haciendo que se reduzca “la distancia emocional” que se tiene y que ahora es más fácil de controlar al tener una comunicación directa con su familia. (Reis 2004, González 2018) Siempre y cuando su “lugar de origen” tenga el mismo desarrollo y la misma “proliferación en las telecomunicaciones” y no se trate de comunidades apartadas que abundan en los países tercermundistas. Sobre todo, en esos lugares en los que ni siquiera se llega a tener una cobertura de red y mucho menos una antena de internet satelital. Es por eso que también se debe de señalar que las personas migrantes que logran estas relaciones por medio de las tecnologías son migrantes cualificados y que por ello sus familias tienen más facilidades para mantener este tipo de contacto.

Ana M. González dice que el uso de las tecnologías ayuda a mantener la “identidad híbrida” o esa identidad que es “dual”. Puesto que la “transnacionalización de las identidades” (González, 2018) flota entre las tecnologías de la información y la comunicación desde la globalización que junto con la internacionalización de las experiencias propician esta transnacionalización de las identidades porque hay una apropiación de la cultura, principalmente con la que se tiene un mayor contacto junto con aquella a la que se le puede considerar como “originaria” con la de acogida.

La cuestión es seguir manteniendo el contacto, aunque se esté lejos. Ya sea desde la memoria, la tecnología, los recuerdos o los mitos que se heredan (el hogar). Para Michel Reis la proliferación de estas nuevas tecnologías facilita el proceso de la diáspora en aquellos que logran tener un contacto cercano con los que formaron parte de su “pasado”. Por eso se crean comunidades transnacionales, se trata de grupos que integran una comunidad que se distinguen de otros y cuyos miembros están unidos por una solidaridad distintiva y activa puesto que sus

relaciones sociales son fuertes. Este actuar de los grupos logra atravesar las fronteras estatales refuerza un vínculo con los miembros de la diáspora que se encuentran en distintos países creando de esa manera una “comunidad transnacional”.

Estos movimientos se dan porque hay una dispersión forzada o traumática en el viaje y crea una separación que se llega a sentir como un exilio en el cual el retorno es siempre pospuesto a un futuro remoto. El trauma se da en el viaje, durante la dispersión y perdura en el asentamiento cuando la comunicación con aquellos que se quedaron atrás es imposible de entablar.

El viaje, el retorno y el hogar son el hilo conductor que hace que la migración sea tolerante permitiendo que se pueda pensar en un futuro, aunque el presente esté invadido de incertidumbre acerca de si será posible seguir con vida. Por tanto, el llegar al país de acogida es el inicio para poder vivir y habitar en la misma diáspora para poder pensar en el futuro y en el posible retorno.

3.4 ¿Patria, hogar o lugar de origen?

Para Avtar Brah la diáspora contiene un subtexto que está implícito en los sujetos diaspóricos. Ese subtexto es el hogar y se complementa a partir de las personas que lo habitan. Hogar también es un *deseo* que habita en la imaginación de los sujetos diaspóricos donde es un lugar a donde no se puede, no se quiere o es imposible regresar. También se define por la experiencia que se vive en la nueva localidad que se trata de ver como un hogar. Todo lo que tenga que ver con esa experiencia directa con ese lugar cuenta, la temperatura, la naturaleza, las calles,

los sonidos, la arquitectura y la trama de las relaciones sociales que se entablan con esas experiencias son las que crean los recuerdos que conectan las memorias con el hogar perdido.

También funciona como una crítica hacia las estructuras sociales puesto que “la cuestión del hogar está inextricablemente unida a la forma en la que los procesos de inclusión o exclusión operan y son experimentados de forma subjetiva en determinadas circunstancias.” (Brah; 2011, 224) Esa exclusión o inclusión depende de las estructuras sociales que se establecen socialmente: 1) Autóctonos, 2) Indígenas y 3) nativos (nativo colonial y nativo metropolitano). Estos conceptos, nos dice Brah, se formaron y se derivaron a partir de la colonización y de las conquistas imperialistas que conllevaron a una dominación estructurada de la política y la cultura en toda la vida social y en toda la trama de las relaciones humanas que se dan entre los países del sur con los del norte. La inclusión o la exclusión depende mucho a partir desde qué concepto seas etiquetado. Son las construcciones de las jerarquías de dominación y subordinación de un contexto dado que se forma y se mantiene a lo largo del tiempo.

Este replanteamiento de lo que es el hogar en la diáspora es una crítica a los discursos que mantienen una postura acerca de los orígenes fijos de las culturas, así como la idea de que la cultura es inamovible. Puesto que el concepto del “hogar” junto con el de la “dispersión” es una tensión creativa que incita a pensar a profundidad la diáspora cómo método analítico. Es por eso que la problemática del hogar y por tanto el de pertenencia contienen el *deseo del hogar*. No es exclusivo tampoco de todas las diásporas y depende de las historias de cada una de ellas.

La diferencia aquí con respecto a la diáspora y a la migración colectiva es que la primera se forma de comunidades que se crean a largo plazo entre familias o

comunidades separadas por fronteras estatales. Es también un espacio para la esperanza porque hay un nuevo comienzo donde se crea un debate cultural y político donde las memorias colectivas y las individuales colisionan, se organizan y se reconfiguran desde la exclusión y la inclusión en la nueva sociedad de acogida.

Resisten desde sus luchas por un reconocimiento frente al Estado y se autodeterminan desde la cultura de sus ancestros junto con la “nueva” cultura. La segunda se compone de un viaje que se da junto con la familia, con la comunidad, o de forma individual y las combinaciones posibles que se crean entre ellas. En el viaje se pueden separar y se pueden reencontrar en otro punto, pueden crear amistades que duren un corto periodo de tiempo o se crean solidaridades para poder llegar a un mismo objetivo: cruzar un país, cruzar la frontera o buscar compañía, una pareja, la seguridad de un grupo para evadir a la delincuencia organizada, la violación, la trata de blancas, el narcotráfico, la policía migratoria, etc. Es una experiencia que contiene traumas de separación o desubicación tanto física como corporal en todo momento.

La exclusión social puede inhibir el reclamo de la pertenencia de hogar en el nuevo lugar de acogida. Lo que lleva a tratar de tener una asimilación a esa nueva sociedad. Es la vida de la advenediza que tratará por todos los medios de conseguir esa aceptación al nuevo lugar, aunque en realidad nunca serán aceptadas por completo. En vez de obtener una igualdad de derechos y oportunidades a lo mucho obtendrá una asimilación en los marcos jurídicos y sus normas para obtener una residencia o un permiso temporal. Esta asimilación se da porque se encuentran con nuevas realidades económicas, culturales y políticas aunada muchas veces a nuevos idiomas lo que complica más el establecerse al nuevo lugar.

Estas vivencias se dan en aquellos que migran, son los choques a los que se enfrentan y que tardan años en poder entenderse, comprenderse y conocerse para lograr asentarse en el nuevo lugar junto con las formas de vida que se dan en esas nuevas ciudades o comunidades. Las siguientes generaciones que nacen, crecen y viven en esas ciudades hace que la idea del hogar y de añoranza sea distinta en ellas. Las relaciones de género, por ejemplo, son moldeadas en las generaciones venideras de forma distinta porque se vive entre las ideas de las comunidades de sus madres y antepasados y entre las que se viven en el nuevo lugar. (Brah, 2011)

Es por eso que sufrirán transformaciones aquellos que llegan mientras se integran y las nuevas generaciones van a nacer dentro de estas nuevas relaciones sociales y en la cultura de sus padres. Se articulan, se transforman y se permean a través de las políticas, las instituciones y los modos de significación específicos de cada lugar. Esto es lo que, en la diáspora se señala como “procesos de multilocalización”, que se dan a través de las barreras geográficas, culturales y psíquicas de las personas diaspóricas. Es la creación de nuevas posiciones del sujeto y cómo se asumen porque ciertas concepciones entran en juego en una situación concreta. Estas concepciones se refuerzan o son desafiadas y discutidas por el juego de identidades que se presentan en la diáspora.

La identidad diaspórica es un ejemplo de que la identidad es plural y está siempre en proceso y evolución. El imaginario diaspórico que se da desde la multilocalización del hogar no significa que la subjetividad diaspórica este desarraigada, sino que el arraigo radica en el *deseo* del hogar. Lo que es importante de señalar aquí es que no todas las diásporas contienen la ideología de retorno al hogar, pero sí tienen el *deseo* de volver. Es por eso que es necesario que el hogar no sea una referencia directa a la patria.

Pensar en la patria como tal lleva a un criterio constitutivo de la orientación hacia una patria que es “real” o imaginada. Es la fuente y la base del valor, la identidad y la lealtad que se le debe. Esa configuración mantiene una memoria colectiva, así como los mitos de la creación de esa patria a la cual se le entiende como ancestral y como el hogar verdadero. Es un lugar a donde se puede regresar y por ello existe un compromiso al mantenimiento, restauración, seguridad y prosperidad de la misma. A partir de la relación que se tenga con ella ya sea de forma personal o colectiva la cual llega a moldear la identidad y la solidaridad con la comunidad que habita en esa patria.

En todas las definiciones académicas que se hacen sobre la diáspora todas coinciden que la teleología de retorno, el deseo y los vínculos están involucradas en el concepto de patria. Se habla o se hace referencia a una identidad a la “patria” como característica de los sujetos que forman parte de la diáspora y que se puede entender como “identidad étnico supraestatal” (Gargallo, 2002) que está por encima de otras identidades: latino, centroamericano, afrodescendiente, caribeño, garífuna. Pero Brah hace una distinción de que el hogar no es referencia directa al de patria, pues se trata de cosas distintas. El lugar de origen se comprende como el hogar que dieron las madres y las abuelas, el hogar que se establece encima de la tierra en donde se dispersan las semillas y se entierra a los seres queridos. Es la madre tierra que deja vivir, existir y otorga una lengua materna. No es casualidad que Brah decidiera poner *hogar* en vez de utilizar patria. Hogar a diferencia de patria está libre de concepciones colonialistas que hacen referencia a la tierra que fue conquistada, saqueada, violada y arrebatada. Hogar es la imagen de una tierra donde se es libre, donde se puede ser entre la mitad de un lugar y la mitad del otro.

Es por eso que, es imprescindible criticar la concepción de patria en la diáspora porque no se trata de desear regresar a un contexto político de un Estado determinado en una época en específico, que conllevó a que las personas salieran de ese país sino que el deseo radica en la tierra, en el pueblo, en la comunidad o en el barrio de una ciudad, de la lengua, las tradiciones, la música o la comida. Reemplazar patria por hogar es hacer una alusión al lugar de origen que se refiere a una lengua materna y se trata de hacer un eje transversal hacia lo femenino como creación, nacimiento y vida que gira alrededor de esas memorias heredadas (el pasado) que se recuerdan a través de la memoria.

Por otro lado, el territorio también es una cuestión que se retoma por la diáspora y las fronteras. Depende en parte de la posición que se tenga acerca del referente y del significado de "territorio" en el cual se desarrollan las cuestiones desde las luchas políticas al interior de la "territorialización, desterritorialización o reterritorialización" (Brah, 2011) y por tanto, el resultado de los debates que se deriven de ello no son predecibles, como nos lo enfatizaría Arendt cuando hace hincapié en la acción y lo espontáneo que es difícil de predecir, imposible de detener y no se puede remediar las consecuencias que se emanen de ello.

El territorio cambia como cambian las fronteras, estas se mueven conforme las políticas y los Estados aparecen, se expanden, desaparecen o se intervienen. Se trata de una desterritorialización de la identidad justamente porque se reconfigura en el espacio, se estira lo más posible para cruzar los límites de los Estados, las fronteras, los territorios y las nacionalidades porque juega como un contrapeso frente a la idea de Estado nación el cual busca la homogeneidad de la sociedad desde la ideología del nacionalismo. Es por ello que puede funcionar como una antítesis conceptual del Estado nación, al hablar de diáspora se podría hablar

de naciones Estado puesto que el devenir de época que estamos experimentando se acerca más una recomposición mundial en donde la movilidad humana rebasa a las mismas fronteras. (Brubaker, 2005)

La diáspora crea diversidades lingüísticas que repercuten en los ámbitos de la educación y el trabajo cuestionando también la idea de que el lenguaje es un símbolo patrio que responde a una identidad nacional. El hibridismo por tanto se da de igual forma en el lenguaje y así surgen el spanglish, garífuna o creole, que son muestras de una mutación en la que las lenguas están vivas y se utilizan como medio de expresión e identidad.

El uso de este concepto en los ámbitos al interior de los Estado nación resulta necesario para que se visibilicen las relaciones de poder que se dan entre esas minorías y mayorías. Haciendo alusión a la figura arendtiana de *paria*, el cual es un personaje que forma parte de esas minorías. Su vida cotidiana se basa en la persecución y en la agilidad que se obtiene al estar evadiendo al Estado y la ley que lo acecha todo el tiempo. El paria es el indocumentado, el ilegal, el racializado y el perseguido al ser señalado por la pigmentocracia (Gargallo, 2017) que lo desvela instantáneamente dentro de un tumulto de personas en la que los policías se basan en el color de piel para detener, perseguir o acosar a los presuntos “ilegales”.

