



UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA
FACULTAD DE LENGUAS

MAESTRÍA EN LENGUAJES E INTERCULTURALIDAD

Título de Tesis:

El rap francés: expresión de migrancia y frontera

Autora: Trad. Olga Mabel del Carmen Aguilar Sola

Directora: Prof. Emérita Zulma Palermo

Co-directora: Dra. Ana Inés Leunda

Córdoba, marzo 2019

RESUMEN

El rap francés es un género musical que surge como expresión contestataria de la marginalidad migrante de origen árabe que se instaló en Francia a mediados del siglo XX como consecuencia del colonialismo francés que, hacia fines del siglo XVIII, se instalara en el norte África. En Marsella, ciudad de inmigrantes por excelencia, concurren otras migrancias que encuentran en este género el modo de expresar sus historias y sus memorias como modo de resistencia y de supervivencia. Uno de estos casos es el de Keny Arkana cuya ascendencia argentina remite al proceso de colonialidad que vino a la sombra del cambio histórico que se produjera a partir de 1492: la modernidad. Este proceso histórico estableció nuevas "creencias" y posicionamientos, entre los cuales los conceptos de *raza* y *razón* fueron fundamentales a la hora de clasificar a la población mundial y de localizar el conocimiento validado en Europa/Occidente. Desde la frontera de la centralidad occidental, Keny Arkana logra visibilizar las memorias de todas estas migrancias y traducir el sentido de su propia memoria latinoamericana a través de una obstinada *reflexión sentipensante*. Este posicionamiento es representativo del *pensamiento fronterizo* que surge de la *diferencia colonial* de la que, tanto ella como los demás raperos, son oriundos en rechazo a una forma instaurada de pensamiento *eurocentrado*. En esta frontera de migrancias, los textos de Arkana dialogan en un fluido intercambio *transcultural* y proponen a la sociedad metropolitana un diálogo *intercultural crítico* en pos de recuperar los valores humanistas que dicha sociedad declara sostener.

A Nahuel por la pregunta.

A Keny por todas las respuestas.

AGRADECIMIENTOS

“Mientras el río corra, los montes hagan sombra y en el cielo haya estrellas, debe durar la memoria del beneficio recibido en la mente del hombre agradecido.”

Publio Virgilio

Concurren en este momento memoria y agradecimiento a todas las personas que de un modo u otro han pasado por estas páginas y de quienes he recibido la inspiración y el aliento para emprender este trabajo.

Gratificantes encuentros que en cada rincón del camino me tendieron una mano cálida y amiga. Defensores de vidas pequeñas y anónimas, llenas de solidaridad, de charlas bajo las estrellas, de caminos infinitos llenos de destinos de utopía. Guardianes de sueños chiquitos. Amigos para siempre que somos cuando nos encontramos y que nos queremos porque somos como hermanos.

Todos ellos estuvieron aquí presentes en cada pensamiento, en cada desafío. Todos me alentaron en el cansancio, me desafiaron en la duda, me abrazaron en la emoción.

Insoslayable presencia que se suma a quienes día a día estuvieron y están dándome su apoyo incondicional y su fuerza moral.

A mis queridas directoras Zulma Palermo y Ana Inés Leunda, por su calidad humana, por su conocimiento, por su profesionalismo, por su acompañamiento y paciencia en este mi derrotero de pensamientos sentidos y aprehendidos por los caminos de la investigación.

A mis amados hijos, Magalí y Felipe, por el amor que me enseñaron, por sus miradas, por su compañía cotidiana. Por ser ellos y sus luchas. Por y con quienes aprendí que no hay imposibles. Por ellos sé que la vida vale toda junta.

A la Maestría en Lenguajes e Interculturalidad, por su propuesta académica, por los profesionales que tuve -y tengo- el honor y el placer de conocer.

A la Facultad de Lenguas por la gestión llevada a cabo en la promoción desarancelada de esta carrera de posgrado.

A mis amigos y compañeros artesanos que hace mucho me enseñaron que otras formas de vida son posibles.

A todos ellos, presentes y espirituales, agradezco y dedico estas páginas que he tenido tanto agrado de transitar.

ÍNDICE GENERAL

RESUMEN.....	2
AGRADECIMIENTOS.....	4
ÍNDICE GENERAL.....	6
BITÁCORA.....	8
CAPÍTULO 1.....	13
PRIMERAS APROXIMACIONES.....	13
– Algunas consideraciones del problema a investigar	13
– La opción decolonial.....	17
– De colonialidad a sistema-mundo moderno.....	24
– Hacia un lugar alternativo de saberes: una epistemología de fronteras.....	29
CAPÍTULO 2.....	33
LOCALIZACIONES COLONIALES.....	33
– La colonización francesa en el norte de África.....	35
– Argelia un modelo de colonización y resistencia	37
– La inmigración en Marsella.....	47
– La inmigración latinoamericana en tiempos de globalización.....	52
– Del eurocentrismo al globocentrismo.....	57
CAPÍTULO 3.....	63
MIGRANCIAS LOCALIZADAS	63
– Kenya Arkana, una chica de la calle.....	65
– Kenya Arkana, contestataria.....	70
CAPÍTULO 4	77
FRONTERAS LATINOAMERICANAS.....	77

CAPÍTULO 5.....	90
PRÁCTICAS DESCOLONIZANTES.....	90
COLOFÓN.....	123
ANEXO.....	133
CANCIONES	133
– "Victoria"	133
– "Pachamama"	137
– "Cinquième soleil"	139
– "V pour vérités"	145
– "La rage"	150
BIBLIOGRAFÍA	154
– Material bibliográfico	154
– Webgrafía	163
• Entrevistas	163
• Blog	164
– Material discográfico.....	164
– Material filmográfico.....	166

BITÁCORA

En diciembre del año 2010, un sobrino suizo-argentino me acercó -vía *on line*- un video, "Victoria" de Keny Arkana, inquiriéndome acerca de la verosimilitud de la situación de marginalidad en Argentina, que en todo el texto se explicita y cuya carga semántica más "realista" se dice en el enunciado "...los niños comen de la basura". Mi respuesta inmediata fue impensadamente expuesta, admitiendo una realidad que estaba en mí naturalizada. Esta situación hubiera quedado en el plano de la anécdota si no hubiera resurgido durante el cursado de la Maestría, pues esas imágenes fueron reapareciendo insistentemente al principio fragmentaria para luego ir adquiriendo perfiles más nítidos descubriéndome aspectos de mi propia realidad. Entendí entonces que des-cubrir el mundo entramado en ese texto podía constituir el nudo de mi búsqueda en la investigación.

Revisé el video una y otra vez y advertí que su recorrido me iba llevando por caminos de la memoria que creí olvidados y en que empezaba a recuperar en retrospectiva: mi propia vivencia de la crisis del 2001, los estudios secundarios en la época del proceso y una infancia surcada por voces callejeras relatando historias que circulaban en el aire, acerca de cosas sobre las que no podía preguntar. Mi viaje en el tiempo no quedó allí. Al comenzar a indagar acerca de esta "artista marsellesa de origen argentino que hace rap", empezaron a movilizarse los fantasmas de mis propias migrancias, pero no esos que ya conocía -mi familia peruana, mi abuelo español- sino aquellos que, a fuerzas de silencios quedaron en el olvido. Por los senderos del sueño, se apareció, entonces, mi abuela limeña para decirme "no soy negra", para contarme que su hermano mayor era un poco oscuro porque estaba todo el día al sol. Descubrí entonces que había un *negro* en la familia, dato que se ocultaba celosamente y entendí que mi abuela sí era negra y mi padre también. Entonces pude rebelarme y alcanzar hoy a levantar -de la mano de Aníbal Quijano- un grito de denuncia "¡qué tal raza!"¹.

¹ El sociólogo peruano titula así un artículo suyo al que volveré repetidas veces en mi recorrido (2014)

Soy, así, hija de la violencia, de muchas violencias que trascienden el ámbito de lo estrictamente familiar o de lo contextualmente histórico. Esta herencia se acomodó en mi casa y se ocultó en mi vida. Por eso cada expresión de violencia sacude mi sensibilidad y me provoca buscar su sentido, entender su porqué ya que entenderla es un desafío personal. Por eso "Victoria", al provocar mi angustia, me trajo la necesidad de conocer más lo que me llevó a rastrear toda su producción. Al mismo tiempo, a saber más acerca de su autora, lo que recién pudo concretarse casi al final del recorrido al tomar contacto con algunas entrevistas.

Supe que Keny Arkana es un pseudónimo en el que se define una doble remisión: una heroína de su infancia llamada "Keny", denominación con la que la identificaron siempre sus compañeros de los hogares para menores por los que transitó y en donde vivió, y "Arkana" al personaje de una serie de animación (*Le parisien*, 2007). Esta serie de dibujos animados, "Les mondes engloutis" o "Espartaco y el sol bajo el mar" (en su versión en español), fue éxito durante los años '80. La serie cuenta la historia de la ciudad de Arcadia que se encuentra en problemas porque su sol artificial empieza a debilitarse. Como los arcadianos tenían prohibido recordar su pasado, los niños empiezan a investigar a escondidas y encuentran un mito que hace mención a la existencia de vida en la superficie de la Tierra. El personaje, Arkana, es una mensajera que los niños crean y cuya misión es la de conectar el mundo de las profundidades del mar (donde se encuentra Arcadia) con el mundo de la superficie de la Tierra².

Estos datos terminaron por confirmar en gran medida el sentido de mi búsqueda pues colaboraron para dar cuenta de las raíces de mi propia herida -herida colonial- ya que hizo que aparecieran los fantasmas de los ancestros que estaban ocultos, que yo misma había ocultado por mandatos de obediencia, sosiego y silencio. Tal vez por ello mi recorrido por el corpus que acá desarrollo fue muy lento, buscando desenredar la trama de una producción que, a cada paso, fue dando lugar a descubrimientos insospechados.

De esos des-cubrimientos dan cuenta las páginas que siguen en las que, simultáneamente, incursiono en el perfil de la artista y en el rap como forma de expresión cultural tal como se construye en los videos elegidos. Fue ésta la primera vez que tomé

²https://es.wikipedia.org/wiki/Espartaco_y_el_sol_bajo_el_mar. (Visto el 20/02/2019)

contacto con una expresión artística musical, pues mi conocimiento del arte se limitaba a su versión colonizada: la creación artesanal, y de la técnica ancestral por mí utilizada, el telar. De ese conocimiento “práctico” viene el saber de que el tramado es el resultado de una calculada combinación de hilos, de colores, de puntos armónicamente dispuestos para que resulte no sólo un objeto de uso sino también y, más aún, un objeto placentero al tacto, a la mirada. En mi práctica, a medida en que voy tejiendo, voy modelando su forma estableciendo un diálogo imaginario con quien vaya a usar la prenda que elaboro, con la satisfacción de sentirme creadora de algo hecho por mis manos tendido hacia otro desconocido.

Esta forma de conocer *senti-pensante* es la que hizo posible descifrar lo que entrama la producción textual de Arkana en quien reconocí también a una hija de la violencia urbana a la que padece por su condición migrante. Cada uno de los temas que ofrece es una hoja del diario de su vida; cada estrofa expresa un momento de sus días y del sentimiento de despojo en ellos desplegado surge la búsqueda de algo que trasciende su lugar y su tiempo pues lleva a indagar en ellos los rastros de nuestra historia conocida por la autora que, como hija de un argentino a comienzos del siglo XXI en Marsella, dialoga en trama intercultural con las subjetividades de otras historias cuyas características se complementan y conviven con el modelo dominante de la sociedad francesa de las grandes urbes.

En el transcurso de ese recorrido analicé los textos incluidos en cinco de sus álbumes: “La rage” y “Victoria” de *Entre ciment et belle étoile* (2006); “Pachamama” y “Cinquième soleil” de *Désobéissance* (2008); y “V pour vérités” de *L’esquisse 2* (2011). Este análisis se complementó con los video-clips –de libre circulación por internet– correspondientes a tres de ellas: “La rage”, “Victoria” y “V pour vérités”. El análisis se centró en estos textos porque dan cuenta de su posicionamiento y de su propuesta para un “bien vivir”; pero tal instancia requirió acudir a otras de sus producciones buscando dar cuenta del funcionamiento semiótico del conjunto. Este recurso se complementó con el acceso a entrevistas en las que se pone en evidencia el sentido perseguido por su producción, como una necesidad de no olvido expresada en una producción artística rebelde, osada, contestataria, que hunde sus raíces en el recuerdo de migrancias obligadas.

Estos son los rasgos que comparte con la cultura hip-hop nacida en las barriadas de New York primero y luego, con sus distintas variantes –como el rap-, en las del mundo entero. El género devenido rap se define en ese amplio contexto como una expresión artística híbrida en la que confluyen la música y la letra, la escritura y la palabra, el canto y la recitación. Sus orígenes ligados a la cultura popular afroamericana se evidencian en el ritmo, en las repeticiones y en una estética de la violencia como forma de oposición al poder. En Francia esta expresión adquiere particularidades propias que no solo están dadas por el uso de la lengua oficial sino porque los raperos están mejor "formados" que sus pares estadounidenses y por los mensajes pedagógicos o mesiánicos de sus temas (Marc Martínez ,2007). En efecto: las barriadas francesas tienen características propias en cuanto a las migrancias que allí se instalan. No se relacionan específicamente con un pasado afrodescendiente esclavo como sí ocurre en América, y muy especialmente en Estados Unidos, sino con los flujos producidos por la aventura imperialista francesa de fines de siglo XVIII, cuando ya la colonialidad y el imperialismo estaban instalados como formas de sometimiento y de poder.

Este recorrido me hizo posible comprender la violencia como parte constitutiva de ese patrón de poder que se instaló en el mundo y en la historia hace más de 500 años, tal como se entiende en el recorrido cronológico concretado por el colectivo Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad, línea de producción de conocimiento orientada a proponer una *opción de pensamiento* para hacer visible la "herida colonial" y proyectas alternativas liberadoras. Esta mirada me permitió llegar a una mejor comprensión de los discursos de resistencia y de enunciación de la violencia que resulta de la experiencia de la dominación. De allí que las categorías de *raza* y de *eurocentrismo* propuestas por Aníbal Quijano me hayan sido centrales para entender las genealogías y los estereotipos humanos y culturales que intento mostrar a lo largo de este trabajo en relación con las categorías que expongo en el capítulo 2.