La vida que llevan los parias del mundo entre la legalidad y la ilegalidad es tan porosa como la creencia en el Estado. Un Estado que invita a habitarlo y al mismo tiempo crea una persecución constante hacia estas minorías. Por lo que “la paradoja del *«trabajador indocumentado» -al que se necesita para dar servicio en las capas más bajas de la economía, pero se le criminaliza, se le obliga a ocultarse y hacerse invisible; es decir, es como un fantasma, una presencia que ensombrece cada recoveco donde quiera que se realiza trabajo mal pagado.*” (Brah; 2011, 232)

Esta capacidad de innovar del paria le sirve para resguardarse en cualquier lugar “porque uno ha aprendido a protegerse (...) como se protege uno de los chaparrones (en agujeros, resquicios, grietas, que se encuentran con tanta más facilidad cuanto más pequeño se hace uno).” (Arendt; 2004, 63) Cuanto más pequeño es el paria más posibilidades tiene para esconderse y así evitar, con el miedo en la piel, salir a la luz para reclamar su lugar en el mundo.

Habitar los intersticios, los lugares y los límites son necesarios si se quiere ir en contra de la deshumanización, pero para apoyar las resistencias y seguir creando una política plural, que junto con la alteridad y la producción del conocimiento, se fortalezca una humanidad que sea más llevadera, se hace necesario salir de los escondites y encarar a Goliat por más grande, monstruoso, aterrador e invencible que éste parezca. Esta práctica de discriminación institucional es una práctica de la deshumanización que junto con la marginación y la opresión hacen del paria, que vive en la diáspora, una fortaleza para que su identidad híbrida sea una resistencia y sea el inicio para luchar por “el derecho a tener derechos” y así conseguir una “seguridad humana” que le permita ser parte de la sociedad.

Es por eso que la diáspora es de una comprensión porosa, dispersa, que está en constante proceso de elaboración, que puede llegar a apreciar las múltiples visiones que hay del mundo globalizado que se cierne entre fronteras cerradas para personas y fronteras abiertas para la economía y el comercio de mercancías, pero ¿en qué momento al migrante se le consideró persona y cuándo se convirtió en una mercancía?

3.5 Diáspora, tiempo y movimiento

La diáspora es un concepto que dentro de su propia naturaleza está en constante movimiento. Demarcar su uso en las investigaciones filosóficas es fundamental para los problemas que se vinculan con el conocimiento de las identidades en la migración contemporánea, así como de las cuestiones que tienen que ver con la ética y la política de los países de acogida o de paso. Puesto que su realidad se ve afectada de diversas maneras por el flujo de movimientos de aquellas personas que viajan para cruzar las fronteras y los Estados en busca de mejores oportunidades de vida.

Lo que se ha buscado es la formación de argumentos que sean capaces de cuestionar desde el razonamiento y la crítica nuestro papel frente a lo que llamamos y determinamos como humanidad. Es por eso, que el análisis conceptual presentado fue una propuesta para reconocer a la *diáspora* como una palabra e idea que debe ser revisada por los estudios filosóficos. Mientras que la transdisciplinariedad que se emana de ella permite que la filosofía, al ser una disciplina tan amplia, se beneficie de los ejes transversales que logran enriquecer su campo de conocimiento al respecto. Por tanto, para poder desarrollar el concepto de *diáspora* y así aclarar la relevancia que tiene la identidad en los migrantes que forman parte de una comunidad o pueblo que ha tenido que salir de su lugar de origen y que a través de la cultura y la lengua se llegan a identificar a sí mismos frente al otro. Al unirse en grupos con los cuales se identifican de distintas maneras y que muchas veces son reconocidos como minorías en los países donde residen, les ha motivado a crear una resistencia que se representa como una lucha para defender su “derecho a tener derechos” desde la diferencia.

Por tanto, es la definición que se da sobre la dispersión de los grupos humanos, pero es también la acción que resulta de las migraciones actuales y que desde el conjunto de los mitos migratorios que fundamentan a la propia diáspora funciona para comprender el momento histórico que estamos viviendo. Es por eso, que la diáspora se mantiene por la historia oral, la memoria y el recuerdo de los orígenes culturales en los que nacieron y se formaron, creando de tal modo el deseo hacia la tierra en donde nacieron sus antepasados pero que, a través de la hibridación del vivir en otra cultura distinta, la resistencia de sus descendientes es una lucha política que busca sobre todo no desaparecer en la hegemonía de la sociedad y los nacionalismos. Se trata de que sean reconocidos como iguales y no sólo como similares.

Hasta ahora hemos visto la gama en la que la diáspora puede funcionar como categoría analítica, así como los conceptos que la fundamentan en la práctica para analizar a la inmigración como una identidad en constante movimiento. Sus categorías son ejes transversales que se pueden analizar desde distintas disciplinas como un método analítico que se puede constituir desde las siguientes líneas de investigación: 1) Construcción política, 2) Categoría analítica, 3) Teoría de la diáspora, 4) Desterritorialización y 5) Textos literarios. Es necesario hacer esta aclaración para ir hilvanando los ejes que entablan el estudio de las diásporas. Son pues, puntos que pueden servir de intersección para crear las líneas propias de la investigación diaspórica desde las siguientes categorías:

- Dispersión
- Pertenencia
- Experiencia

- Memoria
- Deseo de Hogar
- Movimiento

A través de ellos se puede empezar a teorizar una feminización de la diáspora que logre dar un aporte a la seguridad humana en donde las mujeres puedan desarrollarse sin estar expuestas a los peligros a los que se someten desde las condiciones vulnerables que nosotros como sociedades les imponemos a las minorías en todos los aspectos de la vida y más si se trata de las migrantes que llegan a nuestras ciudades. En otras palabras, desde la movilidad humana que inicia en el viaje para pasar por distintos países y al final lograr el asentamiento, las mujeres que forman parte de la diáspora son el blanco perfecto para la explotación, la marginación y el rechazo. Nuestra crítica, por ello, se basa en cuestionar nuestra función como sociedades y las relaciones que entablamos hacia los migrantes así como los procesos que se dan en la política que facilitan la deshumanización de las personas que migran pero que en la hospitalidad se podría encontrar una solución para que la trama de las relaciones sociales en las que nos hemos formado sea una herramienta para poder cambiar dichas relaciones y así, entre todos, encontremos un nuevo significado de *humanidad*.

To live in the Borderlands means you

are neither *hispana india negra española*
ni gabacha, eres mestiza, mulata, half-breed
caught in the crossfire between camps
while carrying all five races on your back
not knowing which side to turn to, run from;

To live in the Borderlands means knowing
that the *india* in you, betrayed for 500 years,
is no longer speaking to you,
the *mexicanas* call you *rajetas*, that denying the Anglo
inside you
is as bad as having denied the Indian or Black;

Quando vives en la frontera
people walk through you, the wind steals your voice,
you're a *burra, buey*, scapegoat,
forerunner of a new race,
half and half-both woman and man, neither-a new
gender;

To live in the Borderlands means to
put *chile* in the borscht,
eat whole wheat *tortillas*,
speak Tex-Mex with a Brooklyn accent;
be stopped by *la migra* at the border checkpoints;

Living in the Borderlands means you fight hard to
resist the gold elixir beckoning from the bottle,
the pull of the gun barrel,
the rope crushing the hollow of your throat;

In the Borderlands
you are the battleground
where enemies are kin to each other;
you are at home, a stranger,
the border disputes have been settled

the volley of shots have scattered the truce
you are wounded, lost in action

dead, fighting back;

To live in the Borderlands means

the mill with the razor white teeth wants to shred off
your olive-red skin, crush out the kernel, your heart
pound you pinch you roll you out
smelling like white bread but dead;

To survive the Borderlands

you must live *sin fronteras*
be a crossroads.

Gloria Anzaldúa

4. Habitando en la diáspora

Hablar de la diáspora actualmente resulta complejo y efímero por la naturaleza de su comportamiento. Como concepto nos hemos avocado a su utilidad práctica para poder definir su complejidad al interior de la filosofía y en el campo de los estudios migratorios. Pero al entablar su uso práctico, con un ejemplo en la realidad, nos encontramos con una categoría que ha sido difícil de señalar en la complejidad del movimiento humano contemporáneo. Por ello entablamos los puntos lógicos a seguir para poder visualizar y definir a una diáspora en específico dentro de la Universalidad de aquellas ideas que han tratado de estudiar a la migración.

Hay tantas diásporas cómo migraciones existen, pero no todas las migraciones contienen o forman parte de una diáspora en específico. Ahora bien, hablar de una diáspora en particular como lo es la chicana, conlleva una serie de problemas para lograr definirla y aceptarla como tal. El punto esencial en el que se puede cuestionar la existencia de la misma sería el movimiento migratorio. Puesto que el pueblo chicano no migró, más bien la frontera geo-política los traspasó, dejándolos varados en los límites de la identidad, la cultura y la política, varados en el territorio, la tierra que ha sido la clave de la colonización, el despojo y la conquista. Nos encontramos con una diáspora muy particular que está expuesta por una carencia migratoria, puesto que es la frontera quién migró.

Es por ello, que en el siguiente capítulo analizaremos a fondo las circunstancias para contemplar al pueblo Chicano como sujeto diaspórico. Es decir, entablaremos los puntos y las concordancias que esta identidad tiene frente a los demás para remitirlo como partícipe de una diáspora. Por eso la primera parte

entabla esta intersección entre identidad, género, cultura y diáspora. Mientras que la segunda y última sección serán una deconstrucción del pensamiento de Gloria Anzaldúa, escritora chicana, que a través de su narrativa y poesía logra demostrar que ella misma es un sujeto diaspórico que es consiente de su situación en el mundo.

Analizaremos su libro *Borderlands /La frontera. La nueva mestiza*, porque en él se encuentra una nueva forma de expresar y narrar que innovó la literatura a finales de 1980. En su libro, la poesía y relatos se conjugan en la novela que hacen una mezcla narrativa muy fácil de seguir donde ella es la voz principal y la guía de la vida cotidiana, para después descubrir que la voz cambia y ya no es ella la que narra la vida sino que se trata de la voz de la comunidad chicana quien nos presenta los recuerdos, las anécdotas y las esperanzas de una comunidad cultural que está constantemente enfrentada al mundo.

Anzaldúa nos muestra una nueva forma de presentar un problema social que ha sido estudiado por la Academia en las últimas décadas pero desde una perspectiva nueva, la autora expone al sujeto de estudio (que es ella misma) de una forma distinta así como a los desafíos a los que hace frente —como comunidad— cotidianamente. Al mismo tiempo nos muestra el pasado y el presente en la voz de Antigua donde analiza las leyendas y mitos desde la cosmovisión indígena pero interpretada ahora por sus herederos olvidados: los chicanos, que viven en un mundo distinto. Mostrando que aún cargan con la vergüenza, la conquista, el machismo y el racismo del pasado, haciendo visible al mismo tiempo cómo funciona la asimilación a la cultura anglosajona y occidental en la actualidad. Todo ello es una tarea ardua en el que analiza, deconstruye y desmitifica la figura femenina —tanto al interior de los chicanos como de sí misma—, para presentarnos una nueva identidad

que sobrevive en aquellas culturas que han sido colonizadas (cualquiera que sea) y de la que ella forma parte: La nueva Mestiza.

4.1 Los intersticios de la diáspora

Lo que Arendt buscaba a partir de visibilizar la condición de *paria consciente* es lograr que un ser humano pueda vivir como un ser humano. Develando que las condiciones otorgadas desde el nacimiento y a lo largo de su vida es lo que evita que sean vistos como tal. En el transcurso del trabajo que estamos presentando hemos dejado de utilizar el concepto de paria como referencia a aquellas personas que viven en una cultura ajena a la suya, para resignificarlas como sujetos diaspóricos y a su vez hemos adoptado el término de paria consciente por su importancia categórica al renombrarlo como sujeto diaspórico consciente.

Desde esta posición podemos ahora entender a las mujeres que habitan una diáspora y las cuales se forjan una existencia desde la exclusión y desde los márgenes de la política de identidad tanto en lo social como en lo sexual que junto con el racismo las aleja para que logren ser reconocidas como seres humanas y así, encontrar el lugar en el mundo que han perdido como mujeres, pueblo o comunidad. Visibilizar ese contexto de segregación que las mantiene inmersas en una vida de desigualdades es primordial para entender cómo surgen las carencias a las que son sometidas buscando la igualdad a toda costa. Ya sea desde la asimilación, rechazando su identidad y todo rasgo que demuestre su raíz cultural o incluso blanqueando su mente, su cuerpo y su piel con actitudes que se asemejen a lo hegemónico hasta la sublevación para luchar a partir de su diferencia buscando la

resignificación en el mundo ¿Pero qué significa realmente nacer en una diáspora bajo estas circunstancias?