Para desenredar la compleja relación de haceres, saberes y tramas que se visualizan en el texto producido, para desandar esos caminos que Keny buscó en las estrellas y Arkana en el fondo de su memoria, utilicé para el análisis del corpus señalado los criterios ofrecidos por la semiótica de la cultura gestada por Iuri Lotman (1996), ya que el corpus considerado remite a una expresión artística en la que circulan numerosos

lenguajes de distinto nivel de complejidad. Siguiendo a Arán y Barei en su lectura de Lotman, leí los textos como unidades finitas de análisis en los que circulan lenguajes y códigos heterogéneos y cuya interpretación es siempre dinámica y abierta (Arán y Barei, 2006, p. 46). En el caso particular del texto artístico, cual es el que estudio, este análisis permitió entender tanto su nivel de organización y de representación en la cultura que los genera, como la recepción e interpretación de los mismos por los miembros de la cultura del rap. De allí que la lectura analítica que realizo en los capítulos 3 a 5, busca conformar “esferas semióticas” a los efectos de una mayor interpretación de los lenguajes que circulan al interior de los textos, de modo que, tanto las letras de las canciones como los video-clips que integran el corpus, se entran lenguajes que circulan e interactúan con sistemas semióticos mayores altamente complejos. Así, en el conjunto textual lo dicho remite a la experiencia de la marginalidad que juega en diversos órdenes: por un lado, la memoria de la exclusión en las antiguas colonias francesas en el sur; por otro, el efecto de las nuevas migrancias; agregado a ello, la re-construcción de la memoria ancestral de las sociedades nuestroamericanas.

De allí que la *opción decolonial* haya sido una propuesta epistémica que permitió comprender el funcionamiento “global” de la *colonialidad del ser y del saber* que genera las diferencias cuyo efecto da lugar a las actuales marginalidades. Pero no sólo para reconocerlas y asumirlas sino para, desde allí, proponer las utopías de *re-existencia* (Albán-Achinte, 2009) que atraviesan las canciones.

Dos aclaraciones finales: La traducción del francés al castellano de los textos estudiados son producto de mi saber académico y de mi práctica profesional, lo que colaboró en el deseo de poner la mirada en los destinatarios a través de un registro lingüístico pertinente a los usos del espacio sociocultural de su producción-recepción. En cuanto al lugar de enunciación he optado por utilizar en las instancias expositivas y analíticas, la primera persona del plural incorporando así a quienes me acompañaron en el recorrido, en tanto que me fue imprescindible decirme en primera persona al narrar la personal experiencia sentipensante de la investigación y de sus resultados.

CAPÍTULO 1

PRIMERAS APROXIMACIONES

En este capítulo nos proponemos desarrollar algunos conceptos teóricos necesarios para entender las vinculaciones existentes entre una expresión popular y marginal y fronteriza -como el rap- con el contexto socio-histórico-político que lo origina y al que denuncia.

La migrancia como fenómeno que empuja/empujó a las poblaciones que han sido atravesadas por la *colonialidad* genera/generó distintos tipos de marginalidades en los diferentes centros urbanos de los países metropolitanos. En este sentido, no es extraño que jóvenes de origen migrante provenientes de distintas latitudes –norte de África, Latinoamérica- encuentren en un mismo género musical y en una lengua dominante –el francés- la forma de expresar el sentido de sus distintas memorias.

Algunas consideraciones sobre el problema a investigar

La cultura hip-hop nace en los barrios negros y latinos de Nueva York a fines de los años '60 (Brick, 2005). El origen urbano-marginal del rap permite a sus cultores el desarrollo de una visión ideológica del mundo y de una actitud crítica hacia la sociedad del momento. Si bien el rap reconoce en sus orígenes la tradición cultural afroamericana de la que extrae sus principales características: la oralidad, el canto, el ritmo y la danza, las

canciones de rap no reproducen solamente, el *grito ancestral del pueblo negro* (Marc Martínez, 2007) sino que, además, refieren a variadas problemáticas migrantes, socio-culturales y político-económicas de las sociedades actuales que son traducidas por diversos sectores marginales. El rap latino –por ejemplo- se origina en aquellas mismas barriadas neoyorquinas (Aguilar, 2015). En un primer momento los puertorriqueños que allí vivían se interesaron por el baile –al que le introdujeron algunas acrobacias (al estilo de la *capoeira* brasileña)- y por la parte estética de los grafitis. Los primeros grupos cantaban en inglés y luego, poco a poco, lo fueron haciendo en español. Actualmente, existen numerosos grupos de distintas nacionalidades que abarcan un amplio rango de niveles socio-económicos y cuyos temas remiten a sus realidades geopolíticas³, a la protesta y a la denuncia social. Este género poético y social, reconoce –también- sus raíces en la “Nueva Canción Latinoamericana”, que tuvo su máxima expresión en los años ’60 y ’70, cuando luego del triunfo de la Revolución Cubana,

[...] se buscaba crear conciencia, especialmente en la clase media y obrera, de la necesidad de un cambio radical de las estructuras socioeconómicas, presentando temas relacionados con la represión militar o la desigualdad social. Además de, fomentar un sentido de unidad latinoamericana en torno al objetivo común de ‘despertar’ y movilizarse políticamente en contra de la élite y de los intereses de las corporaciones multinacionales, en particular las norteamericanas (Aguilar, 2015).

En lo que concierne a su vertiente francesa, si bien reconoce en sus orígenes la influencia norteamericana, adopta con el tiempo características propias que no se limitan al uso del francés, sino que se identifican con la problemática propia de la marginalidad de las grandes urbes de ese país, situadas en *la banlieue*⁴ y más específicamente en las barriadas llamadas *cités*⁵. Allí crecen y se desarrollan los hijos de inmigrantes conocidos como “*jeunes*

³ El grupo puertorriqueño Calle 13 hacía referencia a la relación de su país con EEUU.

⁴ En *Les voix de la ville*, J-L Calvet (2005) explica que la palabra *banlieue* está formada por otras dos: *ban* que en un inicio significaba ley, jurisdicción, algo que había que respetar so pena de represalia y que luego devino en comunal o colectivo (por ejemplo: *moulin banal* >molino comunal); y *lieue* que significa legua. Entonces *banlieue* es literalmente el territorio de una legua de extensión en el cual se aplica la ley del señor (del dueño de la tierra). En la actualidad, la palabra *banlieue* se refiere a las localidades que rodean una gran urbe y que suelen estar asociadas con la marginalidad y la delincuencia. (<http://www.cnrtl.fr/definition/banlieue>)

También se puede encontrar un recorrido etimológico en Melliani (1999).

⁵ La *cité* en Francia es un conjunto de edificios (<http://www.cnrtl.fr/definition/cité>) de construcción rápida y precaria, que tuvo -en el origen- como objetivo el de hacer desaparecer los asentamientos urbanos

*issus des migrations*⁶ (Billiez, 1998). Este concepto refiere a los hijos de aquellos que provienen de las ex colonias francesas del norte de África y que están tensionados por la cultura heredada de sus padres –árabe en su mayoría- y por la de la sociedad francesa a la que pertenecen como ciudadanos pero de la cual están marginados por su *pertenencia racial* y por la adversidad económica. Estos jóvenes no son reconocidos socialmente como franceses “auténticos”, carecen de las referencias culturales de sus padres, son víctimas de la desocupación y sobre ellos se instala el discurso *de que los árabes y africanos son flojos y despreocupados* (Melliani, 1999), descalificación marcada por la colonialidad. Entre ellos hay alternancia de lenguajes mestizos (*métissage langagier*) dentro de los que circulan temas comunes tales como la policía, el dinero, la relación chicas/chicos, y otros específicos como los relacionados con las condiciones de vida en la *banlieue*: la falta de trabajo, el estar a la deriva y el aburrimiento que allí se instala (Melliani, 1999).

Ser europe* –sin ser *blanc** ni cristian*– te ubica no solo en un lugar extraño, sino también en una temporalidad extraña. Suele creerse que aquell*s europe*s que carecen de alguno de estos dos atributos han llegado hace muy poco a este continente o que, incluso, aún permanecen en otros espacios, ya sea física o culturalmente hablando. En el discurso europeo, particularmente dentro del ámbito legal, cultural, social, económico o académico, el término “inmigrante” describe a una persona que se desplaza a través de las fronteras, pero también circunscribe a todas las comunidades europeas racializadas, dado que son redefinidas como “no europeas” a partir de la designación arbitraria de un estatus permanente de inmigración (desde cualquier otro lugar, menos Europa). Tal condición es transmitida de generación en generación y, por consiguiente, se halla escindida del momento concreto de migración. Esta designación traslada así el significado de “inmigrante” –que implica movimiento– a un estado estático y hereditario. Dicho de otro modo, el movimiento hacia la “europeidad” se vuelve imposible de concretar en tanto la diferencia racial aún permanezca a la vista. (El-Tayeb, 2016, p.53)

A este grupo social y etario pertenece Keny Arkana, cantautora que, descendiendo de padre sudamericano –y en particular de la región andina del noroeste argentino- se identifica con la problemática de aquellos que comparten su situación migrante y marginal,

(*bidonvilles*) y todo “islote insalubre” del centro de la ciudad. Allí se amontonaron durante años a los inmigrantes venidos de las colonias. (Temine, 1995, p.15).

⁶ Jóvenes oriundos de migraciones.

y que encuentran en el rap un modo de expresar y de hacer visible socialmente su subjetividad.

Desde el anclaje metodológico de la semiótica de la cultura de Iuri Lotman, podemos ver en Keny Arkana a un individuo de *frontera* que traduce y expresa las distintas conflictividades que se presentan tanto en la marginalidad francesa asociada con la inmigración fruto de la colonialidad, como en la marginalidad argentina asociada a sucesivas migraciones internas y externas resultantes de las presiones del capitalismo mundial (Aguilar, 2013). En este sentido las canciones estudiadas, perfilan un sujeto *otro*, en tanto ontológicamente colonizado (Quijano, 2007) que define a la cantante como sudamericana, marginal, pobre⁷ y joven mujer. El rap se constituye, entonces, en un medio de expresión de los jóvenes atravesados por los distintos conflictos emergentes de las migraciones forzadas de sus padres, erigiéndose como un campo en el que esas culturas pueden darse *re-existencia* (Albán-Achinte, 2009) u ofrecer una solución/salida utópica emparentada con el estar andino del “bien vivir”⁸ (Quijano, 2014).

El particular contexto de producción en el que este corpus se produce y la opción discursiva en la que se expresa, reclamaron recurrir para su interpretación al espacio de producción conceptual emergente del pensamiento crítico latinoamericano conocido como *opción decolonial*, en sus articulaciones posibles con el de la altermodernidad en tanto crítica a la modernidad en el pensamiento centroeuropeo. Desde este posicionamiento se comprende cómo se constituyó una geopolítica moderno-colonial que actuó como patrón de poder universal permeando las subjetividades e instalando un ordenamiento social a nivel planetario basado en el eurocentrismo y en la clasificación *racial* de la humanidad. Y desde este posicionamiento –*la opción decolonial*– es posible interpretar *otras*

⁷ La clasificación racial de la población en el mundo permitió/permite la asimilación del trabajo no remunerado o poco remunerado a las *razas inferiores* que debían/deben trabajar para beneficio de sus patrones (Quijano, 2016). El control del capitalismo actual asocia la pobreza a las *razas inferiores* y por lo tanto son “pobres” aquellos que están poco o mal remunerados. En Francia, las poblaciones provenientes de la colonización francesa de fines del siglo XIX -y que viven en las *cités* de la *banlieue*-están asimiladas a las *razas inferiores*.

Nota: para un detalle más amplio ver el Capítulo 2.

⁸ Son también sinónimos “bien vivir” y “buena manera de vivir”. Estas expresiones surgen del quechua y una de ellas fue utilizada por Felipe Guamán Poma de Ayala (1615) en su *Nueva Crónica y buen gobierno*. Desde la óptica de la Teoría Decolonial, el “bien vivir” es un concepto que tiende al despliegue de un conjunto de prácticas democráticas en una sociedad democrática cuyo horizonte de sentido le sea propio y alternativo a la colonialidad global del poder y a la colonialidad/modernidad/eurocentrada.

subjetividades geo-corpo-políticas que dan cuenta de *otras* historias locales y de *otras* epistemes, y que plantean la posibilidad de la existencia de *otros mundos*.

La opción decolonial

Para el semiólogo argentino Walter D. Mignolo (2003), la colonialidad fue un proceso que se inició en el momento mismo de la conquista de los territorios que, por allá lejos en 1492, los españoles dieron en llamar Indias Occidentales. Este hecho histórico, para Mignolo, no es un “descubrimiento” sino en realidad una “invención” elaborada por la historia institucionalizada de Occidente (Mignolo, 2003, p. 28) para conquistar los territorios y someter a las personas que allí vivían desde épocas milenarias (como lo demuestran los restos de las civilizaciones que se encontraron en el Tawantinsuyu y en el Anáhuac). Este hecho fue de tal magnitud, que estableció las simientes de posicionamientos epistemológicos a nivel planetario.

En primer lugar, permitió establecer la diferencia del momento histórico que fue llamado por unos Modernidad y, por otros, *Pachakuti* (Mignolo, 2006). Este modo diferente de llamar a un mismo hecho histórico diferenció, desde entonces, el significado que el momento del encuentro tuvo para unos y para otros: el triunfo de la revolución colonial para castellanos primero y para europeos después, y la tragedia del vuelco del mundo tornado al revés, desde la perspectiva de los aymaras y quechuas en el Tawantinsuyu y de los nahuatls, tojolabales, mayaquichés, zapotecas, etc, en el Anáhuac (Mignolo, 2006, p.3). En segundo término, la forma de concebir el mismo momento histórico, produjo cambios en la subjetividad de ambos grupos, los cuales se tradujeron en distintas formas de conocimiento de la realidad del momento y de la que vino después. Sin embargo, estas distintas formas de conocimiento no se produjeron de manera simultánea para los “unos” y “otros”, sino que

desde el inicio de las percepciones subjetivas, solo una de ellas pudo desarrollar y expandir su conocimiento de manera consecutiva a los acontecimientos mencionados, mientras que la otra demoró en aparecer. Para Raúl Bueno (2010), esta demora tuvo que ver con que el “encuentro” fue, en realidad, un “encontronazo” ya que de ninguna manera se trató de un proceso amistoso ni civilizado si no, muy por el contrario, de un choque sangriento en el que se enfrentaron las culturas y los modos de pensamiento y de conocimiento de los sujetos en cuestión. Por analogía a los movimientos que experimentan las placas terrestres al entrar en colisión unas con otras, este proceso es concebido por Raúl Bueno como una “colisión tectónica”: así como los desplazamientos geológicos producen conmociones en la espesura de cada placa generando mezclas, fusiones y producción de nuevos elementos, en el “descubrimiento” se encontraron sistemas culturales de distinta configuración interna y con conflictividades propias a cada uno de ellos.

El fenómeno mismo de la colisión y sus efectos ha de ser entendido como una nueva totalidad, cualitativamente más compleja y conflictiva aún, pues trae al canto gradaciones y conflictos de origen, así como provoca nuevas tensiones y luchas, nuevos sistemas y subsistemas al interior del proceso que origina. (Bueno, 2010, p. 36)

En esta nueva totalidad, Raúl Bueno afirma que el sistema hegemónico del conquistador se impuso de manera catastrófica dominando tempranamente al indio por *complejos sistemas de control de la vida y de la conciencia* y obligándole, sin alternativas, a copiar y/o adoptar modales y actividades europeo-cristianos. Esta actitud, que rápidamente se expandió por todos los territorios colonizados, reconoce como principio la negación de la alteridad del otro, y -en el caso particular de la conquista- la negación del indio como sujeto racional, de su libertad y capacidad para alzarse en contra del opresor. Es, en este conjunto de negaciones, donde recalca una política de trato hacia el originario basada en el arrasamiento de complejos modos de representación y de tradiciones ancestrales, reemplazándolos -sin posibilidad de opción- por los de una cultura que imponía lengua, religión, comprensión de modos de vivir y entendimiento de relaciones y jerarquías sociales absolutamente foráneos, concebidos como “mejores”, “civilizados”, “razonables”. Más aún, este esfuerzo de sustitución realizado por los indios, no fue acompañado por el

reconocimiento que semejante tarea llevaba implícita, sino -muy por el contrario-, el proceso siguió agudizando los mecanismos de dominación y sometimiento.

Estos mecanismos, que provocaron un cambio en la subjetividad de los dominados, permitieron la implantación de un nuevo patrón de poder mundial que desde Europa se extendió al mundo y que cambió la percepción del mismo como tal. Entonces, "lo novedoso" del momento al que hacemos referencia, no es la "aparición de nuevas tierras" sino la percepción del cambio histórico a partir del cual se desprende la idea de futuro como el tiempo en el que suceden los cambios (Quijano, 2016, p.234)⁹. Luego, las riquezas en oro y plata de América transformaron las relaciones económicas de España con el resto de Europa y permitieron a sus beneficiarios (mercaderes, banqueros y distintos tipos de industrias –entre ellas la naval-) un rápido enriquecimiento que permitió en la economía el florecimiento de nuevos centros económicos y financieros (Sevilla, Ámsterdam) y, en el arte, el esplendor artístico del barroco. La consolidación de este proceso a nivel del conocimiento vino de la mano del Iluminismo renacentista del siglo XVI con la conceptualización humanista de la ciencia y con la lógica en la filosofía (Mignolo, 2003). Esta consolidación se extendió también hacia un imaginario en el que las 'tierras descubiertas' no representaban una diferencia respecto de Europa sino su extensión. El Occidente europeo incluía a España y a sus posesiones coloniales (Mignolo, 2003). No obstante, la "asimilación" de los territorios americanos a España y por ende a Europa, no implicaba un trato "igualitario" de los nativos que los habitaban, sino que los mismos fueron *racializados*. Aníbal Quijano (2016) considera –justamente- que el éxito de la aventura colonizadora y del posterior posicionamiento hegemónico europeo vino como consecuencia de haber introducido el concepto de *raza* para diferenciar fenotípicamente a conquistadores de conquistados y para establecer relaciones de dominación a las que se asociaron identidades en función de jerarquías, espacios y roles sociales. La *identidad racial* fue el instrumento de clasificación básica de la sociedad que legitimó en América las relaciones de dominación impuestas por la conquista y que luego se consolidó como instrumento de dominación a nivel mundial. Es por ello que América constituye la primera id-entidad racial (antes de este momento no existía otra) y, por consiguiente, Europa constituye la segunda id-entidad que fundamenta el colonialismo y su expansión en la razón eurocéntrica del

⁹ Para Quijano, la aparición de un "Nuevo Mundo" es en realidad la aparición de un "Nuevo Tiempo" a partir del cual se percibe la idea del cambio histórico y la idea de 'futuro' que propicia. (Quijano, 2016.)

pensamiento y del conocimiento y en la idea de dominación de europeos y de no europeos a través de relaciones de superioridad-inferioridad entre dominadores y dominados, siendo estos últimos marcados por sus rasgos fenotípicos y desprestigiados en su producción epistémica y cultural¹⁰. Este sustrato relacional absolutamente inédito antes de América permeó las subjetividades a partir de 1492 y estuvo en el origen de dos realidades que coexistieron en el mismo espacio-tiempo: el control/explotación de las distintas formas de trabajo (esclavitud, servidumbre, reciprocidad) y el control/explotación de la producción/apropiación de productos, por un lado, y la expansión del capital y del mercado mundial, por el otro. Se instaura, entonces, la *colonialidad* como un nuevo patrón de control de poder por la implantación del nuevo patrón de control de trabajo bajo el mecanismo de sumisión que la idea de *raza* permitía y en función del capital para instaurar el *capitalismo* mundial como nueva forma de relación de la producción. La antropóloga argentina Rita Segato (2014, p. 24) subraya junto con Quijano que el *control eurocentrado* no es por la estructura del capital sino por la *forma de explotación del trabajo*. Podemos acompañarlos y decir, entonces, que la colonialidad del poder es un modo distorsionado y distorsionante de producción de sentido, explicación y conocimiento que tuvo como resultado:

[La] colonización de las perspectivas cognitivas de los modos de producir y dar sentido a los resultados de la experiencia material e intersubjetiva del imaginario, del universo de relaciones intersubjetivas del mundo, de la cultura en suma. (Segato, 2014, p. 78)

Es así que, a partir de esta fundación, se establecen las distintas identidades en función de la idea de *raza*, naturalizando las funciones y los roles en la nueva estructura global de control del trabajo que pasa a ser asalariado para españoles y portugueses que son favorecidos por la paga de un estipendio y por la producción de distintos tipos de

¹⁰ En este sentido Pierre Bourdieu (1998, p. 25-26) considera que este racionalismo es un tipo de nacionalismo que se pretende universal, más allá de algunas razones como los derechos universales del hombre. Y, que esta forma de "racionalismo científico" es el que inspira los modelos matemáticos utilizados por los grandes centros del poder financiero tales como el FMI o el Banco Mundial o como los modelos que utilizan las grandes multinacionales jurídicas que imponen el derecho estadounidense al planeta, y que no es más que la expresión de la arrogancia occidental que permite actuar como si ciertos hombres tuvieran el monopolio de la razón y pudieran instituirse en una especie de gendarmes del mundo habilitados para ejercer la violencia por las armas de manera legítima y en nombre de una justicia universal. Este racionalismo es, para Bourdieu, imperialista, invasor, conquistador, mediocre, obtuso, defensivo, regresivo y represivo, según los lugares y los momentos.

mercancías, y para los nobles que son convocados para ejercer la administración colonial, civil o militar; y trabajo no asalariado que se reserva para los negros que están obligados a la esclavitud y para los indios, a la servidumbre. A partir del siglo XVIII, la expansión colonial de las otras metrópolis europeas extendió esta clasificación racial a la población mundial (aparecieron los amarillos y los aceitunados) y las nuevas identidades fueron asociadas a la distribución racista del trabajo y de las formas de explotación de la población mundial. El éxito del control de todas las formas de trabajo convirtió a Europa en el centro hegemónico a nivel geopolítico, cultural e intelectual alrededor del cual se controlaron todas las formas de subjetividad, de cultura y de producción de conocimiento, y al europeo en el habitante exclusivo de ese centro hegemónico. De este posicionamiento, Quijano agrega que la noción de *eurocentrismo* surge como consecuencia de haber clasificado racialmente al mundo y de haber impuesto una particular forma de conocimiento basada en la razón, como única forma válida de percepción de la realidad.

Las operaciones llevadas a cabo por los colonizadores para establecer nuevas relaciones intersubjetivas entre Europa y lo europeo con las demás regiones y poblaciones del mundo a las que se les atribuía en el mismo proceso una nueva identidad geocultural estuvieron relacionadas con la expropiación de los descubrimientos culturales en beneficio del centro europeo y del desarrollo del capitalismo, con la represión de toda forma de producción de sentido de su universo simbólico, de sus formas de expresión y de objetivación de su subjetividad y con la imposición de la cultura colonizadora y de todo aquello que reprodujera la dominación: actividad material, tecnológica y subjetiva (religión judeo-cristiana). Así, los europeos se sintieron *naturalmente superiores* y a través de toda esta operación mental re-direccionaron el sentido de su historia y la de los otros pueblos haciéndola confluir en Europa y re-ubicaron a los colonizados como *razas inferiores y anteriores* a los europeos. De este modo *modernidad*, en tanto nuevo tiempo histórico, y *racionalidad*, en tanto forma de conocimiento del mundo, son productos europeos cuya implantación a nivel mundial estuvo dada por la concepción y producción *eurocentrista* del conocimiento hegemónico. Podemos afirmar, entonces, que estos conceptos son los que permiten codificar al mundo en nuevas categorías: Oriente-Occidente (pero sin indios ni negros), primitivo-civilizado, mágico/mítico- científico, irracional-racional, tradicional-moderno, no europeo-europeo (la más importante a partir del concepto de *raza*). Para Quijano, este *dualismo* forma parte del soporte mítico del eurocentrismo, junto con el

concepto de *evolucionismo* por el cual la historia de la civilización humana parte de un estado de naturaleza y termina en Europa. Estos dos últimos conceptos son los que hicieron pensar a los europeos como los creadores y portadores exclusivos del concepto de *modernidad/moderno*, estadio histórico que consideraban “natural” y del cual ellos eran los exclusivos merecedores ya que el resto de la especie era considerado inferior. Esta atribución exclusiva de “moderno” daba cuenta de un aditivo emparentado con la novedad, lo avanzado, lo racional, lo científico, lo laico/secular, junto con todo un abanico de disciplinas que incluían aspectos tales como la arquitectura (de representación palmaria en ciudades, templos, palacios, sistemas de irrigaciones), la escritura, la filosofía, el arte, las matemáticas, las tecnologías metalíferas y agropecuarias, los medios de transporte y las armas entre otros.

De lo dicho anteriormente, se desprende la categoría *naturaleza* que subyace en la no producción de sentido y de conocimiento atribuida a *las razas inferiores*. La *naturaleza* quedó dividida de la *razón* (Quijano, 2014) y fue “puesta a producir” para satisfacer las necesidades del capital eurocentrado. Es tan importante la incorporación del rol de la *naturaleza* en el origen mismo del capitalismo como la consideración de la historia desde los bordes y no desde los centros metropolitanos (Coronil, 2016), porque en los bordes transitan historias y memorias en las que la *naturaleza* se erige como una pieza fundamental en la posibilidad del “bien vivir” que desarrolláramos anteriormente. Y esta *memoria de la naturaleza* es el aporte que Keny Arkana le hace a la sociedad francesa en general y al conocimiento de mundo del rap en particular como veremos más adelante.

Desde los centros metropolitanos, el conocimiento de la *naturaleza* estuvo asociado al conocimiento de sus riquezas y a las formas de extracción y de explotación de ellas. En la cosmovisión latinoamericana, ya sea mesoamericana o andina, la *naturaleza* - figurada en la Tierra- representa el estado primigenio –y femenino- del universo antes del movimiento de las oposiciones y del drama del mundo (Reyes, 2009, p. 67). "La Tierra es anterior al Cielo y es reconocida como protagonista de un tiempo primigenio, como antecedente y madre de los dioses y del Sol" (Reyes, 2009, p. 68). La importancia de los relatos relacionados con la Tierra permite a los originarios de uno y otro lado explicar qué es lo que sostiene la existencia de los seres vivos. En algunos casos, la Tierra es la madre

de los hombres, y la madre biológica sería una extensión de aquella que originariamente ha concebido.

La *naturaleza* –la Tierra- es también fuente de conocimiento como intentó contarle Guamán Poma de Ayala en su *Corónica (sic)* al describir la figura del *amauta* o filósofo como el sujeto que conecta el suelo con el horizonte¹¹. El "conocimiento" de la tierra no estaba solamente relacionado con la materialidad de sus productos sino también con la posibilidad de pensar al hombre y al universo. Así, la relación entre horizonte de pensamiento y suelo en el que habita la materialidad de las cosas, los hábitos y las costumbres, la memoria compartida, las formas de hacer y decir lo que se hace, está mediada por el sujeto pensante y dicente de lo que piensa (Mignolo, 1995, p. 19). Y si para nuestros originarios 'naturaleza' es vida, es madre y conocimiento, su destrucción acarrea la destrucción del hombre que vive en ella. José Carlos Mariátegui (2012) plantea que el problema del indio es el problema de la tierra.

La tierra ha sido siempre toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que "la vida viene de la tierra" y vuelve a la tierra. Por ende, el indio puede ser indiferente a todo, menos a la posesión de la tierra, que sus manos y su aliento labran y fecundan religiosamente (Mariátegui, 2012, p. 72-73).