There are many defense strategies that the self uses to escape the agony inadequacy and I have used all of them. I have split from and disowned those parts of myself that others rejected. I have used race to drive others away and to insulate myself against exposure. I have reciprocated with contempt for those who have roused shame in me. I have internalized rage and contempt, one part of the self (the accusatory, persecutory judgmental) using defense strategies against another part of the self (the object of contempt). As a person, I, as a people, we, Chicanos, blame ourselves, hate ourselves, terrorize ourselves. Most of this goes almost everything happens unconsciously; we only know that we are hurting, we suspect that there is something “wrong” with use, fundamentally “wrong”. (Anzaldúa; 1987, 45)

Hay muchas estrategias de defensa que el ser utiliza para defenderse de la agonía de sentirse inadecuada y yo las he usado todas. Me he separado de las partes de mí que otros rechazaron y las he repudiado. He usado la rabia para alejar a los demás y para protegerme de verme expuesta. He devuelto desprecio a quienes me hacían sentir vergüenza. He interiorizado esa rabia y ese desprecio, una parte del ser (la que acusa y persigue y juzga) recurre a estrategias defensivas contra otra parte del ser (la que es objeto del desprecio). Como persona, yo; como pueblo, nosotros, los Chicanos, nos culpamos a nosotros mismos, nos odiamos, nos infundimos terror a nosotros mismos. Casi todo esto sucede de manera inconsciente, solo sabemos que estamos sufriendo, sospechamos que en nosotros hay “algo que no va”, algo que está tremendamente “mal”. (Anzaldúa; 2016, 94)

No hay que olvidar que las diásporas son diversas y complejas, por lo que este estudio solamente se basará en una diáspora que es difícil de identificar como una diáspora en sí por los diversos factores que la rodean. Se hará un análisis sobre la vida y obra de Gloria Anzaldúa como mujer chicana, escritora y poeta que habita en una cultura híbrida que nace y se crea a partir de un movimiento geopolítico que divide a un pueblo entre dos naciones distintas. Se tratará de recrear los factores que posibiliten hablar de una diáspora chicana y de su reconocimiento como tal.

Todo esto confluye en la corporalidad puesto que se enfrentarán al mundo desde el cuerpo que las conforma y las crea desde lo dado a partir de su nacimiento. Lo dado puede intervenir en varios factores que determinan la realidad. Son datos que se deben de tomar en cuenta en los estudios que pretendan realmente reconocer el origen de las opresiones que se experimentan cotidianamente en las diásporas siendo mujer.

Lo que implica de igual forma que la corporalidad de la mujer es una expansión del ser y por ello, también es un factor para demostrar cómo la pigmentocracia¹ (Francesca Gargallo) afecta directamente en la participación de la vida social (desde la clase, género, etnia, sexualidad, religión, educación o trabajo) que la ponen al margen de las posibilidades con las que puede desenvolverse en dicha sociedad, puesto que las opciones que llega a tener radican principalmente en la corporalidad.

Es por eso, que al hablar de la mujer desde la diáspora y desde una crítica a las sociedades que promueven la homogeneización cultural, enmarca un actuar

¹ La pigmentocracia fue definida, a finales del siglo XIX, por el médico y filósofo chileno de origen lituano Alejandro Lipschutz, como el “espectro de los colores raciales, horrible fantasma, pesadilla: arriba el que se vanagloria de ser blanco, de sangre española, abajo el que es indio y entre ellos el mestizo”. (en *La liberación es antirracista o que se busque otro nombre*, El Grito, Inquisiciones, http://www.revistaelgrito.com/html/inquisiciones/num_21/inquisiciones22.html, visitado el 9 de septiembre de 2018) Oxfam

político que recae en esas mujeres cuando se hacen conscientes de su realidad. Ya habíamos hecho un análisis sobre *lo dado*, en las cuestiones de los constructos sociales en las relaciones de poder, que predeterminan la vida de las personas que nacen con ciertos factores que afectan directamente su identidad: Negro-blanco, mujer-hombre, católico-judío, migrante-ciudadano. Son dualidades y categorías que van moldeando vidas que se van permeando a lo largo del tiempo, en cuanto que esas personas, deciden seguir o enfrentar los cánones en los que se han insertado al llegar al mundo. (Fina Birules)

Las mujeres chicanas serán un ejemplo de ello, sobre el nacer mujer en una cultura híbrida que transita entre lo que es ser mexicana o estadounidense frente al otro que la juzga a primera instancia. Las dificultades que existen entre este devenir del ser serán la guía para el análisis y para comprender lo que significa ser mujer cuando se está sobre el límite. Los límites de lo que se pretende que debe ser y de cómo las chicanas se han formado en el “sobre” de la discusión. Es por ello, que el peligro que se presenta es cuando las ideologías trastocan la “realidad compartida”, que existe al interior de las sociedades en donde convergen diversas culturas y en las cuales se sustenta la “trama de las relaciones” sociales (Hanna Arendt). Pues las ideologías, en el caso de los inmigrantes y minorías étnicas, crean la idea de que el otro no es un igual, sino que representa una amenaza a lo establecido desde la hegemonía. Por lo que, siempre se pone en duda su nacionalidad.

La identidad chicana navega entre otras identidades que son minorías y en varios casos son marginadas. Latinas, hispanas, *mexicans*, *mexico-americans* o chicanas, son palabras con las que se trata de desvalorizar y marginar a una persona cuando es señalada, remarcando su origen o apariencia como algo negativo, pero se revaloriza cuando las mujeres afectadas por dichos términos se

apropian de los conceptos y se resignifican desde la corporalidad como medio de expresión e identidad diaspórica.

El término “latino”, se puede aplicar a los miembros de un grupo que se le suele identificar con tener un “lenguaje común, historia compartida, colonización, ancestros comunes, penetración de valores religiosos foráneos a las culturas originales —como en el caso del catolicismo—, dictaduras, invasiones territoriales y conquista cultural y económica.” (Guerra; 2017, 281) Es por ello, que los términos “chicana, latina o hispana” entre otros, se pueden entender como “equivalentes, intercambiables y referentes a la misma población.” (*et al*, 282) Mientras que, los integrantes de la sociedad que están afuera de esas culturas diaspóricas utilizan estos términos para hacer referencia a varias culturas que ante sus ojos son lo mismo.

No hay que olvidar que las experiencias, que se originan en la diáspora y la inmigración en el caso de las mujeres, se deriva por el hecho de ser mujeres latinas, que son marcadas por el género, la diversidad sexual, el estatus migratorio, la pigmentocracia², el lugar de origen o la clase social. Ya que, escribir, hablar y sufrir estas diferencias que se discuten desde las “narrativas de vida”³, están aunadas a las experiencias que son necesarias para entender “cómo ellas interpretan, navegan y combinan los valores de culturas disímiles y a veces opuestas entre sí”. (*et al*,

² Para más referencias seguir el artículo de Francesca Gargallo “La liberación es antirracista o que se busque otro nombre”, publicado en la revista electrónica el Grito, visitado el 9 de septiembre de 2018. <https://www.oxfamMexico.org/historias/el-racismo-es-real-y-esto-es-lo-que-pensamos-en-oxfam-m%C3%A9xico-al-respecto> o consultar el artículo de Oxfam México titulado “Por mi raza hablará la desigualdad”, visitado el 27 de agosto de 2018: <https://www.oxfamMexico.org/historias/el-racismo-es-real-y-esto-es-lo-que-pensamos-en-oxfam-m%C3%A9xico-al-respecto>

³ “...las narrativas de vida son un forma de evidencia que proviene del campo de estudio de la biografía histórica. El uso de las narrativas de vida en las ciencias sociales es un método de investigación ampliamente aceptado, el cual encuentra fundamento epistemológico y entendido como una fuente de conocimiento válida, especialmente cuando provienen de grupos no mayoritarios con escasa representación cultural y social.” (En “Narrativas de vida y políticas de transgresión: conocimiento feminista en la intersección de género, raza, clase y estatus migratorio”, en *Las Odiseas de Penélope*, IIES-UNAM, 2017, México.)

284) Porque, estas disertaciones identitarias que se dan al interior de las diásporas pueden ser expresadas para integrarse al mundo por los huecos e intersticios de la exclusión.

Las narrativas de vida son un tipo de círculo de cultura en donde se hace un análisis sobre las experiencias de las mujeres donde logran reflexionar sobre su realidad a través “de historias de vida, biografías, cuentos, canciones y narraciones”, puesto que se crea un conocimiento que surge de las experiencias que se han vivido al formar parte del “grupo social y económicamente minoritarios y excluidos”, (Guerra, 2017) que sufren cotidianamente diversas marginaciones. Las narraciones, son por ello, la forma en que los pueblos oprimidos han logrado transmitir sus saberes, historias y riqueza cultural a través del tiempo.

En consecuencia con esta idea, Francesca Gargallo menciona que el feminismo académico —aquel feminismo de clase media que ha logrado obtener una representación y un grado académico—, se ha visto limitado por una carencia, invisibilidad o negación al no reconocer el “estudio de las diferencias concretas” como un eje fundamental en sus investigaciones y que debe de estar presente en todo análisis feminista cuando se habla acerca de la vida de las mujeres. Las diferencias concretas son los ejes de intersección que están presentes en todo tipo de mujer.

Esto se debe a que se han negado las teorías cuya técnica no es reconocida como producción de conocimiento y por eso, Gargallo afirma que existe una “segregación de la producción teórica de las mujeres negras, indígenas, que utilizan la transmisión oral de sus saberes” desde donde se “construyen espacios autónomos de reflexión”. (Gargallo, 2017) En otras palabras, las narrativas de vida

son necesarias para entender otras realidades que pocas veces son tomadas en cuenta en la producción de la teoría académica.

Por lo que estas “narrativas de vida” pueden llegar ser *un lugar* al interior de la diáspora. Un lugar⁴ que es necesario para que las mujeres latinas desde sus ámbitos laborales, familiares, de crecimiento personal o de clase social tengan un espacio en el que el “conocimiento generado por ellas, se enriquece al nacer en la intersección de cuestiones de género y clase social”. (Guerra; 2017, 284) Hablar de las experiencias entre mujeres que tienen vivencias similares es recordar al feminismo⁵ que se da a través del diálogo. Es decir, la creación de los grupos de mujeres en espacios libres de violencia dónde se puede hablar libremente de sus miedos y anhelos haciendo críticas a su realidad.⁶

Por tanto, cuestionar y analizar el uso de los conceptos con los que se identifica a las minorías y su procedencia, son necesarias para entender cómo se ejercen las relaciones de poder que inserta a las mujeres latinas de una diáspora al interior de una sociedad hegemónica. Por otro lado, a las mujeres hispanas se les reconoce por compartir el mismo idioma y una historia compartida, en donde los países hispanos fueron creados por la conquista del Reino Español para ser colonizados. La historia de la cultura chicana difiere un poco en cuanto a su

⁴ “Es una separación que se limita por las fronteras y por los desplazamientos del pasado que residen en el presente constantemente. Es por ello que, la memoria y el pensamiento, son otros factores importantes en la diáspora. Un pensamiento que se encuentra en constante movimiento que se permea entre quién se es, de dónde se viene y hacia dónde se quiere ir. Este pensamiento entrelaza los recuerdos, las memorias y los deseos del lugar de origen con los del lugar de residencia. Es una hibridez cultural que se origina por la alienación haciendo nuevas identidades que desde la aceptación de sus diferencias, estas resisten y luchan para ser reconocidas.” Referirse al apartado 3.1 *Diáspora, diásporas, diasporidades* del tercer capítulo de la presente investigación.

⁵ El feminismo surge a raíz de la Revolución francesa a finales del siglo XVIII como el movimiento emancipador de las mujeres que buscaban tener derechos económicos, la custodia de los hijos/as, la educación, la ciudadanía, derechos laborales y el sufragio. Se les conocía como “las sufragistas” (en *El feminismo y el necesario antirracismo en nuestra América*, de Francesca Gargallo, en “Identidad y diferencia, el pasado y el presente”, Vol. 2, Jaime Labastida / Violeta Aréchiga (coords), Siglo XXI-AFM, 2010, México).

⁶ Estas reuniones son muy parecidas a los círculos de cultura que están ligados a las faenas del campo en las que se buscaba repensar la realidad a partir de los propios campesinos que eran explotados y empobrecidos en Brasil. Como lo explicó y puso en práctica Paulo Freire en su pedagogía. Al hacer esta práctica en el pensamiento, estaba recreando el pensamiento crítico en las personas analfabetas, a las que se les había negado el conocimiento y el saber de la palabra escrita. El pensamiento crítico radica en este re-pensar la realidad desde el cuestionamiento de las experiencias de vida en cualquier persona y en cualquier momento.

creación y autoconocimiento. Por lo que, analizar textos, poesía y ensayos que identifiquen a las mujeres chicanas que, a través de sus propias narrativas de vida, han logrado hacer una crítica a su identidad y condición social, es de alguna manera reconocer sus saberes desde otros ámbitos no institucionalizados.

Al mismo tiempo, la categoría de diáspora es contradecible en este caso, puesto que la cultura chicana no corresponde a un pueblo que haya migrado físicamente hasta establecerse en el sur de EE.UU, sino que su identidad surgió de un movimiento distinto. Se trata de una diáspora que se ha conformado a través de un movimiento geográfico y no a partir de un movimiento humano migratorio.

Para comprender más a fondo el tema que nos compete sobre la diáspora chicana, es necesario deconstruir la identidad mestiza, de la que aboga Anzaldúa y para cerciorarnos de que su crítica puede ayudarnos a entenderla como a un sujeto diaspórico. Haciendo un análisis profundo sobre la importancia de tener claro que la clase social, la etnia y el género son primordiales para poder comprender la posición de Anzaldúa en su obra será necesario enfocarnos, no a todo el texto en sí, sino hacer referencia a ciertas secciones cruciales en su obra. *Borderlands/ La frontera. La nueva mestiza* y a su poema *To live the borderlands means you* para hacer un retrato de lo que es y significa ser mestiza.

Ahora podemos entablar una línea a seguir, una conversación más profunda con Anzaldúa dejando que sea ella quién nos hable. Nosotras sólo debemos dejarnos envolver por su voz y su pensamiento. Teniendo en cuenta que sus palabras se mezclan entre dos lenguas distintas, el inglés y el español, ambas son lenguas que conquistan y desaparecen mundos, pero aquí nuestro sujeto diaspórico —los chicanos en palabras de Anzaldúa— logran conjugar estas dos lenguas para

crear una nueva. La resistencia de la identidad está marcada por la lengua viva, una lengua rebelde.

Anzaldúa logra posicionar el problema de la identidad en el punto de discusión de una época donde las diferencias se hacían más presentes, expresándose de todo tipo y forma para que sus luchas fueran visibles, no sólo en la comunidad chicana sino en todos aquellos pueblos que se ven sumergidos en una identidad dual y que han sido afectados por una frontera que atraviesa los cuerpos, las almas y las culturas en una sola persona. Sus reflexiones acerca de la frontera, los cuerpos y la identidad están contenidos en su libro, sobre todo en la crítica que hace acerca de su propia vida como mujer, lesbiana y chicana en una tierra ajena, que alguna vez fue suya pero que ya no le pertenece más.

También destaca el hecho de que la escritura que presentó fue innovadora en el año de su publicación, 1987. Ya que la voz que narra es autobiográfica pero al mismo tiempo es una voz colectiva que habla de la vida chicana. Intercala la experiencia personal con la experiencia de un pueblo que ha sido marginado por los anglos y por los mexicanos mientras que en el recuerdo del pasado histórico compartido se autoproclaman descendientes directos de los *mexicas*. Siendo los españoles quienes racializaron desde el principio a los indígenas, dando como resultado que ellos (los chicanos) sientan que no pertenecen ni de un lado ni del otro de ambos mundos, culturas e identidades en las que están atrapados por la mitad. Su lugar está en el pasado, en Aztlán, que está más acorde con la cosmovisión de los antiguos *mexicas*. Están habitando un espacio que no cabe en la composición geo-política actual.

Anzaldúa escribió sobre los recuerdos de su infancia que se mezclaban con las imágenes de los mitos que le contaban su abuela y su madre. Aprendió a través

de las experiencias del ser mujer, lo que es vivir entre el machismo mexicano y entre el supuesto sueño americano. Los sueños febriles causados por la menstruación temprana que vivió desde niña no la dejaban descansar y conoció los peligros de ir sola al baño por las noches porque podía encontrarse a una serpiente dispuesta a embarazarla. Todo ello se entremezcla en su escritura, en palabras que se conjugan con la voz de los antepasados, de las diosas y de su india interna.

I spent the first half of my life learning to rule myself, to grow a will, and now at midlife I find that autonomy is a boulder on my path that I keep crashing into. I can't seem to stay out of my own way. I've always been aware that there is a greater power than the conscious I. That power is my inner self, the entity that is the sum total of all my reincarnations, the godwoman in me I call *Antigua, mi diosa*, the divine within, *Coatlicue-Cihuacoatl-Tlazolteotl-Tonatzin-Coatlalopeuh-Guadalupe*—there are on. When to bow down to Her and when to allow the limited conscious mind to take over— that is the problem. (Anzaldúa; 1987, 50)

He pasado la primera mitad de mi vida aprendiendo a gobernarme, a construir una voluntad, y ahora en la mediana edad me doy cuenta de que la autonomía es un peñasco contra el que no hago más que chocar. Parece que no puedo alejarme de mi camino. Siempre he sabido que existe un poder mayor que el yo consciente. Ese poder es mi ser interior, la entidad que es la suma de todas mis reencarnaciones, la diosa-mujer en mí que llamo *Antigua, mi Diosa*, lo divino interior, *Coatlicue-Cihuacoatl-Tlazolteotl-Tonantzin-Coatlalopeuh-Guadalupe*—Todas son una—. Cuándo inclinarnos ante Ella y cuándo permitir que la limitada mente consciente tome las riendas: ese es el problema. (Anzaldúa; 2016, 101)

Se trata de Antigua, su pasado indígena, quién le recuerda que su mundo no cabe en Occidente. Su pasado y su niñez están permeadas por la pobreza, la familia numerosa, la pigmentocracia y el choque cultural entre los anglos y los chicanos. Por lo que sus recuerdos nos llevan aún sin fin de anécdotas que desembocan en la crítica social y política que la destacan en su activismo como lesbiana y chicana una vez que se ha alejado de su casa, su hogar y su pueblo para regresar a ellos por medio de la escritura.

También hace mención de hechos sobrenaturales que la conectaban con la naturaleza a través de voces que la llamaban. Las negó al ir creciendo, las dejó de oír entre el viento y los árboles. “We’re not supposed to remember such otherworldly events. We’re supposed to ignore, forget, kill those fleeting images of the soul’s presence and the spirits is outside our bodies or above our heads somewhere up in the sky with God.” (Anzaldúa; 1987, 36)⁷ Ya que su mente transita entre la mitad de un mundo y la mitad del otro. Las leyendas y mitos no son más que los remanentes de una realidad desconocida y en extinción. “Like many indians and mexicans, I did not deem my psychic experiences real. I denied their occurrences and let my innersense atrophy. I allowed white rationality to tell me that the existences of the «other world» was mere pagan superstition.”⁸ (*et al*, 36)

Han pretendido durante 500 años que esta forma distinta de ver la realidad es sólo un rasgo de una magia esotérica que confunde a la mente de una persona con el mundo de las cosas y que por ello su mente no está desarrollada analíticamente lo que conlleva a confundir la realidad con la imaginación, “...that we cannot think in

⁷ Se supone que no debemos recordar tales hechos sobrenaturales. Se supone que debemos ignorar, olvidar, matar esas imágenes fugaces de la presencia del alma y de la presencia del espíritu. Se nos ha enseñado que el espíritu se halla fuera de nuestro cuerpo o por encima de nuestras cabezas, en algún lugar de lo alto del cielo con Dios. (Anzaldúa; 2016, 83)

⁸ Como muchos indios y mexicanos, yo no consideraba reales mis experiencias psíquicas. Negaba de que hubieran tenido lugar y permití que mis sentidos internos se atrofiaran. permití que la racionalidad blanca me dijera que la existencia de “otro mundo” era pura superstición pagana. (Anzaldúa; 2016, 83)

the higher mode of consciousness —rationality. There are fascinated by wath they call the «magical» mind, the «savage» mind, the *participation mystique* of the mind that says the world of the imagination —the world of the soul— ando of the spirits is just as real as physical reality.” (*et al*, 37)⁹

La prosa, la poesía, las metáforas y las reflexiones relucen tratando de definir lo que significa ser ella, que se ve abordada por todas estas y demás cuestiones que se expresan en sus libros y poesías. Para poder comprender su cosmovisión es necesario hilar que conjuga la magia y lo esotérico para explicar en lengua inglesa lo que representa el pensamiento indígena que ha sido, a su vez, explicado por la lengua castellana. Este desliz de la invisibilidad de Antigua, como Anzaldúa nombra a su pasado indio, es un esfuerzo por decodificar la epistemología de un pensamiento que se ha tratado de extinguir desde la conquista española a toda costa. Hoy en día es fácil nombrar esta forma de ver y comprender el mundo como una analogía del pensamiento del realismo mágico, que trata —a través del neologismo— de darle sentido a los pensamientos y las palabras en *mexica* o *nahua* que se entremezclan con el *spanglish*.

Es por eso que ésta fragmentación de voces esta presente en *Borderlands/ La Frontera. La nueva mestiza*. Todas las voces que se entremezclan en su libro: Antigua, los chicanos, los migrantes, Gloria Anzaldúa o las diosas son voces que están ahí para poder explicar la complejidad de la mentalidad dual o múltiple, como ella misma le nombra y a lo que hemos definido como mentalidad diaspórica. “Not only was the brain split into two functions but so was reality. Thus people who inhabit both realities are forced to live in the interface between the two, forced to become

⁹ ...Afirman que no somos capaces de pensar en el modo más elevado de la conciencia —la racionalidad—. Les fascina lo que ellos llaman la mente “mágica”, la mente “salvaje”, la *participation mystique* de la mente que dice que el mundo de la imaginación —el mundo del alma— y del espíritu es tan real como la realidad física. (Anzaldúa; 2016, 83)

adept at switching modes. Such is the case with the *india* and the *mestiza*.”¹⁰ (*et al*, 37) Esta encrucijada de pensamientos que se mueven entre idiomas, creencias, ideas o conceptos, se encuentran al interior de una sola persona para que pueda comprender cual es su lugar en el mundo, en un tiempo que no es predeterminado para ellos, sino que esta en constante cambio. Dependiendo de las circunstancias las ideas van mutando conforme su pensamiento esta creando una metamorfosis de su identidad para quien los ve en cada instante en la realidad.

Es primordial este juego de palabras que recrea Anzaldúa, para que logré definir quién es ella. Surge de un movimiento social que se vio inmerso en un conflicto histórico y geo-político que, al fin de cuentas, da como resultado una nueva identidad que emerge del racismo, el clasismo y la sexualización. Hablar de la mestiza es hablar de una lucha social para encontrar una representación en la sociedad estadounidense y al mismo tiempo para esclarecer aquello que sienten los chicanos al interior de esa sociedad. Por tanto, Anzaldúa da un enfoque nuevo al tema de la identidad y sobre todo de la escritura, la cual reta a la Academia y al canon de la novela para abrirle las puertas a esas otras identidades que necesitan ser escuchadas pero desde una forma y pensamiento que exprese sus propias voces y sus propios cuerpos.

La complejidad de la identidad ha sido estudiada y analizada por décadas, desde la ontología, la metafísica, la epistemología, las ciencias sociales y las humanidades. No es nuevo retomar este tema ahora, tampoco es excepcional y mucho menos es innovador. Anzaldúa le abrió las puertas a un tema que siempre ha estado presente pero que no tenía un lugar en el mundo para que pudieran ser reconocidas y vistas.

¹⁰ No solo se dividió el cerebro en dos funciones, sino también la realidad. Así la gente que habita en ambas realidades se ve obligada a vivir en la interfaz entre las dos, forzada a adaptarse a cambiar de modo. Tal es el caso de la *india* y la *mestiza*. (Anzaldúa; 2016, 83)

Ella luchó para que las chicanas, lesbianas, negras, asiáticas e indígenas pudieran ser reconocidas como a un igual. Ella introdujo la llave para que se pueda hablar de las identidades múltiples con mucho mayor facilidad que antes de 1990 con el libro *Esta puente, mi espalda* (1988), con el que colaboró para su publicación y en la cual se hace la primera compilación del feminismo tercermundista o de color, que se estableció en los EE.UU en la década de los 80.

Anzaldúa fue audaz y perspicaz para poder dar un lugar a esta y otros pensamientos feministas pero sobre todo para que pudiera estar a la mano de las mujeres que desconocen estos temas, sobre todo las mujeres anglas o blancas. Abrió una gama de posibilidades para reflexionar y escribir sobre las identidades que se encuentran bajo la opresión de la colonialidad en nuestros días.

4.2 Pensamientos que recrean a las ancestras perdidas

En el siguiente apartado nos enfocaremos a entender a Antigua como el pasado escondido en la propia Gloria Anzaldúa, es decir, de la india violada y ultrajada. La mujer que se esconde en todas nosotras que venimos de la conquista y del pasado colonial español. Por ello destacaremos la importancia de uno de sus poemas en conjunto con el análisis que hizo de las representaciones femeninas en su libro.

Puesto que otro factor polémico que presentó en su pensamiento es la dualidad de la que hace referencia en su poema *To live in the borderlands means you* y en el subapartado *El Estado de Coatlicue* del cuarto capítulo. Muchas mujeres que son críticas a su pensamiento aseveran que la posición en Anzaldúa, en este sesgo de género, corresponde al androgenismo que estuvo en boga en la década

de los 80' s. Pero aquí el problema que hemos notado, es que tal vez esta idea no se debe a un concepto androgino sino que más bien corresponde al dualismo *mexica*.

To live in the Borderlands means knowing
that the *india* in you, betrayed for 500 years,
is no longer speaking to you,
that *mexicanas* call you *rajetas*,
that denying the Anglo inside you
is as bad as having denied the Indian or Black;

Cuando vives en la frontera

people walk through you, the wind steals your voice,
you're a *burra*, *buey*, scapegoat,
forerunner of a new race,
half and half —both woman and man, neither—
a new gender;¹¹

Recordando aquella mención que hace acerca de las deidades femeninas como Cihuacóatl, Coatlicue, Tonantzin, La Virgen de Guadalupe o la Llorona en su libro, no podemos retomar o analizar su creación literaria sin tomar en cuenta la existencia de Omoteotl¹², el creador de todo, quién toma una forma femenina y

¹¹ Vivir en las *Borderlands* significa saber/ que la *india* en ti, traicionada por 500 años,/ ya no te habla,/ que las *mexicanas* te llaman *rajetas*,/ que negar lo anglo en tu interior/ es tan malo como haber negado lo indio o lo negro;/ *Cuando vives en la Borderlands*/ la gente te pasa a través, el viento se roba tu voz,/ eres *burra*, *buey*, chivo expiatorio,/ precursora de una nueva raza,/ mitad y mitad —tanto mujer como hombre, ninguno/ de los dos—/ un nuevo género;” *To live in the borderlands means you*, la traducción del poema completo se encuentra en la edición al español de *Borderlands/ La frontera. La nueva mestiza* de la editorial Capitan Swing publicado en el año 2016.