Toda la vida del imperio incaico estaba asociada al culto y al trabajo de la tierra de donde venía hasta el hombre mismo. Caminos, acueductos, terrazas, tuvieron un carácter agrícola, religioso o militar. La destrucción y desorganización de esta economía y del trabajo comunitario en los *ayllus* aniquiló la cultura agraria incaica y no la reemplazó por una economía de mayor rendimiento (Mariátegui, 2012, p. 81).

El capitalismo nace en las colonias como resultado de la destrucción de sus *otros coloniales*, entre los cuales la *naturaleza* –la tierra- es un *otro colonial* más. La articulación

¹¹ El primero en reaccionar fue Felipe Guamán Poma de Ayala, descendiente de los incas y probablemente de los españoles, quien hacia el 1600 le dirigió al rey de España, Felipe III, un manuscrito de más de 800 folios en los que no solo señalaba las penurias de la dominación colonial sino que proponía un proyecto alternativo para la coexistencia de la sociedad indígena con la virreinal. Constituiría uno de los primeros representantes del pensamiento crítico descolonizador. (Mignolo, 1995.)

mundial de las distintas formas de trabajo –reciprocidad, servidumbre, esclavitud y producción mercantil independiente- y su control –salario, no salario- (Quijano, 2014) no es resultado de la expansión de la economía feudal, sino de la violencia intrínseca entre Europa y sus *otros coloniales*, entre los cuales la *naturaleza* también lo es en la medida que sus riquezas son puestas bajo el control de los dominadores (Coronil, 2016.).

Desde una posición descolonizante, nos es posible apreciar la importancia dada a la tierra, al respeto de la *naturaleza*, de sus ciclos y de los seres que habitan/habitamos en ella. No sólo porque es la memoria y el conocimiento que nos viene de aquellos que la habitaron desde épocas milenarias y que no encuentran modo de conexión alguno con las exigencias del capitalismo actual ni con el extractivismo y expoliación de los 'recursos naturales' imperante, sino también porque es parte integrante de la vida misma y de la forma en que elegimos vivirla (Lander, 2014)

La *naturaleza* entrama en Arkana una subjetividad particular: encuentra en ella madre, conexión espiritual, afecto. Los dolores de la Tierra, sus vejaciones, sus violaciones afectan su sensibilidad como también le afectan a los indios del Ande. De ello se desprende el reclamo y la denuncia al orden hegemónico global que subyace en el corpus de canciones seleccionadas.

De colonialidad a sistema-mundo moderno

A partir de la autopercepción que Europa tiene de su centralidad y como consecuencia de la expansión de la economía capitalista cuyo eje es el control racista del trabajo, se establece una estructura que dio lugar *sistema-mundo moderno* –SMM- (Wallerstein, 1999).

Es por eso que España se encuentra con Amerindia y la descubre sin estarla buscando; y con este hecho todo el paradigma medieval europeo entra en crisis [...], y por consiguiente inaugura, lenta pero irrevocablemente, la primera hegemonía *mundial*. Este es el único sistema-mundo que ha existido en la historia planetaria, y este es el sistema moderno, europeo en su centro, capitalista en su economía (Dussel, 1999, p. 153).

Sistema-mundo moderno/*colonial*-SMMC-, piensa Quijano (2014) porque el patrón de la colonialidad del poder no solo afecta el desarrollo político y económico en el que Europa siempre ubica al resto de las regiones del mundo en una posición de inferioridad - que queda así signada por la *diferencia colonial*- sino también el ámbito cultural e intelectual de las poblaciones dominadas, ya que la voluntad de los colonizadores es la de homogeneizar todas las formas de subjetividad y de existencia social. Este objetivo se basa en una serie de principios que posibilitan entender el proceso histórico del actual sistema-mundo y que, en definitiva, explicitan cómo el patrón actual de poder global controla y articula todas las formas de existencia social de modo que cada una de ellas constituya una única estructura con relaciones sistemáticas entre sus componentes y, del mismo modo, con el conjunto (Quijano, 2014, p. 232). Así, cada una de las estructuras de cada ámbito de la existencia social está controlada por una institución producida dentro del proceso de formación y desarrollo de ese mismo patrón de poder: el trabajo, los recursos y los productos están controlados por la empresa capitalista; el sexo, sus recursos y sus productos, por la familia burguesa; la autoridad, sus recursos y productos, por el estado/nación y la intersubjetividad, por el eurocentrismo. Entre ellas existen, a su vez, relaciones de interdependencia por lo que el patrón de poder se constituye en un *sistema*. Y es este patrón de poder el primero en cubrir toda la población del planeta.

Con esta noción, Quijano deja de lado las perspectivas simplificadoras de la vida social como las del materialismo histórico (base económica, superestructura jurídico-política y formas de conciencia social), o las del liberalismo (mercado, Estado, sociedad civil), para asumir un holismo epistemológico, donde la sociedad civil conforma una totalidad articulada con el poder. (Germaná, 2014, p. 83)

En este sentido, aunque desde otro desarrollo conceptual¹², Immanuel Wallerstein (1999) considera que el aspecto cultural que se desprende de este sistema sería el de una “máscara ideológica”, que escondería los intereses de un grupo de personas en contra de otro grupo de personas en las que se pondría en duda los aspectos básicos de su existencia (Wallerstein, 1999, p. 167). En lo que refiere a los marcos de referencia intelectual que dieron impulso al movimiento y lo reprodujeron, Wallerstein agrega que en la economía capitalista, la división y control del trabajo no surgió de un imperio sino de un sistema interestatal resultante del desarrollo histórico del sistema-mundo: los Estados están definidos particular y territorialmente, y ejercen el control de los medios de violencia en sus jurisdicciones. El sistema interestatal de valores y leyes internacionales y de principios universales no controla el manejo de los medios de violencia sino a través de los Estados, los cuales, además, están condicionados por las presiones económicas internacionales y por las presiones de sus políticas nacionales. La división administrativa y política del mundo en “Estados dependientes e interdependientes” se ve permanentemente jaqueada por los avances de la expansión económica capitalista que necesita por distintos medios (militares, presiones políticas o económicas) “incorporar” nuevos territorios geográficos que permitan anexar zonas de producción que participen en la división axial del trabajo. Por otra parte, la acumulación interminable del capital requiere de un aumento en la plusvalía de los productos y de una disminución del ingreso de los productores como así también de un aumento de su tiempo de trabajo. Wallerstein no deja de mencionar las características centrales del capitalismo como lo son el movimiento, cambio y circulación de los bienes, del capital y, por ende, de la fuerza humana que repercuten en la evolución permanente de la organización de la producción.

Una de las principales consecuencias es el gran énfasis que se le da a las virtudes de la “novedad” dentro del sistema-mundo moderno. Ningún sistema anterior en la

¹² En “La cultura como campo de batalla ideológico del sistema-mundo moderno” Wallerstein se interesa por clarificar el concepto de cultura y, desde este su posicionamiento centrado en analizar lo diferente de lo mismo, diferencia una cultura de uso I que marcaría las características entre distintos grupos de personas, de una cultura de uso II que señalaría fenómenos más refinados dentro del mismo grupo de personas considerado.

historia ha estado basado en una teoría del progreso, y menos del progreso inevitable (Wallerstein, 1999, p. 169).

Sin embargo, el SMM no es un sistema que solo polariza las relaciones sociales de las personas y las decisiones –nacionales e internacionales- de los Estados en función de las necesidades del capitalismo, sino también un sistema que polariza la concepción de la historia a partir de su lugar de representación. En tal sentido, y bajo el mismo afán homogeneizador, las historias de los pueblos colonizados irían al encuentro de una única historia universal que tiene en Europa un destino "natural". (Mignolo, 1997) pone especial énfasis en esos espacios geográficos y en las transformaciones epistemológicas que surgen a partir de allí y en función de las historias locales atravesadas por el SMMC,

Y a menos que se siga pensando, con René Descartes [...], que hay un sujeto universal y des-incorporado del conocimiento que piensa en ningún lugar y que lo que piensa vale tanto para los legados coloniales en Bolivia como en la India, no nos queda otra posibilidad que in-corporar la producción de conocimientos que fue des-incorporada por la gestación del concepto moderno de razón y de conocimiento (Mignolo, 1997, p. 3).

Porque es, justamente, en esos espacios geográficos y a causa de la multiplicidad de historias locales surgidas bajo los distintos legados coloniales, que el *pensamiento fronterizo* irrumpe como reflexión crítica al colonialismo tanto a nivel académico como a nivel de las distintas transformaciones sociales que el pensamiento propicia.

La violencia que ha presidido la constitución del mundo colonial, que ha ritmado incansablemente la destrucción de las formas sociales autóctonas, que ha demolido sin restricciones los sistemas de referencias de la economía, los modos de apariencia, la ropa, será reivindicada y asumida por el colonizado desde el momento en que, decidida a convertirse en la historia en acción, la masa colonizada penetre violentamente en las ciudades prohibidas (Fanon, 2009, p. 35).

“*La furia del engaño histórico convertido en conciencia*” nos dice Mignolo (1997) que surge como reacción explosiva en los sujetos históricamente oprimidos, deshumanizados, negados o invisibilizados (Palermo, 2011) quienes, en el mismo acto, asumen su momento y toman conciencia/conocimiento conceptual a partir de su subjetividad, de su experiencia y de su afectividad. Un método *otro* de conocimiento (un *senti-pensar*) que surge del *pensamiento otro*¹³ marcado por la diferencia colonial del ser y del saber¹⁴ y que, alejándose del paradigma cartesiano del “pienso, luego existo”, ejercitan un “pienso donde soy” que permite una reflexión crítica del pasado, de la historia y del ser colonial: "El saber descolonial exige un vuelco epistémico y la afirmación del 'ser donde se piensa' en lugar de 'saber que se existe porque se piensa'" (Mignolo, 2010, p. 93).

Hacia un lugar alternativo de saberes: una epistemología de fronteras

Retomando la metáfora de la “máscara ideológica” de Wallerstein, el *pensamiento fronterizo* vendría a desenmascarar los intereses de la pretensión universalista del pensamiento eurocentrado y a poner en una orilla las memorias que son fundamentales en el imaginario global actual (las relacionadas con el Siglo de las Luces) para interrogar a Europa y a su filosofía en tanto historia local desde la cual se concibieron y se impusieron –por la fuerza o por la seducción- los diseños globales de la modernidad/colonialidad

¹³ W. Mignolo lo toma de Khatibi. Para este filósofo magrebí, la descolonización del conocimiento se asienta en dos conceptos claves: la “doble crítica” y “*une pensée autre*”. La primera se refiere a la crítica hacia el fundamentalismo cristiano e islámico, desde ambas tradiciones y desde ninguna de ellas que posibilita liberar los conocimientos subalternizados, liberación que posibilita *une pensée autre*. La segunda tiene la particularidad de pensar sin el *otro* considerando las distintas historias locales en sus relaciones particulares con el poder. Esta doble articulación tiene un fuerte poder epistémico ya que supera la limitación del pensamiento territorial (epistemología monofásica de la modernidad) capaz de subalternizar el conocimiento ubicado por fuera de los cánones modernos de la razón y de la racionalidad (Mignolo, 2003, p.130).

¹⁴ La colonialidad del saber refiere al control epistemológico en la producción colonial de saberes, lenguajes y memoria (Lander, 2000); mientras que la colonialidad del ser es la representación de la colonialidad del saber en la experiencia colonial y su manifestación en el lenguaje vehiculizado por la idea de *raza* (Maldonado-Torres, 2006).

(Salazar Bondy en Mignolo, 2003)¹⁵. En un mismo movimiento, el *pensamiento fronterizo* media entre las prácticas filosóficas en el interior de las historias modernas coloniales de África, América Latina o Norteamérica, las tradiciones en tanto persistencia de la memoria y/u otras formas de pensamiento que coexisten en esos lugares para favorecer -de este modo- la descolonización intelectual. Mignolo (2003) –siguiendo a Gloria Anzaldúa- entiende que el *pensamiento fronterizo* se ubica en un territorio fronterizo, “en todos estos sitios y en ninguno de ellos” (Mignolo, 2003, p. 132). Su potencialidad está dada justamente por la espacialidad en la que se sitúa, la que se encuentra a caballo de la historia local de la que emerge y del diseño global que esa historia soporta. Por esta localización no está inspirado en ninguna tradición conocida (occidental, islámica, oriental) ni intenta dominar ni humillar, sino muy por el contrario es un modo de pensar universalmente marginal, fragmentario, no consumado y por tanto, no etnocida. Su potencial es, entonces, epistémico y ético porque no está inspirado en los mitos¹⁶ que sostienen la modernidad (Dussel en Mignolo, 2003) sino que es una mirada que busca subvertir la colonialidad del poder y la subalternización del conocimiento signada por la *diferencia colonial*.

Una *diferencia colonial* que siempre estuvo caracterizada por distintos tipos de migrancias: obligadas -como en el caso de los esclavos-, necesarias para la supervivencia -como en el caso de los indios-, y las actuales que el devenir del tiempo y el accionar de las corporaciones transnacionales en los años '70 agudizaron generando exilios de tipo cultural, económico, político y/o religioso. Es en este grupo de migrantes que se desplazan alrededor del mundo -como los latinos en Europa-, en los que se movilizan porque el poder del SMM a su alrededor se desplaza hacia ellos¹⁷ -como los chicanos en la frontera entre EEUU y México-, y en los que reciben la "herencia" de padres migrantes aunque ellos no lo sean- como los árabes en Francia-, donde surge el *rap* como un modo particular de *pensamiento fronterizo*, dando cuenta de las experiencias de cada una de esas historias locales. No nos sorprende entonces que los raperos neoyorquinos, latinos o franceses

¹⁵ Posicionamiento compatible con el que expresa Pierre Bourdieu según se verá en el Cap. 2

¹⁶ Dussel caracteriza la razón moderna instrumental por su voluntad genocida y la explica a través del “mito de la modernidad”: la modernidad introduce el concepto de emancipación y al mismo tiempo desarrolla el mito irracional de la justificación de la violencia (razón del terror).

¹⁷ Es necesario establecer la diferencia entre *colonialidad* y *colonialismo* para intentar entender los procesos de subjetivación de los colonizados. Mientras la primera hace referencia a la posesión de colonias controladas administrativa y militarmente por un país imperial/colonial, la segunda refiere –a partir de la segunda mitad del siglo XX- a los países cuyos gobiernos son favorables al poder del imperio y, por ende, a su control. (Mignolo, 2005, p. 33)

formulen sus denuncias y nos acerquen –en un mismo movimiento- sus memorias y las experiencias de sus violencias y despojos. Y lo hacen en lenguas. Lenguas de las que se apropian y a las que subvierten, subvirtiéndose de este modo el orden establecido. Lenguas dominantes, maternas o de nacimiento que son "habitadas" por ellos y, al habitarlas, conectan la espacialidad del suelo que pisan con el horizonte de sus pensamientos y de sus historias (Mignolo, 1995, 2003). Lenguas que resultan "impuras", desde una perspectiva normativa, pero que son esclarecedoras del pensamiento y del conocimiento de la cara oscura de la modernidad.

Para Édouard Glissant –siguiendo a Mignolo (2003)- quien habita la alteridad *créole*¹⁸/francés, considerar el "purismo" de una lengua –en su caso el francés- es un anacronismo porque la unidad de la lengua debe abarcar todas las variaciones posibles. Para este martiniqués, la consideración de una lengua como portadora de una "misión" le hace perder la oportunidad de explicar su mundo de referencia. Perspectiva que asume también Abdelkebir Khatibi quien persigue la *créolisation* (criollización)¹⁹ de la epistemología como *pensamiento otro* realizado en lenguas²⁰.

Un pensamiento otro, según mi concepción, es un pensamiento en lenguas, una globalización a la que se llega por medio de la traducción de códigos diferentes, así como de sistemas y constelaciones de signos que se desplazan alrededor y por debajo del mundo. Cada sociedad o conjunto de sociedades es una parada y un cruce de estructuraciones globales. Cualquier proyecto estratégico que no

¹⁸ La palabra francesa *créole* utilizada en calidad de sustantivo o adjetivo, significa persona blanca –de ascendencia europea- o negra nacida en las colonias –y no en África-. El recorrido etimológico señala que sería un préstamo del español *criollo* o del portugués *crioulo*. Sin embargo, el significado estaría asociado, más antiguamente, al verbo *criar* y de allí –por derivación- sería "siervo *criado* en la casa de su amo". (Recuperado de: <http://www.cnrtl.fr/definition/créole>. Visto el 20/12/2018)

El adjetivo *créole* caracteriza a la lengua francesa –*français créole*- que se habla en las colonias francesas principalmente del Caribe. (El subrayado es nuestro)

¹⁹ Me interesa señalar, en este caso, un problema de traducción de la palabra *créolisation* y de su equivalente en español *criollización*. Si bien *criollización* es la traducción que figura en la versión española de *Historias locales, diseños globales* de W. Mignolo y en *El Tratado de Todo Mundo* de Édouard Glissant, este término podría ser considerado como una derivación de *criollo* que se utiliza en el contexto latinoamericano asociado al mestizaje entre españoles y nativos o a los descendientes de españoles nacidos en América pero nunca a la lengua (no hay español "criollo"). Entonces, considero que mantener el concepto de *créolisation*, tal como figura en francés, se ajusta a la realidad de este proceso en el contexto caribeño donde los esclavos fueron obligados por sus amos a hablar un francés rudimentario –el *créole*- vaciado de estructuras y sin posibilidades estéticas. La *créolisation* es, para Glissant, un proceso de mestizaje –entre la lengua francesa y los distintos decires *créoles* de la región- y de resistencia que permite recuperar la traza de las distintas memorias que los esclavos negros tenían de África.

²⁰ Estudiante marroquí que confronta al Islam, Occidente y el Magreb (ver Mignolo 2003).

aborde y se dedique activamente en estas localizaciones está, quizá, condenado a ser devorado, a volverse sobre sí mismo entrópicamente. (Khatibi en Mignolo, 2003, p. 141)

El bilingüismo aparece, entonces, como constitutivo de este *pensamiento fronterizo* porque se origina en todas y cada una de las historias locales atravesadas por la *herida colonial*²¹ (Mignolo, 2007, p. 34), y forma parte de un proyecto estratégico universal²² de de(s)colonizar²³ el conocimiento, de desprenderlo de la colonialidad para construir su propio universo de sentido a partir de la posibilidad de ubicarse en una *doble crítica* que permita criticar la modernidad desde la lógica de la modernidad occidental y desde la lógica de la colonialidad.

Se entiende así que el *pensamiento fronterizo* surge desde la subalteridad colonial a la que incorpora no sólo sus saberes *otros*, sino que no pierde conciencia de los saberes hegemónicos contra los que se erige y de los que busca liberarse. Pero esta liberación (o des-prendimiento en términos de A. Quijano) no se impone sino que surge de la interioridad de las culturas *otras*, del *otro periférico* (oprimido, vejado, maltratado, victimizado).

Este modo de pensar desde la frontera del saber, permite alejarse de los posicionamientos posmodernistas y posestructuralistas que, ubicados en los 'centros de conocimiento', critican la modernidad y la colonialidad europea desde el centro mismo de su producción, y dar forma a la denominada *opción decolonial*. Esta *opción* establecida a partir del lugar de enunciación tiene, por lo tanto, un doble propósito: epistémico y político puesto que trata de generar conocimiento a partir de experiencias locales colectivas y ejecutar acciones orientadas a producir radicales transformaciones en la vida social.

²¹ *La herida colonial* surge en todas y cada una de las historias locales que fueron atravesadas por la colonialidad (Mignolo, 2007, p. 34)

²² Entre los términos que pertenecen a la "familia" de la doble crítica de Khatibi y a la *créolisation* (Glissant) podemos mencionar: la doble conciencia de Du Bois, la doble visión de Wright, la nueva conciencia mestiza de Gloria Anzaldúa, los territorios fronterizos de la teoría de Calderón y Saldivar y la doble traducción del Subcomandante Marcos. (Mignolo, 2003, p. 149)

²³ En una nota a pie de página, Mignolo realiza una diferenciación histórica de los conceptos de *descolonialidad* y *decolonialidad*. La primera hace referencia a la descolonización política de Asia y África ocurrida entre 1947 y 1970 aproximadamente; en tanto que la segunda se refiere a la descolonización epistémica. Ramón Grosfoguel prefiere llamarla a esta "segunda descolonización" mientras que Catherine Walsh y Nelson Maldonado-Torres utilizan *decolonialidad*. Para Mignolo, este último es el más acertado puesto que permite -en el mismo acto visualizar la "lógica de la colonialidad" y nombrar un proceso y un proyecto diferente de los distintos significados atribuidos a pos-colonialidad (2010, p. 19).

Transformaciones que alcancen las formas de vida de los pueblos a través de otras lógicas de organización del estado y sobre la base de *interacciones distintas entre sujetos largamente sometidos a prácticas de subalternización*. (Palermo, 2011)²⁴. Tal posicionamiento conlleva el objetivo de buscar auténticos diálogos interculturales que se alejen de las concepciones dominantes de conocimiento para incorporar de manera genuina conocimientos *otros*, provenientes de cosmovisiones *otras* originados en el seno de culturas milenarias. De este modo, la opción decolonial remite a la idea de *transculturalidad* entendida como el proceso de *mezclas e intercambios entre culturas de distintas memoria, incluyendo la blanca* (Palermo, 2011). En tal sentido, la idea de *transculturalidad* incluye el concepto de *otro* en paridad lo que hace posible la concreción del diálogo intercultural desde donde surge la epistemología fronteriza que sustenta este estudio.

²⁴ El destacado es nuestro.

CAPÍTULO 2

LOCALIZACIONES COLONIALES

El discurso señala notoriamente que diferencia y desigualdad no son atributos que designan a un sujeto, sino una posición en la trama de lo social marcada por razones históricas, relaciones de poder y sistemas de cognición (percepción, autopercepción, identidad de clase, percepción exteroceptiva) que se sostienen sobre un modelo cultural hegemónico que fundamenta sistemas representacionales, imágenes y significaciones sociales otorgadas a ciertos sujetos.

Silvia Barei (2011)

En las páginas que siguen buscamos dar cuenta de la localización socio-histórica y geo-política que fundamenta este estudio, apoyada en los señalamientos del epígrafe, ya que se nos hizo imprescindible comprender el horizonte cronotópico²⁵ en el que se produjeron los textos seleccionados, como consecuencia de los procesos migratorios experimentados en la Francia de mediados del siglo XX. Tal fenómeno es la resultante de la política *colonialista* llevada a cabo por este país en África y en el sudeste asiático hacia fines del siglo XIX, a la que viene a reunirse la experiencia vivida en este lado del océano y que dio lugar a la situación de *colonialidad* sintetizada en el capítulo 1.

Estas experiencias -el colonialismo y la colonialidad²⁶- se construyen en las memorias de los hijos de aquellos que migraron desde el norte de las costas africanas y en

²⁵ Mijail Bajtin entiende por tal “[...] la intervencionalidad de las relaciones temporales y espaciales asimiladas artísticamente en la literatura [...]”; tomado de las ciencias naturales y matemáticas, en su traslapamiento a los estudios literarios por el teórico ruso tiene un valor casi metafórico centrado en “[...] la indivisibilidad del espacio y el tiempo [...] como una categoría formal y de contenido de la literatura” (Arán y Barei, 1996, p. 63).

²⁶ Sintetizo acá la diferencia entre ambos fenómenos: el colonialismo es la dependencia económica y política de un pueblo o nación respecto de otro pueblo o nación que se asume como ‘imperio’ (Maldonado-Torres, 2006) reproduciendo, de este modo, el macro relato occidental en el cual la Historia es la historia que se desarrolla desde el Imperio Romano a la Europa Occidental y EEUU (Anton y Negri y Michael Hard, 2000 en Mignolo, 2003); mientras que colonialidad es el patrón de poder que surge con la colonialidad moderna y que refiere a una serie de prácticas políticas, económicas, laborales, epistémicas e intersubjetivas articuladas alrededor del capitalismo mundial y a la idea de raza. El colonialismo precede a la colonialidad, pero la colonialidad sobrevive al colonialismo (Maldonado-Torres, 2006).

la de los hijos que, descendientes de exilios económicos y políticos resultantes de la actualización de los diseños globales (Mignolo, 2003, p. 55) y de la presión capitalista en la región andina argentina a fines del siglo XX, encuentran en el rap un 'lugar común' (Mignolo, 2003.) y una forma de expresar las voces de sus respectivas historias locales. Historias locales que, atravesadas por el mismo patrón mundial del poder, proyectaron en la esfera metropolitana diversas sub-alteridades migrantes que fueron, sin embargo, homogeneizadas como consecuencia de la experiencia francesa del colonialismo. De allí, surgen identidades tales como la del *árabe*, la del *latino*, la del *sudamericano*, la de los inmigrantes cuyas existencias quedan condenadas y fosilizadas en la marginalidad del sistema capitalista *gloca*²⁷ y cuyas realidades están asociadas a problemas religiosos, étnicos o de clase (Coronil, 2016). Estas identidades se confrontan con otras como las del *francés*, la del *uropeo*, la del *occidental*, asociadas a un imaginario religioso, filosófico, económico y político que se sustenta en una trayectoria cultural, artística e histórica (Ferro en Bermond, 2000). Debido a ello, las identidades migrantes²⁸ son percibidas por la subjetividad francesa/europea como semejantes y, en tal sentido, como amenazantes y desestabilizadoras del orden social imperante.

Es por ello que resulta sustantivo delinear el recorrido de construcción de las distintas subjetividades que fundamentan la colonialidad del ser bajo el dominio de la colonización francesa en el norte de África -especialmente en Argelia- y el que se manifiesta en la región andina como consecuencia de la colonialidad impuesta desde hace más de cinco siglos. Para ello recurrimos a textos publicados en francés y en español, de divulgación político-académica, que forman y colaboran en la construcción de la historia "oficial" aceptada por la comunidad científica y política de Occidente -y de Francia en

²⁷ Este término fue creado por Dirlik y A. Colombres lo entiende de este modo: "...se podría hablar de globalizar lo propio como una forma de usar las nuevas tecnologías para acelerar el proceso de integración regional e insertarnos en el contexto mundial con una voz y una imagen propias" (en Palermo, 2009).

²⁸ En un documento titulado "La IV Guerra Mundial ha comenzado" el Subcomandante Marcos (en Coronil, 2016, p.113-114), líder del movimiento zapatista indigenista Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), considera que la nueva etapa de globalización neoliberal es la IV Guerra Mundial, luego de la III que fue -para él- la Guerra Fría y que produjera 149 guerras localizadas y 23 millones de muertes. Esta IV Guerra Mundial ha fracturado el mundo en pedazos y condena la vida de numerosas personas a la marginalización y a la pobreza crecientes. Los fragmentos que caracterizan la globalización neoliberal son: la concentración de la riqueza y distribución de la pobreza, la globalización de la explotación, *la migración como una pesadilla errante*, la globalización de las finanzas y la generalización del crimen, el Estado legítimo como ilegítimo protector de megaempresas, la megapolítica de los imperios financieros contrapuesta a la de los Estados débiles y la resistencia dispersa y diversa de grupos subalternizados. Interesa destacar que, con Marcos, entendemos como "identidades migrantes" a las que surgen de la expansión de los flujos migratorios resultantes del desempleo en el Tercer Mundo y de las guerras locales que han aumentado el número de refugiados de 2 millones en 1975 a más de 27 millones en 1995, según datos de las Naciones Unidas. (El destacado es nuestro).

particular-, y a publicaciones en Internet que no forman parte de esta historia oficial pero que dan cuenta de las *historias otras* expresadas por los *condenados (damnés) de la tierra*²⁹ -de Argelia-, en el caso que nos ocupa.