¹² Vease *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento nahuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopohua*, 2005, CFE, México.

masculina al mismo tiempo. Esta dualidad ha caracterizado a la religión y la filosofía *mexica* como un factor importante para comprender esta cosmovisión del mundo y así comprender que todas sus deidades o representaciones cósmicas y naturales son representadas como femeninas y masculinas. “Simultaneously, depending on the person,” Anzaldúa en referencia a la divinidad de Coatlicue, “she represents: duality in life, a synthesis of duality, and a third perspective something more than mere duality or a synthesis or duality.”¹³ (Anzaldúa: 1987, 46)¹⁴ Esta perspectiva de hablar de dos género o de ninguno de los dos, da como resultado la conjugación de los dos en uno sólo. También admirado y apreciado en la época precolombina.

Es fácil ver esta disertación entre lo masculino-femenino o lo androgino desde la división del género como la comprendemos actualmente desde la cultura Occidental. Es por ello, que para comprender más esta dualidad hay que hacer referencia a esta fragmentación de voces que existe en su libro como una representación más de Antigua o como el “Estado de Coatlicue” como le llama la propia Anzaldúa.

The mirror is an ambivalent symbol. Not only does it reproduce images (...)

There is another quality to the mirror and that is the act of seeing. Seeing and being seen. Subject and object, I and she. The eye pins down the object of its gaze, scrutinizes it, judges it. A glance can freeze us in place; it can "possess" us. It can erect a barrier against the world. But in a glance also lies awareness, knowledge.

These seemingly contradictory aspects -the act of being seen, held immobilized by a glance, and "seeing through" an experience- are symbolized by the underground

¹³ De forma simultánea, dependiendo de la persona, representa: dualidad en la vida, una síntesis de esa dualidad y una tercera perspectiva —algo más que una mera dualidad o una síntesis de la dualidad—. (Anzaldúa; 2016, 96)

¹⁴ “De forma simultánea, dependiendo de la persona, representa: dualidad en la vida, una síntesis de esa dualidad y una tercera perspectiva —algo más que una mera dualidad o una síntesis de la dualidad—.” (Anzaldúa: 2016, 96)

aspects of *Coatlicue*, *Cihuacoatl*, and *Tlazolteotl* which cluster in what I call the *Coatlicue* state. (Anzaldúa: 1987, 42)

El espejo es un símbolo ambivalente. No solo reproduce imágenes (...); también las contiene y las absorbe. (...).

El espejo posee otra cualidad y es el acto de ver. Ver y ser visto. Sujeto y objeto, yo y ella. El ojo acorrala el objeto de su mirada, lo escudriña, lo juzga. Una mirada puede congelarnos en nuestro sitio: puede «poseernos». Puede erigir una barrera contra el mundo. Pero en su mirada también se halla la conciencia, el conocimiento. Estos aspectos aparentemente contradictorios —acto de ser visto, el quedarse inmobilizado por una mirada, y el «ver al otro lado» de una experiencia— están simbolizados en los aspectos subterráneos de *Coatlicue*, *Cihuacoatl* y *Tlazolteotl* que se agrupan en lo que yo denomino el estado de *Coatlicue*. (Anzaldúa: 2016, 90)

Por lo que es necesario reconocer como el pensamiento antiguo que embarga a Anzaldúa en su vida y obra, lo que ha tratado de analizar y demostrar con su libro para así añadir que las experiencias de vida son necesarias en la Academia siendo reconocidas como mecanismos de defensa ante el colonialismo. Por lo que, las diosas representan su pasado indígena que personifica a la india violada y ultrajada que se avergüenza de su cuerpo y de su sentir.

that the *india* in you, betrayed for 500 years,
is no longer speaking to you,¹⁵

La dualidad en el pensamiento *mexica*, se dio con la representación de sus deidades como masculina y al mismo tiempo como femenina. Miguel León Portilla

¹⁵ que la india en ti, traicionada por 500 años,/ ya no te habla. (Anzaldúa; 2016, 261)

hace referencia en su extensa obra al estudio que hizo de *Ometeotl*, el dios dual y creador de todo y todos, como una idea que empezaba a conformar la integración, no sólo de la dualidad sino de todo el panteísmo *mexica*. Estudiarlo ahora, a través de la hermenéutica de las imágenes que nos da en este caso Anzaldúa, puede resarcir el daño que nos debemos frente a nuestro pasado indígena para coadyuvar las carencias que creamos en los pueblos originarios a lo largo de toda la América. Nos debemos este reconocimiento no sólo en la existencia actual sino en nuestro pasado.

Podemos entender, en referencia a la dualidad, que la conformaban tanto la madre como el padre de todos “...*Tonatzin*, Nuestra madre que, con *Totahtzin* Nuestro padre, integraba el ser del supremo Dios dual, *Ometeotl*” (Portilla: 2005, 33) Es la voz de ambos y de todos. Por lo que podemos estar presentes, en esta fragmentación del pensamiento diaspórico de Anzaldúa, en presencia de Antigua, que habla desde su forma antropomórfica, mujer y hombre o ninguno al mismo tiempo, “*you are wounded, lost in action dead, fighting back;*”¹⁶ recordando quién eres y de dónde has salido, mensajes que están presente en *To live in the borderland means you*.

To live in the Borderlands means

the mill with the razor white teeth wants to shred off
your olive-red skin, crush out the kernel, your heart
pound you pinch you roll you out
smelling like white bread but dead;

To survive the Borderlands you

¹⁶ Estás herida, perdida en acción muerta, luchando. (Anzaldúa; 2016, 261)

must live *sin fronteras*

be a crossroads.¹⁷

También nos presenta a Coatlicue, la madre de los dioses, la madre tierra, la creadora del cielo nocturno, la mujer de la falda de serpientes. Esta imagen dejó asombrada a Anzaldúa cuando asistió a una exposición en el museo de Historia Natural de Nueva York¹⁸ sobre el arte *mexica* y la describe como una deidad femenina sobajada a las masculinas y olvidada, haciendola terrorífica y monstruosa para quien la ve. Coatlicue es la madre tierra quién es festejada en el cerro del Tepeyac, nombrada más tarde como Guadalupe y recordada como *Tonatzin*, la madrecita de todos.

Coatlicue depicts the contradictory. In her figure, all the symbols important to the religion and philosophy of the Aztecs are integrated. Like Medusa, the Gorgon, she is a symbol of the fusion of opposites: the eagle and the serpent, heaven and the underworld, life and death, mobility and immobility, beauty and horror. (Anzaldúa: 1987, 47)

Coatlicue muestra lo contradictorio. En su imagen se integran todos los símbolos importantes en la religión y filosofía de los aztecas. Como la medusa, la Gorgona, es un simbolo de la fusión de los opuestos: el aguila y la serpiente, el cielo y el inframundo, la vida y la muerte, el movimiento y la inmovilidad, la belleza y el horror. (Anzaldúa: 2016, 97)

¹⁷ Vivir en las Borderlands significa/ que el molino con afilados dientes blancos quiere destrozarte/ tu piel morena cobriza/ aplastar tu semilla, tu corazón/ molerte, amasarte, aplanarte/ con aroma a pan blanco pero muerta; / Para sobrevivir en las Borderlands/ debes vivir *sin fronteras*/ ser cruce de caminos. (Anzaldúa; 2016, 261)

¹⁸ "Vi por primera vez la estatua de esta diosa «monstruo» (como la denominó el Village Voice) sin cabeza, diosa vida-en-la-muerte o muerte-en-la-vida en el Museo de Historia Natural en Nueva York." Para más referencia ver *Borderlands/ La frontera. La nueva mestiza* en su pagina 96 editado por Captan Swing en el año 2016.

Coatlícue tiene una infinidad de representaciones tanto en escultura como en pintura cómo se muestra en el Códice Florentino. En todas ellas es una figura femenina con senos caídos por amamantar a los dioses. Sus hijos crearon a las estrellas, al sol y todo en el mundo. Tiene una falda de serpientes, luce un collar de corazones y manos, sus pies son garras, viste con huipil de serpientes. En la escultura de piedra colosal que se encontró en el zócalo de la Ciudad de México en el año 1790, Coatlícue es representada con dos cabezas de Serpientes de Jade que se enfrentan entre sí haciendo una sola cabeza capaz de ver al frente y atrás. Coatlícue está presente en el tiempo comprende el futuro y el pasado. El collar de calaveras y corazones rodean todo su cuerpo, es la vida y la muerte que están presentes en ella. La tierra es su cabeza, sus pies son el cielo y son representados como garras de águila depositados en el suelo. Por debajo de los pies está el sol. Puesto que la tierra se traga al sol y lo da a luz con cada amanecer. Coatlícue es la tierra, la madre de todo y todos.

Coatlícue da a luz a todo y a todo devora. Ella es el monstruo que se tragó a todos los seres vivientes y los astros. Es el monstruo que se traga al sol cada tarde y le da luz cada mañana. Coatlícue is a rupture in our everyday world. As the Earth, she opens and swallows us, plunging us into the underworld where the soul resides, allowing us to dwell in darkness. (Anzaldúa: 1987, 46)

Coatlícue da luz a todo y todo devora. Ella es el monstruo que se tragó a todos los seres vivientes y los astros, es el monstruo que se traga al sol cada tarde y le da luz cada mañana. Coatlícue es una ruptura de nuestro mundo cotidiano Como la Tierra,

se abre y nos traga, sumergiéndonos en el inframundo donde reside el alma, permitiéndonos habitar en la oscuridad. (Anzaldúa; 2016, 96)

El nacimiento es el inicio de la vida. Coatlicue da inicio con el nacimiento a la humanidad, de ella sale el mundo, el cielo y el universo. Es la creadora y con el simple acto de dar a luz crea el conocimiento. Las ideas nacen, como lo dictó Sócrates, de la experiencia del estar vivo. “*Coatlicue* is one of the powerful images, or “archetypes”, that in habits, or passes through, my psyche. (...) *Coatlicue* is the mountain, the Earth Mother who conceived all celestial beings out of her cavernous wombs. Goddess of birth and death, *Coatlicue* gives and takes away life; she is the incarnation of cosmic processes.”¹⁹ (*et al*, 46) Aquí tenemos que el nacimiento del pensamiento discurre en la escritura y poesía de nuestra autora como un torbellino de sentimientos, saberes y creencias que la arrastran a poner en letra lo que es ella, como chicana que habita una diáspora, atrapada en un mundo patriarcal, conquistador y autoritario. Ella no tiene más que su pensamiento que pone en práctica y lo comparte a quien este dispuesto a escuchar.

Esta concepción del mundo *mexica* es intrigante e incógnito, nos ha sido arrebatado, este conocimiento de nuestras mentes se va perdiendo cada vez más, pero sigue ahí mirándonos con ojos de serpiente, con su cuerpo tallado en piedra ¿cómo se entendía el mundo, el cielo y la tierra? Monstruosa a quien la ve y magnífica al mismo tiempo. La falda que viste es la representación de una serpiente que entre sale en el horizonte, formando las montañas y las sierras. Nuestra tierra es curvosa, desigual, verde y llena de vida. Coatlicue es la serpiente que crea los

¹⁹ *Coatlicue* es una de las imágenes poderosas, o “arquetipos”, que habita mi psique o discurre por ella. (...) *Coatlicue* es la montaña, la Madre Tierra que concibió a todos los seres celestiales en su cavernoso útero. Diosa del nacimiento y de la muerte, *Coatlicue* da la vida y la quita, es la encarnación de los procesos cósmicos. (Anzaldúa; 2016, 96)

cerros verdes que hacen curvo al horizonte, los ríos que nos proporcionan agua, es día y noche. Madre de la tierra y del cielo celeste. Nuestra Madrecita Tierra, Tonatzin. Es la mujer que dio la vida, la sustenta y la mantiene a pesar de ser socavada por la mirada masculina.

4.3 Quiebres

La complejidad del ser diaspórico es un continuo ir y venir entre los pensamientos y la realidad que se está viviendo. Para quien lo vive lo hace sin hacer referencia a lo que dio inicio a su complejidad mental. Para Gloria Anzaldúa es el resultado del pasado que se conjuga en el presente creándola a ella desde una nueva identidad. La mestiza es quién vive en esta posición errante que transforma su actuar y su corporalidad de frente a su interlocutor (o juez), que la ve entre la duda y la expectación.

Hacer referencia a dos secciones cruciales en su obra son necesarias para hacer un retrato de lo que es y significa ser mestiza para comprender a esta autora como sujeto diaspórico. La primera es un fragmento que se encuentra al inicio de su capítulo “07 La consciencia mestiza / Hacia una nueva consciencia” de su libro *Borderlands/ La frontera. La nueva mestiza* y a su poema *To live the borderlands means you*. Así podemos encontrar que en el primer fragmento de *To live in the borderland means you* Anzaldúa explica muy bien este devenir:

*are neither hispana india negra española
ni gabacha, eres mestiza, mulata, half-breed*

caught in the crossfire between camps
while carrying all five races on your back
not knowing which side to turn to, run from;²⁰

No podemos reconocer a las identidades que nos hicieron, somos sólo el resultado de un complejo pasado que se contrapone en nuestros pensamientos mientras que se sobrevive entre las fronteras de la propia identidad. Aprendemos a sujetarnos a la cultura hegemónica que se empodera como la única que debe reconocer la vida de los otros. No se puede escoger en qué cultura se va a pertenecer, nacemos ya en ella y es difícil desdeñarla. En cambio se puede huir de la raza, es más fácil esconderse si la raza no se muestra en el color de piel o en el cuerpo. En cambio si esta sale desde la raíz de tu piel, se puede optar por la asimilación, por la blanquitud y cambiar en todo lo posible quien eres para lograr pertenecer a la hegemonía y lograr la aceptación que las mayorías le dan con resentimiento a las minorías sociales.

Anzaldúa hace mención de la tercera raíz, la afrodescendiente, del mestizaje entre indígenas, blancos y negros como también menciona la dificultad de cargar con todas estas razas “a tu espalda” ignorándolas. Las cuales están presentes en la gastronomía, la música, la corporalidad, el cabello, la piel, la cultura.

Este fragmento describe como funciona y qué es la mentalidad diaspórica, puesto que se trata de la ambivalencia en la que se interpreta a sí misma de dos maneras distintas. Es la coexistencia de dos concepciones o sentimientos opuestos.

²⁰ “no eres hispana india negra española / ni gabacha, eres mestiza, mulata, media casta / atrapada en el fuego cruzado entre los bandos / mientras cargas las cinco razas a tu espalda / sin saber huir a qué lado volverte, de cuál huir;” La traducción completa esta en el libro *Borderlands/ La frontera. La nueva mestiza*, Capitan Swing, España, 134, 2016.

Anzaldúa continua con esta problemática de su propia identidad en fragmentos y renglones a lo largo de su obra.

Because I, a *mestiza*,
continually walk out of one culture
and into another
because I am in all cultures at the same time,
alma entre dos mundos, tres, cuatro,
me zumba la cabeza con lo contradictorio.
Estoy norteadada por todas las voces que me hablan
*simultáneamente*²¹ (Anzaldúa: 1999, 99)

Las voces que le hablan son las herencias que carga en ella y que menciona en este poema. Es más explícita en cuanto a las distintas razas que han creado a la Nueva Mestiza: india, hispana, negra, española, gabacha, mulata, puesto que se trata de una media raza, una media casta. En tan sólo unas líneas logra representar y exponer las luchas, las invisibilidades y la permanencia en el mundo de un conjunto de situaciones históricas que han creado a una nueva mujer de la frontera que debe sobrevivir a este mundo y que no puede existir sin tener presente la historia colonial.

Ella salta de una cultura a otra todo el tiempo, como mestiza ha aprendido a caminar y mezclarse, “*alma entre dos mundos, tres, cuatro, / me zumba la cabeza con lo contradictorio*” y desde sus mundos sabe que no puede ser aceptada por los

²¹ “Porque yo una mestiza, / salgo continuamente de una cultura / para entrar en otra / como estoy en todas las culturas a la vez, / *alma entre dos mundos, tres, cuatro, / me zumba la cabeza con lo contradictorio. / Estoy norteadada por todas las voces que me hablan simultáneamente.*”

demás porque no forma parte del nosotros porque ella en su piel, en su cuerpo y en su memoria sabe que “are neither *hispana india negra española / ni gabacha, eres mestiza, mulata, half-breed.*” Y todas estas razas que acumula en su interior son las voces que le hablan, que pretenden salir a toda costa. “*Estoy norteada por todas las voces que me hablan/ simultaneamente*”. En un mundo que las ataca constantemente, ella comprende que no puede seguir huyendo de la realidad “while carrying all five races on your back/ not knowing which side to turn to, run from;” Se crea en sí misma como un sujeto diaspórico consiente de su situación en el mundo y lo único que le queda es escribir en el idioma del opresor para que la vean, la reconozcan y empiecen a aceptarla desde su diferencia. Para que acepten a todas aquellas mujeres que viven en las fronteras sin saber a dónde pertenecen.

The ambivalence from the clash of voices results in mental and emotional states of perplexity. Internal strife results in insecurity and indecisiveness. The *mestiza*'s dual or multiple personality is plagued by psychic restlessness. (Anzaldúa: 1987, 78)

La ambivalencia por el choque de voces da lugar a estados mentales y emocionales de perplejidad. La lucha interior genera inseguridad e indecisión. La personalidad dual o múltiple de la *mestiza* está acosada por el desasosiego. (Anzaldúa: 2016, 134)

Su escritura muestra y exhibe las reflexiones sobre su propia corporalidad, sus enfermedades, su sexualidad diferente como lesbiana gritan a través de un lenguaje salvaje que se resiste a ser domado. Es el puente que une a todas esas

voces de sus antepasados que le hablan desde las razas más marginadas de la historia. Aquellas que durante años han sido invisibilizadas y olvidadas.

To live in the Borderlands means knowing
that the *india* in you, betrayed for 500 years,
is no longer speaking to you,
the *mexicanas* call you *rajetas*, that denying the Anglo inside you
is as bad as having denied the Indian or Black;²²

La asimilación de la que es obligada a ser parte, negando su pasado y presente, es también la que le obliga a pensar desde otra lengua distinta, ajena a su forma de comprender el mundo la utiliza para recrear un nuevo idioma, por ello la mestiza de la frontera hace y recrea su propia lengua.

Las intersecciones de las lenguas, los idiomas, las formas de hablar, las expresiones para comprender el mundo también son una muestra de las rebeldías que las poblaciones marginadas padecen, lo que provoca en ellos el odio al mundo que los excluye. "I remember being caught speaking Spanish at recess—that was good for three licks on the knuckles with a sharp ruler. I remember being sent to the comer of the classroom for «talking back» to the Anglo teacher when all I was trying to do was tell her how to pronounce my name. If you want to be American, speak «American». If you don't like it, go back to Mexico where you belong." (Anzaldúa: 1987: 53) Para dejar de lado un idioma que se menosprecia, lo más factible es atacarlo en la infancia con castigos ejercidos en las escuelas, colegios y centros de entrenamiento para que el idioma predominante sea el único presente en la mente

²² "Vivir en las *Borderlands* significa saber / que la *india* en ti, traicionada por 500 años, / ya no te habla, / que las *mexicanas* te llaman *rajetas*, / que negar lo anglo en tu interior / es tan malo como haber negado lo indio o lo negro;" (Anzaldúa: 2016, 261)

de las poblaciones colonizadas. Dejar de pensar en un idioma es dejar morir la forma en que entienden y comprenden al mundo.

Ante estas herramientas de erradicación del conocimiento lo que queda es persistir y sobrevivir. Así como ha surgido una nueva identidad con el proceso histórico que compartimos, las identidades que se han formado desde las fronteras también tienen sus propias lenguas que nacen y viven a partir del devenir.

But Chicano Spanish is a border tongue which developed naturally. Change, *evolución, enriquecimiento de palabras nuevas por invención o adopción* have created variants of Chicano Spanish, *un nuevo lenguaje. Un lenguaje que corresponde a un modo de vivir.* Chicano Spanish is not incorrect, it is a Living language. (Anzaldúa: 1987, 55)

Pero el español Chicano es un idioma fronterizo que se desarrolló de manera natural. Cambio, *evolución, enriquecimiento de palabras nuevas por invención o adopción* han generado variantes del español chicano, *un nuevo lenguaje. Un lenguaje que corresponde a un modo de vivir.* El español chicano no es incorrecto, es una lengua viva. (Anzaldúa; 2016, 105)

Estos nuevos idiomas o lenguas son utilizados como puente para entrar de un estado a otro de la conciencia diaspórica. "I may switch back and forth from English to Spanish in the same sentence or in the same word."²³ Se puede saltar del *spanGLISH*, al tex-mex y de ahí al español tejano para pronunciar correctamente el inglés académico de la Universidad. Anzaldúa las reconoce como "My «home» tongues are the languages I speak..."²⁴ (Anzaldúa: 1987, 56) y su práctica varia

²³ Puedo saltar del inglés al español en la misma frase o hasta en la misma palabra. (Anzaldúa; 2016, 107)

²⁴ Mis lenguas "comunes" son los idiomas que hablo... (Anzaldúa; 2016, 106)

frente a su o sus interlocutores: familiares, amigos, conocidos, colegas del trabajo o lectores.

Reforzar la identidad chicana con la vida cotidiana es primordial ante una sociedad que los rechaza y los margina desde las aulas de los colegios hasta en las calles de las ciudades, esperando que rectifiquen su acento para adecuarse a la realidad de la mayoría.

“I want you to speak English. *Pa' hallar buen trabajo tienes que saber hablar el inglés bien. Qué vale toda tu educación si todavía hablas inglés con un «accent»*”, my mother would say, mortified that I spoke English like a Mexican. At Pan American University, I, and all Chicano students were required to take two speech classes. Their purpose: to get rid of our accents. (Anzaldúa: 1987, 54)

Quiero que hables inglés. *Pa' hallar buen trabajo tienes que saber hablar el inglés bien. Qué vale toda tu educación si todavía hablas inglés con un «accent»*”, me decía mi madre, avergonzada porque yo hablaba English como una *Mexican*. En la Universidad Pan American, a mí, y a todos los estudiantes chicanos, se nos exigía que tomáramos dos clases de inglés hablado. Su función: acabar con nuestro *accent*. (Anzaldúa; 2016, 104)

Ante esta desaparición de su identidad a través de sus lenguas de origen, Anzaldúa hace un análisis crítico sobre la resistencia de un pueblo que utiliza las palabras de ambos idiomas para completar la identidad de los chicanos y de la Nueva Mestiza. “Chicano Spanish sprang out of the Chicanos need to identify ourselves as a distinct people. We needed a language with which we could communicate with ourselves a secret language. For some of us, language is a

homeland (...) And because we are a complex, heterogeneous people, we speak many languages.”²⁵ (Anzaldúa: 1987, 55) Revalorizar los modismos o resaltar un idioma híbrido frente a las Universidades y frente a los lectores es un objetivo que Anzaldúa logra al interponer la importancia de hablar de un feminismo disidente desde su propia manera de expresarse.

Hay que recordar que al interior de las culturas que forman parte de una diáspora nos encontramos con la identidad híbrida del sujeto diaspórico. Es decir, tal identidad se conforma de una apropiación cultural compuesta de dos o más culturas y que se crea a partir de una fusión conjugada en un solo individuo sin olvidar que forma parte de una diáspora. Es decir, es integrante de un colectivo cultural.

El idioma también es un refuerzo social y mental ante el discurso masculino que logra invisibilizar nuestro ser femenino al adiestrarnos al hablar de “nosotros” cuando somos mujeres quienes hablamos entre sí. “Chicanas use *nosotros* whether we're male or female”²⁶ es un caso que también se recrea en México. Difícilmente hablamos de nosotras. Nos hemos perdido en las distinciones de género cuando nos han enseñado que los sustantivos masculinos son empleados en los contextos que se designan para hablar de la especie sin distinción del sexo pero es aquí, en el castellano mexicano, que nos han robado nuestra capacidad de pensarnos desde el “nosotras”. “Even our own people, other Spanish speakers *nos quieren poner candados en la boca*. They would hold us back with their bag of *reglas de academia*.”²⁷ (Anzaldúa: 1987, 54)

²⁵ El español chicano surgió de la necesidad de los Chicanos de identificarse a sí mismos como un grupo distinto separado. Necesitábamos una lengua con la que pudiéramos comunicarnos con nosotros mismos, un idioma secreto. Para algunos de nosotros, la lengua es una patria (...) Y como somos un grupo complejo y heterogéneo, hablamos muchas lenguas. (Anzaldúa; 2016, 106)

²⁶ Las Chicanas usan *nosotros* tanto si somos hombres como si somos mujeres. (Anzaldúa; 2016, 104)

²⁷ Incluso nuestra propia gente, otros hablantes de español *nos quieren poner candados en la boca*. Nos quieren reprimir con su bolsa de *reglas de academia*. (Anzaldúa; 2016, 105)

Para entender el proceso de la Nueva Mestiza y del Chicano, como lengua, se tendría que comprender como a un nacimiento. Un parto en donde se ubica a la mujer desde la realidad y en la función que tiene que ejercer en la sociedad. El nacimiento surge de nuevo como un proceso necesario en el que las mujeres analizan, deconstruyen y reconceptualizan sus conocimientos, experiencias y vidas para tener la posibilidad de cambiarla. Lo que logró Anzaldúa en la poesía y el ensayo, es un comienzo que logra colocarla en el proceso del sujeto diaspórico consciente. La chicana que no encaja en la sociedad *angla* por ser diferente. Ella se aleja de su familia huyendo de la tradición machista para reconocerse desde su preferencia sexual distinta y rebelde. El análisis que hace de su tradición cultural, del papel de la mujer, de la madre, de las diosas *mexicas* y de la lengua salvaje es un panorama en el que se expande la diáspora y transgrede las fronteras de lo que se pretende establecer como límite inquebrantable e inamovible.