La colonización francesa en el norte de África

Los textos históricos que hemos consultado para tomar referencias del tiempo histórico que nos ocupa, *Histoire de France* de Albert Malet (1946) y la de Carpentier y Lebrun (2000), soslayan una intencionalidad específica en la política externa francesa asociada a la colonización. Es bien conocida la eterna disputa entre franceses e ingleses por el control de la posición hegemónica en el continente europeo pero en el siglo XIX se acentúa por el control hegemónico mundial, que va adquiriendo cada vez más importancia y en el que entran a competir otros actores/países³⁰. De modo que, antes de crear el Primer Imperio en 1798, Napoleón Bonaparte intenta debilitar las líneas de la armada británica en Egipto pero es derrotado (Carpentier y Lebrun, 2000, p. 250). Sin embargo, Napoleón lleva consigo un grupo de investigadores que se instalan en Egipto para "descubrirles" a los franceses las maravillas de los productos, de los monumentos y de la vida misma de una cultura por entonces milenaria (Malet, 1947, p.156). No nos sorprende la ausencia de un relato específico en torno a la colonización, porque -como viéramos anteriormente- la conquista ya era en sí misma un patrón de poder mundial y los mecanismos de dominación estaban absolutamente aceptados en cuanto a la expropiación de descubrimientos culturales de las sociedades subalternizadas, a la represión de toda forma de conocimiento

²⁹ En *Los condenados de la tierra* (2009), *Les Damnés de la terre* en francés, Frantz Fanon nos muestra la figura del *ser colonizado* producto del modo exclusionista del pensar y del hacer del sistema de poder impuesto por el SMMC (Maldonado-Torres, 2006 y De Oto, 2012).

³⁰ Malet dice: "[...] los europeos siguieron la conquista del mundo iniciada por los portugueses y españoles en el siglo XVI y que luego nunca se interrumpiera. En la conquista contemporánea los ingleses y los franceses tuvieron el primer puesto. Los ingleses establecieron su dominación en Asia, sur de India, Birmania; en África, África del Sur y Egipto; en América constituyeron la Federación Canadiense y en Oceanía colonizaron Australia y Nueva Zelanda. El imperio inglés es hoy el más grande que la historia conozca. Francia reparó las pérdidas del siglo dieciséis. Conquistó en África: Argelia, Túnez, Sudán Occidental, una parte de Sudán Oriental y del Congo; Madagascar en el Océano Índico; la mitad de Indochina en Asia. El imperio colonial francés es el segundo del mundo. Los alemanes, al último, también quisieron constituir un imperio colonial y en 1914 este imperio comprendía en África: Togo, Camerún, el Sudoeste africano, África Oriental alemana y algunos archipiélagos en Oceanía" (Malet, 1946, p.552)

de los colonizados y a la imposición de la cultura/lengua dominante (Quijano en Germaná, 2014, p. 86). Tan aceptada estaba que uno de los "egiptólogos" que acompañó a Napoleón, Jean-François Champollion, influyó en el gobierno colonial de Egipto para que este "ofreciera" el obelisco de Ramsés II a la monarquía restaurada que lo colocará como ofrenda –de los egipcios a los franceses- en la Plaza de la Concorde de París, y que aún hoy es motivo de negociaciones entre ambos países (Román y Cortés 2017). O que los habitantes de la "cultura milenaria" quedaran estupefactos ante las hazañas del "ejército francés heredero del prestigio que desde las cruzadas estaba asociado al gentilicio francés" (Malet, 1946, p. 155). En realidad, este relato no sorprende porque lo que percibimos en él es un *desajuste* entre un concepto que refiere al tiempo -la modernidad- y otro que refiere al espacio -la expansión y la conquista de tierras- reconociéndose así, indirectamente, la importancia de la localización geopolítica (Maldonado-Torres, 2006). Ese discurso tiene, entonces, la intencionalidad de presentar a *la modernidad* situada *universalmente*³¹, sin tomar en cuenta el peso de la posición geopolítica, y de encubrir la espacialidad de la expansión colonial y sus consecuencias, subsumiendo en esta estrategia discursiva el concepto de colonialidad al de modernidad (Maldonado-Torres, 2006, p. 85). Maldonado-Torres asocia este desajuste a lo que J. M. Blaut llama el *mito difusionista del vacío*.

Esta proposición del vacío hace una serie de afirmaciones, cada una superpuesta a la otra: (i) Una región no europea está vacía o casi vacía de gente (por eso la colonización de los europeos no desplaza a ninguna persona nativa). (ii) La región está vacía de gente colonizada: los habitantes son móviles, nómadas (por eso la colonización europea no viola ninguna soberanía política ya que los nómadas no reclaman territorio. (iii) Las culturas de esta región no poseen el entendimiento de la propiedad privada –es decir, la región está vacía de derechos propietarios y afirmaciones (por eso, los ocupantes coloniales pueden dar libremente el territorio a los pobladores ya que no pertenece a nadie). La capa final, aplicada a todo el sector externo, es un vacío de creatividad intelectual y valores espirituales, a veces descrito por europeos... como una ausencia de 'racionalidad' (Blaut, J. M. en Maldonado-Torres, 2006, p. 86-87).

Es por ello que Malet, en tanto historiador de la modernidad, reconoce *la importancia económica* de las colonias y la continuidad del proceso colonizador iniciado en el siglo XVI, y naturaliza el proceso como necesario a la satisfacción de los requerimientos

³¹ El subrayado es nuestro.

de un mercado y de una población “en crecimiento” externa y extraña a las necesidades propias de las colonias, y da por sentado que estas son parte del “botín” que se disputan los dos imperios más importantes del momento junto con otros países europeos –Alemania, por caso- que empiezan a sentir la necesidad de contrarrestar el control del poder en el mismo espacio geopolítico (Malet, 1946). Podemos afirmar, entonces, que hacia fines del siglo XIX, la colonialidad está consolidada como patrón de poder mundial, que el capitalismo colonial/moderno es eurocentrado y que la alteridad colonial aparece de manera marginal, silenciada y pasiva ante los despojos de los que es víctima en la construcción de la subjetividad moderna.

Argelia: un modelo de colonización y resistencia

En ese relato, la formación del imperio colonial francés se inicia en 1830 con la expedición a Argelia y culmina en 1857 bajo el gobierno de Luis Felipe (Malet, 1946. p. 562). Por ese entonces Argelia era una regencia, la población constituida por dos millones de personas estaba dividida en dos grupos bien diferenciados: los árabes y los bereberes. Los primeros descendían de los conquistadores del siglo VII, eran pastores, semi nómades y vivían en carpas. Los segundos, más numerosos, descendían del pueblo que había combatido a los cartagineses y luego a los romanos, vivían en las montañas y estaban agrupados en confederaciones llamadas *Kbila* (Malet, 1946, p. 564). Políticamente, la regencia de Argelia era una dependencia del imperio turco, la autoridad máxima era el *dey* quien tenía a su mando tres *beys* responsables cada uno de ellos de las tres regiones en las que estaba dividido el territorio: Oran, Medea y Constantina. La autoridad de estos personajes era más aparente que real -según Malet- ya que cuando cobraban los impuestos, lo hacían por la fuerza debido a que las tribus estaban permanentemente en guerra. El gobierno era una anarquía y el único lazo entre los habitantes era el islamismo.

Arabes et Berbères étaient d’humeur guerrière et très braves. Armés des fusils plus longs qu’un homme, de sabres courbes et des pistolets, montés sur des petits chevaux rapides et infatigables, ils formaient une cavalerie nombreuse, redoutable

par sa mobilité, par la soudaineté et l'impétuosité de leurs attaques³² (Malet, 1946, p. 564).

A pesar de la anarquía y del caos que describe Malet, el *dey* de Argelia le otorga un préstamo de cinco millones al gobierno del Directorio en 1797, y transfiere esta deuda a dos mercaderes judíos. Es por ello que el gobierno francés inicia un reclamo judicial y decide unilateralmente suspender el pago de la deuda hasta que los tribunales se expidieran. En 1827, el *dey* Hussein reclama el pago de la deuda y en un altercado con el cónsul francés Deval le pega a este con un matamoscas. En respuesta a esta ofensa, una escuadra francesa bloquea Argel, la ciudad más importante, y en enero de 1830 el ministro Polignac declara la guerra.

El 14 de junio de 1830 una flota de 100 navíos de guerra y un ejército de 36.000 hombres desembarca en Sidi Ferruch al oeste de Alger. El fuego de artillería en las afueras de la ciudad y la derrota de 40000 árabes obligaron al *dey* a capitular y el 5 de julio los franceses tomaron posesión de Alger. En un principio, la colonización se trataba de una *ocupación restringida* con la implantación de algunos cuarteles en los puntos más importantes de la costa: Oran, Mostagán, Bujía y Bonaya que para la opinión pública la colonización era algo absurdo y sobre todo una carga muy costosa para Francia.

Ce furent les indigènes eux-mêmes qui imposèrent à la France la conquête. Par leurs attaques sans cesse renouvelées, ils entraînent insensiblement les Français à s'étendre pour se garder ; ils les contraignirent à passer d'une occupation restreinte à "l'occupation étendue"; puis finalement à partir de 1840, après dix ans d'hésitations, à la conquête totale³³ (Malet, 1946, p. 566).

La "conquista total" le tomó a Francia varios años, y su duración se debió, fundamentalmente, a la resistencia que opusiera el *bey* de Oran, Abd-el-Kader quien pertenecía a una familia santa descendiente de Mahoma. Abd-el-Kader ejercía una enorme influencia entre las tribus de la región, y logró despertar en ellas el sentimiento religioso -y

³² Los árabes y los bereberes eran guerreros y valientes. Armados con fusiles más largos que un hombre, con sables curvos y con pistolas, montaban pequeños caballos rápidos e infatigables. Formaban una caballería numerosa y aterradora por su rapidez, y por lo inesperado e impetuoso de sus ataques.

³³ *Fueron los mismos indígenas los que le impusieron a Francia la conquista.* Por la continuidad sus ataques, provocaban insensiblemente a los franceses a expandirse para protegerse; ellos los obligaron a pasar de una ocupación restringida a "la ocupación extendida"; luego finalmente a partir de 1840, después de diez años de dudas, a la *conquista total*. (Se mantuvo el subrayado del texto.)

“no el patriótico” al decir de Malet- y encausar en una Guerra Santa su odio común por los *infieles*. En 1832, las tribus de la región de Mascara, que deseaban echar a los franceses, lo nombran Emir y el gobernador francés en vez de matarlo inmediatamente, cometió por segunda vez (1834 y 1837) el error de negociar con él, tratándolo como un soberano y constituyéndole de este modo una soberanía real en un Estado que cada vez se hacía más extenso. Por el Tratado de Tafna del 29 de mayo de 1837, Abd-el-Kader administra las provincias de Oran y de Alger, mientras Francia se reservaba algunos puntos diseminados en las provincias de Oran, de Mostagán, de Argel y Mitidja. Esto le permitió a Abd-el-Kader preparar durante dos años la Guerra Santa: organizó 60.000 hombres en batallones y escuadras disciplinadas, ejercitados y armados *a la francesa* con arsenales y centros de reaprovisionamiento. El 18 de noviembre de 1839 declara solemnemente la guerra y ataca audazmente Argel destruyendo cultivos, arrasando granjas y matando a numerosos colonos. La respuesta no se hizo esperar y fue feroz. El general Bugeaud fue nombrado gobernador de Argel y obtuvo más de 200.000 soldados fuertemente equipados para atacar a Abd-el Kader sin tregua. Bugeaud persiguió al enemigo por todos los rincones de la accidentada geografía argelina y, finalmente, luego de siete años de largas luchas, consiguió que Abd-el-Kader se rindiera en diciembre de 1847.

En este relato, que resumimos en función de los objetivos específicos de este estudio, es notorio de qué manera Malet naturaliza la conquista como una provocación de los originarios habitantes de Argelia a los ocupantes colonos y militares. Los *indígenas*³⁴ se describen caóticos, guerreros "naturales" y pastores, nómadas, sin sentimiento patriótico pero con religión islámica y reaccionando en contra de una ocupación que, hasta el momento de la masacre, es "restringida". No hay mención alguna que haga referencia a la cultura árabe que desde siglos ocupó la región y que extendió su influencia cultural, arquitectónica, filosófica y científica en el sur del continente europeo.

De este modo la "historia oficial" propone un relato con importantes omisiones que son aportadas por otros³⁵ en los que se señala que lo que se llamó 'ocupación restringida'

³⁴ Indígena es la traducción de *indigène* en francés. En el caso específico de la colonización francesa estuvo asociado al *hombre domesticado* por el hombre. El proceso de domesticación que incluía golpes, miedo, subalimentación, enfermedades, daba como resultado un ni-ni: ni hombre, ni bestia. Indígena. Y este concepto se traslada a amarillos, negros o blancos quienes son caracterizados por la pereza, el robo, la indolencia y el uso de la fuerza (Sartre, 2009).

³⁵ En este punto tenemos que decir que al no haber podido encontrar datos oficiales sobre la colonización francesa en el norte de África que venga del relato de los colonizados, hemos recurrido a un sitio

fue el refuerzo de la presencia francesa a través de una organización civil y militar a gran escala que creara una base territorial y administrativa y que propiciara la inmigración de colonos para generar un entramado demográfico que, apoyado por la presencia militar, facilitara el proceso de desestructuración social, económica y cultural de la sociedad argelina. Es por ello que en los primeros años de la ocupación, la administración llevó a cabo una política salvaje de implantación de colonias para lo que movilizó a militares y civiles, además de instalar la infraestructura necesaria para la puesta en marcha del asentamiento de los colonos. Se construyeron vías de comunicación, diques, canalizaciones, y se dispuso todo lo necesario para ayudar la participación e instalación de instituciones bancarias y financieras. El decreto del 22 de julio de 1835 declaró bienes franceses a las zonas ocupadas por las tropas argelinas. Luego de la "osadía" de Abd-El-Kader, la colonización se hace "masiva" y allí sí la apropiación de tierras incluye hasta la posesión de las mezquitas. Hacia 1845 la inmigración europea en Argelia alcanza a casi 45.000 europeos (eldjazaer).

En el terreno, el saqueo fue brutal como lo atestigua la declaración del teniente coronel Lucien-François de Montagnac en *Lettres d'un soldat* del 15 de marzo de 1843

Toutes les populations qui n'acceptent pas nos conditions doivent être rasées. Tout doit être pris, saccagé, sans distinction d'âge ni de sexe: l'herbe ne doit plus pousser où l'armée française a mis le pied [...]. Voilà comment il faut faire la guerre aux Arabes : tuer tous les hommes jusqu'à l'âge de quinze ans, prendre toutes les femmes et les enfants, en charger les bâtiments, les envoyer aux Îles Marquises au ailleurs. En un mot, anéantir tout ce qui ne rampera pas à nos pieds comme des chiens³⁶.