Por lo que, al recordar que ante la pregunta “¿quién soy?” Arendt siempre contestaba: “una judía”, encontramos que Anzaldúa, no sólo se hizo la misma pregunta, sino que ahonda más en la cuestión del saberse distinta. La pregunta no es hecha hacia sí misma, es la pregunta que la mayoría le hace a la otra, a las minorías. “*Si le preguntas a mi mamá, «¿Quién eres?» te dirá, «Soy mexicana». My brothers and sister say the same. I sometimes will answer «soy mexicana» and at others will say «soy Chicana» o «soy tejana». But I identified as «Raza» before I ever identified as «mexicana» or «Chicana».*”²⁸ (Anzaldúa, 1987, 62) La lucha de la mujer mestiza, radica en la conciencia de identificarse, antes que nada, con una

²⁸ *Si le preguntas a mi mamá: «¿quién eres?», te dirá: «Soy mexicana». Mis hermanos y hermanas dirán lo mismo. Yo a veces contesto «Soy mexicana», y otras digo «Soy chicana» o «Soy tejana». Pero yo me identifiqué con «Raza» bastante antes de identificarme como «mexicana» o como «chicana». (Anzaldúa: 2016, 115)*

raza y no con un pueblo o persona. Puesto que, al preguntarse de ¿dónde vengo?, se pregunta por la conformación de lo dado, de la fatalidad que el destino les tiene preparado al nacer con la diferencia en la piel.

“We say *nosotros los mexicanos* (by *mexicanos* we do not mean citizens of Mexico; we do not mean a national identity, but a racial one)”²⁹. (Anzaldúa; 1987, 115) Una identidad racial que les proporciona una estabilidad emocional frente a los mundos que se comprimen en los cuerpos y en la realidad pero al mismo tiempo, al hacer referencia al concepto de “raza”, reduce a los cuerpos a lo que les ha sido dado en el nacimiento. Lo que la sociedad en las que se insertan les condicionan a ser. La reducción a lo dado es una deshumanización que frente a los ejercicios de poder de las culturas que controlan a las minorías, son utilizadas en los estados de excepción en donde grupos, pueblos o colectivos van perdiendo la libertad y sobre todo sus derechos, su humanidad.

Se trata de la identidad chicana que se vio rajada por una frontera geopolítica, que ha hecho que los chicanos vivan en los límites del ser paria. El análisis que hace la autora sobre su propia realidad, su identidad como chicana y sobre todo, identificarla como parte de una diáspora, es esencial para hacer una relación con la paria consciente de Arendt y recrear una convergencia hacia el sujeto diaspórico. Anzaldúa es un sujeto consciente que, a través de su poesía, logró ser escuchada y obtener un lugar en el mundo desde la diferencia así como desde la exclusión. Nuestro trabajo ahora es reconocerla, no como paria, sino como mujer diaspórica. Porque el ser diferente le abrió un conocimiento que adquirió desde las narrativas de vida, la historia oral de su pueblo que confluyen en su ser

²⁹ Decimos *nosotros los mexicanos* (al decir *mexicanos*, no queremos decir ciudadanos de México, no nos referimos a una identidad nacional, sino a una identidad racial). (Anzaldúa: 2016, 115)

lesbiana y chicana identificándose como mestiza desde su cuerpo. Anzaldúa es el puente inconmensurable que une mundos distintos en una sola persona.

Habitar las diásporas abre un sin fin de dilemas y problemas que sólo el sujeto diaspórico es capaz de entender y resolver. Habitar varios mundos, ser una identidad híbrida y luchar contra la exclusión social es el día a día de estas personas, de estas mujeres. Es por eso, que Anzaldúa a través de su narrativa poética que crea desde el ensayo apelando a los relatos de vida, nos muestra lo que significa para una chicana ser la frontera. Así que tratar a la misma Anzaldúa como ejemplo de lo que Arendt entendió como paria consciente y que nosotras resignificamos como mujer diaspórica, es fundamental en toda investigación que se haga al respecto.

5. Conclusiones

A lo largo de esta investigación hemos hecho un recorrido desde el concepto de mundo y nacimiento que se encuentra en la filosofía de Hanna Arendt hasta la reconstrucción de Diáspora como medio por el que fluye esta reflexión. Se hizo una reivindicación sobre la obra, teoría y figura de Arendt como una mujer que innovó la forma en que se analiza un hecho histórico y que revolucionó la concepción hacia nosotros mismos.

En el primer capítulo hay una recapitulación de lo que se entiende por *Mundo*. Una concepción que se ha formado en la cultura Occidental y que se enmarca a través de la colonización con el que se difunde y se reconceptualizan las ideas de las culturas que se definen como diferentes. Lo que se ha buscado es analizar la posibilidad de encontrar otras formas distintas de ver al mundo o las distintas formas de comprender a los mundos.

Mientras que el destino es el hilo conductor que nos dirige por la telarañas de las relaciones humanas que condicionan la existencia en cada una de nosotras que nacemos en el mundo, ya sea dentro o fuera de él. Cuando se habla de lo dado, se trata de las contingencias que se le otorgan al recién nacido, determinando de esa manera que su vida sea experimentada bajo los términos que le son impuestos por la sociedad en la que nace. Aún así, se puede sortear al destino, tenemos esa capacidad desde el nacimiento por medio de la acción, que es la facultad de iniciar algo nuevo, de darle un nuevo comienzo al mundo en cada nacimiento. Nacemos en el mundo o para el mundo justamente con la capacidad de comenzar algo nuevo. Cuando se es consciente de nuestro papel en la sociedad podemos cambiar esa

realidad por medio de la acción misma. Esta conciencia se crea a partir del “odio al mundo” que existe en los pueblos parias, los excluidos. Este tipo de fraternidad crea un sujeto político nuevo que es capaz de cambiar la trama de relaciones humanas a partir de cuidar al mundo, al otro y a sí mismo. Para Arendt este tipo de sujeto político es al que llamó *paria consciente*.

En el segundo capítulo hay una reflexión acerca del papel que juega este paria a lo largo de la historia de la exclusión y de los acontecimientos actuales de las minorías y sus luchas para la resignificación social. Por lo que se hace una reconstrucción sobre dicha categoría que resulta revelador a lo largo de su uso práctico. A través de Eleni Varikas, se hace un análisis crítico sobre este personaje tan contradictorio y único que logra ser provocativo para los estudios históricos acerca de las minorías que han sido doblemente victimizadas al usar este término como discriminatorio excluyendolos del mundo a partir de la teoría académica y literaria. Al terminar este capítulo se llegó a la conclusión que perpetuar este término es contradictorio con los estudios diaspóricos y por ello, se resignifica al paria consciente al verlo como sujeto diaspórico consciente. Para no demeritar la obra y análisis de Arendt pero para darle un concepto más adecuado a su inclusión.

El tercer capítulo es una deconstrucción del concepto de diáspora. Se hace al inicio del capítulo una reconfiguración del papel de las mujeres en las migraciones como sujetas partícipes de la economía global para visibilizarlas en la importancia que representan en el sistema capitalista para después visualizar a ciertas mujeres con una diáspora determinada. Al hablar de diáspora se está frente a un concepto inmanente que se mueve y que está en constante cambio. Se trata de analizar por ello, las posibilidades que puedan surgir de esta relación diáspora-mestizaje en la sociedad contemporánea desde el nacimiento, la tierra y el recuerdo vinculado a la

mirada femenina. La hibridez cultural es fundamental en toda diáspora por lo que se han identificado seis factores importantes para saber que se habla de una diáspora concreta. Puesto que no todo movimiento migratorio forma parte de una diáspora. Es importante recalcar que esta nueva rama de estudio debe ser precisa para no alterar la efímera concepción que se tiene de la diáspora y su contexto histórico o actual.

Y por último, el cuarto capítulo es un análisis deconstructivo del pensamiento y obra de Gloria Anzaldúa como medio para visualizar a la diáspora chicana desde la visión autorreflexiva de la propia Anzaldúa. Se trata un trabajo que logra determinar los seis puntos claves para describir al pueblo chicano como sujeto diaspórico en una diáspora específica que ha sido creada por medio de la historia compartida, el choque cultural, la lengua y el recuerdo de un hogar perdido. Este complejo pensamiento poético logra a su vez, recapitular a la investigación en sí misma ligando las categorías de mundo, nacimiento, destino, paria, sujeto diaspórico conciente y diáspora. Anzaldúa logra, por sí misma, entregarnos un texto y poemas que logran vincular su identidad como mestiza frente a las luchas sociales en EE.UU., que buscan su reconocimiento social a través de la diferencia por medio del arte y la literatura desde un feminismo tercermundista o de color.

Tras el análisis expuesto, podemos deducir que la diáspora —en el estudio y comprensión que tenemos sobre ella— es un estudio acerca de las identidades que le pertenecen. Se trata así, de una oportunidad para concebir que el sujeto diaspórico es un tema que complementa a la filosofía, en cuanto que ayuda a la comprensión del mundo que habitamos. Es importante de igual manera, concebir las diversas formas de existir respetando las diferencias, para crear sociedades más plurales, en cuanto a riqueza cultural se refiere. Ubicar las maneras de marginación

y los instrumentos que hemos heredado de la cultura colonial tanto en América como en los demás continentes que comparten una historia similar a la nuestra, es importante para ir develando las palabras opresoras que seguimos utilizando y reconocer la realidad que compartimos para seguir creando otros mundos posibles. Nuestro deber ahora es cuidar al mundo para los que aún no nacen. Es por ello, que la importancia de este estudio es reconocer que aún le debemos demasiado a la humanidad. Es decir, lo que cómo sociedades hegemónicas le debemos a los otros. Es primordial deconstruirnos para reconocer las carencias de los demás y por eso, está práctica es una forma ética de empezar a subsanar las deficiencias que hemos arrastrado por tanto tiempo.

Hablar de sujetos diaspóricos y no de parias, entender el Mundo como el lugar de exclusión y reconocimiento, visualizar a la mujer que habita una diáspora y las maneras distintas que tiene de expresar la racialización corporal a la que es sometida cotidianamente, son algunas líneas que se abren a partir de la presente Tesis para ir abordando las distintas formas que existen de acercarse a la diáspora en sí.

Ha sido una reflexión ardua que ha durado varios años y que ha salido de las reflexiones y análisis que surgieron como parte del programa de Doctorado en Filosofía de la Universidad de Guanajuato que se dio entre compañeros, profesores y amigas. Lo anterior ha logrado la posible consumación de este análisis. Este trabajo representa un esfuerzo en conjunto para la comprensión del tema y que ha llevado a resaltar la importancia que existe en México y en Nuestra América, para describir las consecuencias de nuestro pasado colonial y que ahora persiste en un presente neoliberal que sigue representando el despojo de la tierra, el desarraigo de las identidades, la explotación de la mano de obra y la resistencia de la memoria

que fundamenta a los pueblos originarios que existen a lo largo y ancho del Continente.

Estas reflexiones son el sustento que se emana de una serie de pensamientos críticos acerca de lo que significa ser latinoamericana, mexicana, afrodescendiente, chicana, indígena, mestiza, mujer. Así cómo de nacer pobre, ser racializada y marginada, hasta el punto de llegar a odiar quien eres. Saber el funcionamiento de estas herramientas de opresión al interior de las sociedades occidentales es primordial para develar que son utilizadas como control y represión dirigidas a las diferencias culturales, corporales e identitarias. Este control conlleva al dolor colonial que se arraiga en el cuerpo.

Estas reflexiones han llegado a conclusiones muy interesantes acerca de las cuerpos, lo qué significa ser mujer y las interacciones que se suscitan a partir de estos juegos de poder en las relaciones que fundamentan nuestra vida social. Hablar de gordofobia, menstruación, vergüenzas encarnadas, cabellos afros y rizados, pigmentocracia, nacimiento, amor, género y preferencias sexuales son el inicio de una amalgama de temas que hoy en día son fundamentales para resignificar al cuerpo y la forma en que lo concebimos. Porque al final somos cuerpo y sólo tenemos uno.

Aprender a identificar estas categorías es el inicio de un cambio lento y paulatino que le debemos a las próximas generaciones para ir develando los conceptos coloniales que a través del adiestramiento social y del lenguaje que se da en colegios y escuelas, hemos aprendido a utilizarlos para marginar al otro.

Lo anterior es referencia a un cúmulo de lecturas, reflexiones y cuestionamientos que dieron lugar a estudiar a la diáspora, como parte de este complejo criterio de entender a la mujer encarnada a través de su diferencia y

reflexionar acerca de las migraciones que han creado nuevas identidades híbridas, múltiples y únicas. Este acontecimiento responde a un contexto determinado que ha logrado que una persona pueda adaptarse rápidamente de un momento a otro dependiendo del ambiente al que este sometido. Se trata de un performance por el que navega el sujeto diaspórico: sabe controlar la situación a la que está expuesto para pasar desapercibido por la mirada ajena del *nosotros*, que lo miramos como el otro, el extraño. Esta adaptación es un camuflaje que utiliza desde la exclusión en la que vive, la utiliza a su favor y en ocasiones logra evadir el peligro al que se encuentra por parte del aparato represivo del Estado. Por tal motivo, la diáspora es entendida no sólo como un medio en el que se habita para no perder la identidad, sino que se trata del *lugar* en el que se puede resignificar el pasado cultural para conjugarse con la cultura hegemónica resultando la hibridez como medio de existir en el presente.

Estas diásporas, reflejan una realidad cambiante y necesaria que muchas veces se le escapa a la filosofía, porque los cambios siempre son más rápidos que los análisis y más si se trata de un concepto difícil de reconocer porque su naturaleza es metafórica, ya que cambia constantemente y por tratarse de una categoría poco estudiada, se le toma en aspectos generales y pocas veces se adentra a sus particularidades únicas y complejas.