Se intentó exterminar población: tribus enteras desaparecieron por pozos de agua envenenados o asfixiadas en cuevas. Entre 1830 y 1845, la población disminuyó de tres a dos millones de personas. Bugeaud declarado mariscal y héroe nacional, recibió en 1843 la cruz de la Legión de Honor y fue bien recompensado por sus leales servicios a la patria

de internet: "*L'histoire du peuple algérien*", que habla sobre este tema y que se encuentra disponible en: <http://eldjazaer.tripod.com/>

³⁶ Todas las poblaciones que no acepten nuestras condiciones tienen que ser arrasadas. Todo tiene que ser tomado, saqueado sin distinción de sexo ni edad: la hierba no deberá crecer en donde el ejército francés haya pisado [...]. Así es como hay que hacerle la guerra a los árabes: matar a todos los hombres hasta la edad de 15 años, tomar a las mujeres y a los niños, asaltar los edificios y mandarlos a las Islas Marquesas o más lejos. En una palabra destruir todo lo que no se arrastre a nuestros pies como perros.

Recuperado de: <http://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/algerie-2Histoire.htm> (02/01/2019)
Lucien-François de Montagnac en "Lettres d'un soldat".

(eldjazaer). Como lo mencionáramos más arriba -y como bien explicita Quijano- luego de la violencia fáctica, se instaló una violencia simbólica de sustitución de conocimientos y de valores cuya finalidad fue la destrucción del sistema de valores de los dominados. Así, las medidas que siguieron en el ámbito económico, político y social tuvieron como finalidad mantener a la población en estado de ignorancia y sumergirla en una miseria insostenible (eldjazaer).

Este recorrido nos permite acercarnos al origen mismo de la relación dominador/dominado³⁷ y de su representación en el caso específico que nos ocupa. Para la subjetividad francesa *árabe* (dominado) no es el heredero de una larga tradición milenaria, filosófica y cultural, sino “el loco del islam, encasillado bajo el concepto aborrecido de islamismo, compendio de todos los fanatismos orientales” (Bourdieu, 1998, p.106). Ese que, en la actualidad, forma parte de la masa de desocupados, hacedor de trabajos oscuros y desesperados y que aparece como por arte de magia, yendo y viniendo como Sísifo. Ese, que puede ser expulsado cualquier día sin más ni más hacia el país del cual huyó: Argelia, por ejemplo (Bourdieu, 1998, p. 107).

Por esa misma representación, la sociedad francesa (dominador) puede relajar su elegancia y sus buenos modales y aumentar -en lo que a la comunidad argelina se refiere- su tolerancia al insulto y al desprecio racista, puede dejarse conducir a la irracionalidad y a la confusión verbal que no reconoce diferencias entre islam e islamista, musulmán e islamista, o entre islamista y terrorista³⁸. Y puede reforzar astutamente los modos de pensamiento y de comportamiento heredados de más de un siglo de colonización y de luchas coloniales (Bourdieu, 1998). Esta actitud se repite ante otros pueblos miserables (Zaire, Congo, Biafra) cuyas historias son vistas con una mirada deshistorizada y

³⁷ Dussel (1996) explica que este posicionamiento es un cambio epistemológico del *ego cogito* por el que la espacialidad hombre-naturaleza posiciona al hombre como dominador de lo visto/controlado. Si comprendemos la espacialidad hombre-hombre (dominador-dominado) y ejercitamos *la proximidad del otro* como fuente de conocimiento, es posible entonces empezar por algo que es anterior al ser, al mundo y al horizonte. Es el origen mismo de la relación semántica significado/significante.

³⁸ *Árabe* es toda persona nacida en un país de habla árabe; *musulmán* es la persona que profesa la religión del profeta Mahoma, es un adjetivo religioso y totalmente independiente de la nacionalidad del individuo; *islámico* es algo perteneciente o relacionado con la religión islámica: arquitectura islámica (de la Alhambra o la mezquita de Córdoba, por ejemplo), cultura islámica, etcétera; *islamista* es "una persona que a partir del islam crea una ideología política", no es un terrorista, sino alguien que pertenece a un movimiento político que no tiene por qué apelar a la violencia para imponer su ideología. Recuperado de: <https://www.infobae.com>. (Visto el 05/01/2019)

deshistorizante, atomizada y atomizante, despojadas de toda importancia política, y provocadoras tan solo de una actitud humanitaria.

Ces tragédies sans liens que se succèdent sans mise en perspective historique ne se distinguent pas vraiment des catastrophes naturelles, tornades, incendies des forêts, inondations, qui sont elles aussi très présentes dans "l'actualité" parce que journalistiquement traditionnelles, pour ne pas dire rituelles, et surtout spectaculaires, et peu coûteuses à couvrir, et dont les victimes ne sont pas mieux faites pour susciter la solidarité ou la révolte proprement politiques que les déraillements des trains ou autre accident³⁹. (Bourdieu, 1998, p. 83)

Si Argelia fue un modelo de colonización, también lo fue su resistencia. La Guerra que allí se libró (1954-1962)⁴⁰ fue conocida como la "guerra sin nombre" porque fue la cuna de lo que posteriormente se conoció como "guerra sucia": con escuadrones de la muerte, desaparecidos, torturas⁴¹. Estos métodos, a contramano de los principios republicanos de los derechos del hombre, fueron justificados en nombre de la misión civilizadora de Francia. En ese sentido, el historiador socialista Albert Bayet consideraba necesaria la colonización de los indígenas hasta que fueran capaces de su propia autodeterminación⁴². Algunos de los pormenores que acontecieron y la representación tanto de la población francesa en la "ciudad europea" de Alger, como de la resistencia argelina en la *Kasbah*⁴³ están bien tratados en la película de Gillo Pontecorvo: *La battaglia di Algeri*, película que desde su estreno en 1966, tuvo que esperar hasta el 2004⁴⁴ para ser presentada en las salas francesas debido a la censura de la que fueron objeto las revelaciones de "las prácticas militares" conocidas como *eventos* por la opinión pública francesa. La película muestra no solo las acciones de uno y otro bando, sino los argumentos que radicalizaron las posiciones

³⁹ Esas tragedias sin relación que se suceden sin puesta en perspectiva histórica no se distinguen verdaderamente de las catástrofes naturales, tornados, incendios de bosques, inundaciones que forman parte de "la actualidad" porque son periodísticamente tradicionales, por no decir rituales, y sobretodo espectaculares, y poco costosas de cubrir, y cuyas víctimas suscitan tanta solidaridad o indignación de carácter cívico como los descarrilamientos de trenes u otros accidentes.

⁴⁰ guerredalgerie.free.fr

⁴¹ "[...] desde mayo de 1958, las técnicas de la Batalla de Argel comenzaron a enseñarse en un Centro de entrenamiento en Guerra Subversiva creado por el ministro de Defensa, Jacques Chaban-Delmas, a iniciativa de Bigeard. Pronto formaría a oficiales franceses, pero también portugueses e israelíes. La Batalla de Argel tuvo su manual, titulado *La guerra moderna*, escrito por el jefe de Aussaresses, el coronel Roger Trinquier, quien justificó en forma abierta la tortura como arma de la guerra antisubversiva. La instrucción se realizó en la Escuela de Guerra de París. Los primeros alumnos fueron argentinos." (Feiman, 2009)

⁴² https://fr.wikipedia.org/wiki/Albert_Bayet

⁴³ Ciudad árabe (Fanon, 2012)

⁴⁴ https://fr.wikipedia.org/wiki/La_Bataille_d%27Alger

de los colonizadores en Argelia en contra de los de la crítica intelectual en Francia: *Le FLN veut nous chasser de l'Algérie et nous, nous voulons y rester.....La France doit-elle rester en Algérie? Si vous répondez encore oui, vous devez en accepter toutes les conséquences nécessaires*⁴⁵, dice el general Massu en una conferencia de prensa que reproduce las críticas de esos intelectuales metropolitanos (Jean-Paul Sartre en el caso de la película). El accionar de la resistencia se muestra colectivo e involucra a hombres y a mujeres, sin hacer eje en algún personaje en particular que explique los motivos de la lucha más allá de la violencia que muestran las imágenes de la ciudad árabe sitiada, de la intimidad violada, de las torturas y del contraste árabe-europeo.

Entonces llegó Frantz Fanon⁴⁶ a la revolución y a nuestras vidas. Y nos contó que el *argelino* nació el mismo día en que le modificaron su mundo (Fanon, 2012, p.11) y que la lucha por convertirse en *ciudadano de la nación argelina* atravesó niveles en los que hubo que renovar símbolos, mitos, creencias y -sobre todo-la emoción del pueblo. Fanon lleva a la experiencia lo que Dussel (1996) escribe en su *Filosofía de la Liberación*: la proximidad del otro es fuente de conocimiento. En la relación hombre/naturaleza, el dominador/blanco crea al *negro*, pero en la relación hombre-hombre (dominador-dominado) el negro/dominado crea *la negritud* (Fanon, 2012, p. 26). Asistimos a la representación palmaria de dos formas de conocimiento: la del colonizador y la del colonizado. El *colonizador* "conoce" lo que se presenta ante sus ojos (los árabes: sus tierras, sus costumbres) y ante su razón (sus propios intereses), el *colonizado* "conoce" la razón del colonizador por su proximidad con él al ser invadido su territorio. La forma de enfrentarlo es generando estrategias de liberación. Y estas estrategias de liberación conllevan modificar el modo de vida por entonces conocido y asumir otros cuyas consecuencias son impredecibles y muchas veces alienantes⁴⁷: un *Pachakuti* en la concepción andina (Mignolo, 2006).

⁴⁵ El FLN nos quiere echar de Argelia y nosotros queremos quedarnos... ¿Francia tiene que quedarse en Argelia? Si todavía responden que sí, tienen que aceptar todas las consecuencias que sean necesarias. (Parlamento tomado de la película.)

⁴⁶ Frantz Fanon, médico psiquiatra nacido en 1925 en Martinica descendiente de negros, tameses y blancos. Fue, además, de miembro del Frente de Liberación Nacional (FLN), uno de los principales divulgadores de la revolución por la independencia argelina.

⁴⁷ En el proceso de colonización, la destrucción de la cultura de origen, de la lengua y de la condición humana es llevada a cabo por servicios psicológicos con el fin de degradar el carácter y desintegrar a la persona (Sartre en Fanon, 2009). Esto lleva al dominado a preguntarse sistemáticamente "¿Quién soy en realidad?" (Fanon, 2009, p. 228)

Así, Fanon nos cuenta, por ejemplo, que el velo de las mujeres argelinas fue el campo de batalla cultural en el que se libró parte de la resistencia local (Fanon, 2012, p. 15).

[El] velo [...], se convirtió en motivo de una batalla grandiosa en ocasión de la cual las fuerzas de ocupación movilizaron sus recursos más poderosos y diversos, y el colonizado desplegó (*sic*) una sorprendente fuerza de inercia (Fanon, 2012, p. 16-17).

Para los franceses, la destrucción del velo implicaba minar la estructura patriarcal de la sociedad argelina "liberando" a la mujer y haciéndola participe de sus propios intereses.

En aquel momento la administración colonial pudo definir una doctrina precisa: "si deseamos atacar a la sociedad argelina en su contexto más profundo, en su capacidad de resistencia, debemos en primer término conquistar a las mujeres; es preciso que vayamos a buscarlas detrás del velo en se esconden, en la casas (*sic*) donde las oculta el hombre (Fanon, 2012, p. 17-18).

Para ello se desplegó un arsenal de estrategias que incluían desde "caracterizaciones psicológicas" del *argelino* como sádico y vampiro de su mujer, sociedades de "ayuda" a las mujeres en situación de calle a las que les intercambiaban sémola por indignación contra el velo y el encierro (Fanon, 2012, p. 18); condicionamientos al empleado argelino que debía "vivir a la europea" con su mujer (Fanon, 2012, p. 19) y que implicaban, a nivel psicológico, la tragedia de la situación colonial, el enfrentamiento de los dos sistemas, la epopeya de la sociedad colonizada con sus formas específicas de existencia frente a la hidra colonialista (Fanon, 2012, p. 20). El fracaso de este mecanismo de aniquilamiento cultural fue atribuido -una vez más- al Islam, constituyendo la religión islámica un territorio consolidado de disputa de valores en el que se jugaban los intereses del colonizador y la oposición ejercida por el colonizado (Fanon, 2012, p. 21). Para los especialistas en la historia de Francia, este fenómeno conocido como anti-culturización, estaba dado por la imposibilidad orgánica de las sociedades atrasadas de modificar alguno de sus tipos de existencia. Sin embargo, para Fanon (2012), se trataba en realidad de fenómenos de anti-asimilación de las sociedades colonizadas para mantener su originalidad cultural y nacional. El velo en sí mismo era un elemento autóctono y tradicional que caracterizaba en mayor o menor medida la cultura de la región. La intención de hacer

estallar los resortes mismos de esta cultura a través del “des-cubrimiento” y “conquista” de la mujer, hicieron que los colonizados resistieran en torno a esta tradición como un modo de reafirmar la voluntad del pueblo (Fanon, 2012, p. 26). El colonizado, frente a la acción del colonialista en tal o cual sector de sus tradiciones, reacciona de manera violenta. Entonces, la resistencia del velo es la derrota del colonizador y la reactualización del conflicto en todos los ámbitos de la vida pública y privada. Y en el de la guerra de manera casi exclusiva.

En esa línea, la película de Gillo Pontecorvo muestra a un colectivo en lucha que no distingue hombres de mujeres, pues la mujer argelina tomó parte activa en la guerra, superando los mandatos de una cultura fuertemente patriarcal en donde la tradición era ejercida por el padre, por el marido, por el hermano y/o por el hijo mayor. Sin embargo, la aceptación de la participación femenina en la guerra no fue la respuesta a una iniciativa de género, sino que fue la misma ocupación la que puso a los hombres en la encrucijada de “arriesgar” a sus mujeres. Esta participación no voluntaria, tampoco estuvo desprovista de la enorme conmoción que vivieron por entonces *las argelinas*. Porque la mujer argelina también es *hija de la revolución*, nació el día de la ocupación. No estuvo en su voluntad *ser revolucionaria*, sus gestos no fueron producto de un proceso de reflexión. La revolución había alcanzado tal magnitud y desarrollo que fue necesario complejizar su funcionamiento y, en ese sentido, fue capaz de responder adecuadamente a las nuevas tareas que se le solicitaban.