Este trabajo ve el panorama completo para ubicarse en una diáspora particular, la chicana y que a partir de las experiencias de una mujer que logró reflexionar acerca de su realidad para expresarlo en un auto análisis que conjuga el texto académico y el poético; Gloria Anzaldúa ha sido aceptada por el medio Académico y así ha logrado ser reconocida en el mundo, haciéndose un lugar desde su diferencia. Estos aportes que salen de esta investigación abren un panorama

amplio que invita a toda persona que se interese por las diferencias, los estudios decoloniales y las migraciones para explorar este nuevo panorama que propone una visión distinta de analizar estas identidades.

Así mismo, se puede concluir que los conceptos abordados son amplios y diversos pero que se conjugan cuando se ponen en disposición de la temática migratoria vista desde la filosofía, comprendiendo que la interdisciplina entre ramas de las ciencias y las humanidades son fundamentales para tener un contexto más amplio de la realidad que se está observando.

Dicho lo anterior, se puede entender que los capítulos abordados dan una visión amplia del tema, como es el caso del primer capítulo en el que se expuso la importancia de comprender el Mundo y la exclusión, vista desde la concepción de Hannah Arendt, Fina Birulés y Seyla Benhabib. Aquí se ha abordado la problemática de nacer fuera del mundo y cómo se relaciona con la situación de la mujer para saber si se puede aplicar a la mujer de inicios del siglo XXI. Por supuesto, que no se trata de hacer una comparación general de dicha situación, sino de comparar las posiciones sobre la mujer judía en la Segunda Guerra Mundial con la mujer migrante que habita una diáspora en específico para dilucidar las formas en que es marginada por ser parte de ella. Esta diáspora estaba encaminada a la chicana y a la mujer que la habita pero aún faltaba mucho camino por recorrer antes de dar por concluida la hipótesis que se presentó al inicio acerca de la identidad corporal y cultural desde la diáspora. Sobre todo, de cómo el migrante es un paria que se enfrenta a la libertad, la cual está condicionada por la ideología hegemónica que conlleva a la discriminación de las minorías —desde la clase, la raza, la religión, el género, la orientación sexual, la nacionalidad o la cultura de la que se proviene

aunado al estatus migratorio— que están al interior de las sociedades que no son reconocidas como multiculturales.

Por lo que, se puede concluir que la exclusión es una herramienta de marginación ante las minorías y que el destino se conjuga en las mujeres que nacen bajo ciertas circunstancias que llegan a definir el papel social que tendrán que vivir. Pueden llegar a ser conciente de ello y cambiar su realidad a través del pensamiento crítico lo que daría como resultado que logren sortear al destino y poner en entredicho aquello que les ha sido dado desde el nacimiento.

Una categoría fundamental en Arendt fue *Paria*, hizo un análisis a lo largo de sus textos para definir cómo *paria* funcionaba en las sociedades para despojar a ciertas personas, grupos o pueblos de su humanidad. Este concepto sigue vivo y aún es utilizado para oprimir a las personas por su cuerpo, su religión, su situación migratoria, su orientación sexual entre otros. Esta categoría es un arma de doble filo, para Arendt y sus contemporáneos fue una categoría muy importante para poder comprender la realidad que vivieron pero hoy en día es nuestro deber dejar de utilizarla para que pierda su sentido como herramienta colonial y racista. Por ello, el siguiente paso a seguir fue analizar el concepto de paria, siguiendo el hilo de las mismos textos de Arendt, para corroborar su importancia en la misma investigación y continuar con el análisis de las diásporas y la mujer.

Como se expuso en el capítulo de paria, este concepto es amplio y enriquece las exclusiones que se han vivido a lo largo de la historia, sobre todo de la esclavitud o las conquistas que han logrado colonizar otras culturas y lenguas, extinguiendo poco a poco a estas últimas para lograr despojar a las culturas de su historia y de sus mundos. El conocimiento que una vez tuvieron para entender su realidad muchas veces ha desaparecido por estas colonizaciones del lenguaje. Se

han perdido conceptos y se han remplazado por otros de las nuevas lenguas que han conquistado sus saberes. Para marginar a los otros el concepto de paria fue y es utilizado para seguir discriminando a las minorías, grupos, etnias o personas que no se adecuan a las canones de la sociedad hegemónica a la que pertenecen.

Ante este estudio profundo que se baso en los textos de Arendt así como de Eleni Varikas, se ha concluido que paria no puede ser una categoría que complemente a la diáspora justamente por su utilidad para segregar a los otros. Por este motivo la investigación se vio afectada por la hipótesis principal que sustentaba al paria consciente como el personaje principal para ver a las mujeres migrantes y sus resistencias como el eje a seguir para el análisis de los textos y poemas de Gloria Anzaldúa. Puesto que, esta autora se asemeja a la categoría arendtiana del paria consciente, pero hacerla ver como tal significaba continuar avalando los conceptos peyorativos de la exclusión utilizada por el sistema hegemónico de las sociedades que habitamos. Al reflexionar el libro de Avtar Brah *Cartografías de la Diáspora* logramos identificar que tal concepto era obsoleto y en sí mismo, era una herramienta más de exclusión del otro en el mundo. Por ese motivo se decidió dejar de lado este concepto para apostar por uno nuevo, *sujeto diaspórico*.

Con este nuevo término hemos logrado abrir una brecha importante en la misma investigación. Ya que, al hablar de sujeto diaspórico resignificamos las identidades complejas y únicas que están surgiendo como parte de las sociedades que son afectadas por las migraciones y la conjugación de distintas culturas que llegan a habitar las grandes urbes desarrolladas del planeta. Aquí termina esta investigación pero se abre muchas ventanas para futuras indagaciones relacionadas a la misma y que responde a la realidad que estamos experimentando

constantemente y que nos trae nuevos retos para seguir debatiendo acerca de nuestra relación con los otros y las responsabilidades éticas que le debemos al mundo.

Bibliografía

Amparo Carretero Palacios

2018. *Migraciones y genero. La feminización de la migración transnacional*, Junta Andalucía, España.

Anzaldúa Gloria

1987. *Borderlands / Frontera. La Nueva Mestiza*, Aunt lute books, USA.

2016. *Borderlands / Frontera. La Nueva Mestiza*, Capitán Swing, España.

Arendt Hannah

1988. "La búsqueda de la felicidad", en *Sobre la revolución*, España, Alianza.

1995. "Labor, trabajo y acción. Una conferencia", en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós.

2004. (a) *La tradición oculta*, Paidós, Barcelona.

2004. (b) *Una revisión judía y otros ensayos*, Paidós, Barcelona.

2005. "Capítulo V", en *La condición humana*, Barcelona, Paidós.

2008. *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa editorial, México.

2009. *Escritos judíos*, Paidós, Barcelona.

2016. *La última entrevista y otras conversaciones*, Página Indómita, Barcelona.

Aquino Alejandra (coord.)

2013. *Desafiando fronteras; control de movilidad y experiencias migratorias en el contexto capitalista*, Fronteras Press, México.

Augé Marc

2000. *Los no lugares. Espacios de anonimato: una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona.

2015. *Los nuevos miedos*, Paidós, Barcelona.

Baca Tavira Norma (coord.)

2015. *Migración internacional, territorios y sujetos migrantes del Estado de México*, Eón, México.

Bauman Zygmunt

2001. *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Paidós, Barcelona.

Benhabib Seyla

2000. "La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt", en *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, España, Gedisa.

Brah Avtar

2004. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Traficantes de sueños, Madrid.

2011. *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*, Traficantes de sueños, Madrid.

Benhabib Seyla

2005. *Los derechos de los otros ; extranjeros, residentes y ciudadanos*, Gedisa editorial, Barcelona.

2006. *El ser y el otro en la ética contemporánea*, Gedisa editorial, Barcelona.

Brah Avtar

2011. *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*, Traficantes de sueños, Madrid.

Brubaker Roger

2005. The "diaspora" diaspora, Taylor & Francis Ltd, Ethnic and racial studies vol. 28 no. 1 January.

Calasso Roberto

1990. *Las bodas de Cadmio y Harmonía*, Círculo de Lectores-Editorial Anagrama, Barcelona.

Castillo Patricia

2013. *La ontología del primer Levinas*, Pliego Filosofía-Ugto, México.

Corona Chaparro Julia

2017. Tesis de grado: *La frontera desde el otro lado*, UAQ, México.

Derrida, Jacques

1996. *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*, Manantial, Argentina.

2003. *Carneros. El dialogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema*, Amorrortu editores, Argentina.

Fanon Frantz

2014. *Los condenados de la tierra*, FCE, México.

2009. *Piel negra, mascarar blancas*, Akal, Madrid.

García Márquez Gabriel

100 años de soledad, Ediciones Alfaguara, México.

Gargallo Francesca

2002. *Garífuna Garínagu, Caribe*, Siglo XXI Editores, México.

2010. *El feminismo y el necesario antirracismo en nuestra América*, en "Identidad y diferencia, el pasado y el presente", Vol. 2, Jaime Labastida / Violeta Aréchiga (coords), SXXI-AFM, México.

2017. *La liberación es antirracista o que se busque otro nombre*, El Grito, México, visitado el 16 de agosto de 2018,

http://www.revistaelgrito.com/html/inquisiciones/num_21/inquisiciones22.html

Gautreau Dora Eusebio

2018. *Migración y Transnacionalidad en El Caribe. La igualdad diferenciada*, UASD, Republica Dominicana.

Grinberg Rebeka y León

1996. *Migración y exilio; estudio psicoanalítico*, Biblioteca Nueva, Madrid.

Guerra Palmero María José

1999. "Hannah Arendt: una mujer irrumpe en la genealogía filosófica" en M. Eugenia Monzón e Inmaculada Perdomo (Eds.) *Discursos de las mujeres, discursos sobre las mujeres*. Instituto Canario de la Mujer. pp. 85-123.

1999. "Controversias en torno a la recepción crítico-feminista de la obra de Hannah Arendt." En Los universalismos, *Laguna, Revista de Filosofía, volumen extraordinario*, pp. 385-394.

2009. *Hannah Arendt sobre Rahel Varnhagen. A propósito de marginaciones existenciales*, Boletín Millares Carlo, núm. 28. Centro Asociado UNED. Las Palmas de Gran Canaria.

2011. *Arendt y los feminismos contemporáneos. Ontología y Política*, Daimon Revista Internacional de Filosofía, suplemento 4, pp 195-204.

2017. "Narrativas de vida y políticas de transgresión" (de Gabriela Díaz de Sabates), "Las EMigrantes: la mediación de las tecnologías en las experiencias de movilidad" (de Ana M. González Ramos) e "Inseguridad humana, migración y supervivencia. Nuevos retos para la agenda feminista trasnacional" (de María J. Guerra), en *Las Odiseas de Penélope. Feminización de las migraciones y derechos humanos*, UNAM, México.

León-Portilla Miguel

2000. *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento nahuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopohua*, FCE, México.

Lenkersdorf Carlos

2011. *Aprender a escuchar. Enseñanza maya-tojolabales*, Plaza y Valdes Editores, México.

2020. *Filosofar en clave Tojolabal*, Porrúa, México.

Lugones María

2014. "Musing: Reading the nondiasporic from within diasporas", en *Hypatia vol. 29 no 1*.

Mezzadra Sandro

2005. *Derecho de fuga; migraciones, ciudadanía y globalización*, Traficantes de sueños, Madrid.

2008. *Estudios postcoloniales; ensayos fundamentales*, Traficantes de sueños, Madrid.

Mbembe Achille

2011. *Necropolítica seguido de sobre el gobierno privado indirecto*, Melusina, España.

Negro Virginia

2014. "Cartografía de la diáspora: identidades en cuestión de Avtar Brah 2011", *Revista de Estudios Sociales No. 49*, Bogotá.

Reis Michel

2004. *Theorizing diaspora: perspective on "classical" and "contemporary" diaspora*, International Migration vol. 42. USA.

Rinderle Susana

2005. "The mexican diaspora: a critical examination of signifiers", en *Journal of communication Inquiry*, Sager Publications.

Rodríguez Ortiz Roxana

2013. *Alegoría de la frontera México-Estados Unidos. Análisis comparativo de dos literaturas colindantes*, Ediciones EÓN, México.

2013. *Cultura e identidad en la región fronteriza México-Estados Unidos. Inmediaciones entre la comunidad mexicoamericana y la comunidad fronteriza*, Ediciones EÓN, México.

2014. *Epistemología de la frontera. Modelos de sociedad y políticas publicas*, Ediciones EÓN, México.

Solís Patricio (coord.)

2019. *Por mi raza hablará la desigualdad. Efectos de las características étnico-raciales en la desigualdad de oportunidades en México*, Oxfam Mexico, México.

Thiong'o Ngũgĩ wa

2015. *Descolonizar la mente*, Bolsillo, Barcelona.

Valdivieso Navarro Joaquín

2018. *La Europa cosmopolita de Seyla Benhabib: Conflicto, diferencia y ciudadanía*, RCUB, No 24, Barcelona.

Varikas Eleni

2017. *Las escorias del mundo. Figuras del paria*, Colección Biblioteca-Universidad Veracruzana, México.