La argelina cada vez que entra en la ciudad europea debe lograr una victoria sobre sí misma, sobre sus temores infantiles. Debe devolver a la imagen del ocupante catalogado en alguna parte de su espíritu y de su cuerpo, para remodelarlo y convertirlo en algo no esencial, para despojarla de su vergüenza y desacralizarla (Fanon, 2012, p. 32).

De este modo se van reconfigurando los distintos roles en la ocupación de la que no escapan, de manera alguna, ni los mismos ocupantes. Porque el europeo se descubre capaz de realizar los peores crímenes, las peores atrocidades, su voluntad no encuentra límites en la persecución ni en el aniquilamiento del *otro*, aunque su justificación sea la de “hacerles el bien a pesar de ellos”. Y el europeo lo descubre muy a pesar suyo, porque en el juego de las representaciones él creó al *árabe* y el *árabe* hizo surgir al monstruo colonizador que ya no pudo encontrar justificativos en la tradición revolucionaria de los

derechos del hombre y del ciudadano, y se vio a sí mismo poseído en una vorágine de odio, muerte y destrucción.

La violencia ha cambiado de sentido; victoriosos, la ejercíamos sin que pareciera alterarnos: descomponía a los demás y en nosotros, nuestro humanismo permanecía intacto; unidos por la ganancia, los “metropolitanos” bautizaban como fraternidad, como amor, la comunidad de sus crímenes; actualmente, bloqueada por todas partes, vuelve sobre nosotros a través de nuestros soldados, se interioriza y nos posee. La involución comienza: el colonizado se reintegra y nosotros, ultras y liberales, y colonos y “metropolitanos” nos descomponemos. Ya la rabia y el miedo están al desnudo: se muestran al descubierto en las “cacerías de ratas” de Argel. ¿Dónde están ahora los salvajes? ¿Dónde está la barbarie? Nada falta, ni siquiera el tam-tam: las bocinas corean “Argelia francesa” mientras los europeos queman vivos a los musulmanes (Sartre, 2009, p. 26).

[...] Francia era el nombre de un país, hay que tener cuidado de que no sea, en 1961, el nombre de una neurosis. [...]

[...]En este momento estamos encadenados, humillados, enfermos de miedo: en lo más bajo. Felizmente esto no basta todavía a la aristocracia colonialista: no puede concluir su misión retardataria en Argelia sin colonizar primero a los franceses. (Sartre, 2009, p. 28)

Nos aproximarnos así, en términos dusselianos, al origen mismo de la relación significante-significado que adquiere el *árabe* en la subjetividad francesa. Esta relación se remonta a los tiempos de la colonización y fue necesaria para logro de los objetivos geopolíticos que perseguía Francia en su afán imperialista. El *árabe* es un *hombre nuevo*, despojado de cualquier tradición. Nace en medio de la cultura colonialista y es creado a los fines de la ocupación. Sin embargo, reclama su humanidad despojada, haciendo uso de una humanidad que se esfuerza por sostener. Y en su afán por *ser humano* se proyecta hacia un futuro de libertad a partir del pasado ancestral que lo constituye. El reclamo de libertad, los cuerpos mutilados, las vidas violadas, les devuelven a los franceses-europeos-colonos-colonizadores una mirada sobre sí mismos que proyecta barbarie y una violencia inusitada de las cuales son, indefectiblemente, responsables.

La inmigración en Marsella

La región Provence-Alpes- Côte d'Azur en donde se encuentra Marsella se caracterizó desde siempre por recibir poblaciones de otros territorios. Testimonio de ello fue la creación del Puerto de Marsella en el siglo V a.C. por colonos griegos venidos del Asia Menor.

Un trabajo realizado por el historiador francés Émile Temime (1995) sobre la inmigración en Marsella informa que a principios del siglo XX la inmigración estuvo constituida por italianos, españoles y armenios quienes representaban en aquel momento la quinta parte de una población de 550.000 habitantes. Los argelinos eran considerados franceses⁴⁸ pues no estaban contabilizados como inmigrantes. Entre las dos guerras, el porcentaje población local/población migrante aumentó al 25 % y la procedencia de los inmigrantes siguió estando dentro de las fronteras de Europa. Los que llegaban se ubicaron en el centro y en los barrios del norte de la ciudad manteniendo lazos de solidaridad entre ellos. En la postguerra, el ingreso de extranjeros disminuyó hasta representar el 8% de la población. Sin embargo, el proceso descolonizador que se produjo luego de la independencia de Argelia aumentó el flujo de inmigrantes provenientes del norte de África quienes pasaron a formar parte del 30% de los radicados en la zona de la Provenza-marsellesa. Los recién llegados empezaron a competir por los puestos de trabajo⁴⁹ que antes ocupaban los italianos, quienes -dicho sea de paso- nunca dejaron de emigrar hacia Francia. El censo de 1990 contabilizó 880.000 habitantes y la presencia de inmigrantes representaba el 7% del total de la población. Se invirtió la relación de inmigrantes venidos del norte de África, la que aumentó al 63%, con los provenientes de la misma Europa, que disminuyó al 16 %. Es necesario aclarar que no se contabilizaron aquellos que fueron repatriados de las colonias (los ex colonos), ni los locales de las colonias que tenían nacionalidad francesa (como los argelinos o los de las islas Comores), por lo que la

⁴⁸ La ley del 7 de mayo de 1946 disponía que todos los argelinos eran franceses. Sin embargo aquellos que eran musulmanes no estaban regidos por el Código Civil porque lo estaban a la ley musulmana. Luego de la independencia en 1967, solo mantuvieron la nacionalidad francesa aquellos que se reconocieran regidos por el Código Civil.

Recuperado de: <https://www.siv.archives-nationales.culture.gouv.fr/> (Visto el 10/01/2019)

⁴⁹ La mayor parte de la demanda laboral, por entonces, estaba ligada al puerto que no requería especialización alguna y cuya característica estaba siempre asociada a la fuerza, al azar y a la precariedad (Temime, 1985)

diferencia podría ser aún mayor, y que-además- llegaron otros procedentes de regiones del África Negra, del sudeste asiático y de Medio Oriente.

Hacia 1914, cuando la relación entre la metrópoli y las colonias comenzaba a estrecharse, los primeros *indígenas* en llegar fueron los *Kabyles*⁵⁰ quienes ocuparon puestos precarios del puerto o de las fábricas. La ventaja de poseer la ciudadanía francesa les daba más posibilidades que a los marroquíes o a los tunecinos que no la tenían. Empero, debían obtener un documento de identidad (*carte d'émigrant*), presentar certificado médico y un comprobante de regreso a su país. El agrupamiento familiar no estaba contemplado, por lo que se reducían las posibilidades de radicación. Su tránsito en la ciudad estaba signado por lo provisorio: trabajo provisorio, alojamiento provisorio, estadía provisoria⁵¹. Fueron clasificados como "*travailleurs coloniaux*"⁵², en contraposición a trabajadores inmigrantes o de países neutros como España (Temime, 1985), constituyendo -podríamos decir- la primera generación de inmigrantes de la que más tarde nacerán los *jeunes issus de l'immigration* o *jeunes issus des migrations*.

Entre 1945 y 1962, el flujo migratorio aumentó favorecido por la libre circulación de argelinos hacia Francia después de 1947 y por la desestructuración social de la que fuera objeto la sociedad colonizada. Las condiciones de vida y de trabajo siguieron estando signadas por lo provisorio, pero la posibilidad del reagrupamiento familiar permitió lentamente la conformación de una comunidad árabe de 500 familias en el estanque de Berre (Bouches-du-Rhône). Sin embargo, empezaron a delinearse los rasgos de la colectividad en la que a lo provisorio se agregó lo precario: viviendas paupérrimas, asentamientos, poca integración de las mujeres a la vida occidental y exclusión de niños de entre 7 y 10 años de las escuelas. La guerra de Argelia agregó a este panorama un incremento en los controles policiales y un acrecentamiento de la desconfianza de la que empezaron a ser objeto las comunidades. Esto acentuó el fenómeno de segregación, el que fue agudizado por la promoción de ingreso de otras comunidades africanas que disputaban el mismo mercado laboral, por la politización de la población argelina que se

⁵⁰ Tribu bereber que habitaba en las montañas de Argelia y cuyas mujeres no tenían la costumbre de usar el velo.

⁵¹ Todavía en 1996 existían en el centro de Marsella, 3000 hombres "solos" que vivían en pensiones y cuya existencia comenzó a ser un problema cuando se quiso remodelar y modernizar la zona del centro histórico de la ciudad. Estos *falsos solteros*, viejos, sin ningún tipo de proyectos e incapaces de presión alguna representaban la imposición de una cultura que hacía de lo "precario" una forma "permanente" de vida (Ascaride, Condro, 1996).

⁵² Trabajadores que provienen de las colonias (Indochina, Madagascar, Argelia, Marruecos, Túnez).

mantuvo luego de la guerra y por el cambio de status que, luego de la independencia, privilegió la posición de los argelinos en el conjunto inmigratorio.

Émile Temime (1985 y 1995) señala que la descolonización fue el evento histórico que tuvo mayor repercusión en la demografía marselesa y que modificó de manera notoria la fisonomía de la vida urbana de esta ciudad. Es por ello que la descolonización de Argelia incrementó en un 90% la proporción de inmigrantes provenientes de las colonias⁵³ y el problema habitacional y laboral comenzó a imponerse. En la periferia, se aceleró la construcción de las *cités* para erradicar los *bidonvilles* (asentamientos, villas miseria) y los “islotes insalubres”. La marca de lo provisorio quedó como una huella indeleble: los edificios construidos muy rápidamente se destinaron a los más desfavorecidos pero, en la medida que pudieron, los fueron abandonando⁵⁴, convirtiéndose en zonas marginales (Font-Vert, Frais-Vallon o Bellevue), poco equipadas, en donde la vida se fue haciendo cada vez más difícil. Con el devenir de los años y a medida que los edificios se iban degradando, empezaron a ser ocupados por los habitantes provenientes del norte de África y entre ellos se comenzó a instalar el fantasma de la desocupación.

En 1974, la presencia de las comunidades negras venidas de Senegal y de Mali, principalmente, se concentró en los barrios desfavorecidos de Belsunce y Noailles (Koné, 1995). Por esos años, el gobierno francés suprime la inmigración pero mantiene la posibilidad del reagrupamiento familiar que incrementa la proporción de mujeres y de niños/jóvenes en edad escolar. Belsunce, antiguo barrio de armenios, judíos y magrebíes es copado por la comunidad negra que reprodujo en sus modos de vivir los de sus lugares de origen⁵⁵. En el centro de la ciudad, el incremento de la población inmigrante se vio reflejado por la presencia de comercios norafricanos que se instalaron para satisfacer las necesidades de esa población creciente (Temime, 1995). Restaurantes, talleres en general (de costura, carpintería, etc.) y almacenes atraían a compatriotas y franceses amantes de la cocina y de los productos africanos. La actividad de la comunidad negra también se hizo sentir en el sector de la estética y de la moda (Koné, 1995). La creación de grandes

⁵³ No solamente eran argelinos, sino también magrebíes y tunecinos. Dentro de los argelinos estaban los europeos residentes en la colonia (los *pieds-noirs*), los *harkis*, musulmanes que habían apoyado la ocupación y los argelinos no musulmanes (judíos) que tenían la doble nacionalidad, entre otros. Disponible en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Pieds-Noirs>

⁵⁴ Estas viviendas se conocen como HLM (*habitation à loyer modéré*) eran viviendas sociales destinadas obreros locales. Solo el 6,5% estuvo destinada a inmigrantes (Ferrer Sánchez, 1999).

⁵⁵ Aquellos que compartían edad, origen, situación laboral o familiar alquilaban juntos para distribuir los costos ligados al alquiler (Koné, 1995)

empresas y la modernización y profesionalización de la industria generaron cambios económicos y sociales en el sector precarizado de la población inmigrante dedicada a la tercerización y a los micro-emprendimientos. En Belsunce se incrementaron los conflictos entre los comerciantes magrebíes con sus vecinos negros. Cuando los comercios cerraban a la noche, el barrio era "tomado" por los negros quienes -por la falta otros recursos- se relacionaban socialmente entre ellos y aprovechaban para instalar pequeños comercios nocturnos que satisfacían las necesidades de los obreros que durante el día no podían salir a proveerse de sus necesidades. Lentamente, la actividad comercial se extendió hacia las horas matinales lo que fue generando un caldo de cultivo para el enfrentamiento entre las dos comunidades. Los jóvenes negros se organizaron en grupos y se enfrentaban con los magrebíes por la posesión de un pedazo u otro de vereda. Este accionar hizo que comenzaran a ser identificados como grupos mafiosos por la sociedad marsellesa por lo que en 1982 un procedimiento policial, que no distinguió viejos ni mujeres, allanó departamentos decomisando mercadería y deportando a dos de ellos. Luego de estos incidentes, los grupos pudieron ponerse de acuerdo para convivir en el barrio, aceptando que ambos formaban parte de su identidad. Con el tiempo, las diferencias se fueron limando a través del culto del Islam. Los magrebíes cedieron sus lugares de culto para que los musulmanes de la colectividad negra pudieran rezar, y como esto se hacía en árabe les fue más fácil ponerse de acuerdo y establecer relaciones comerciales y laborales. Así, los negros fueron contratados en empresas magrebíes y pudieron obtener garantías para alquilar o instalar algún comercio. Ambos grupos entendieron que satisfacían intereses diferentes y que podían compartir aquello que los unía. La comunidad negra logró expandirse y superar los límites espaciales y sociales que le oponía la ciudad, en vez de encerrarse y reconcentrarse sobre sí misma. Por otra parte, se organizaron viajes de norafricanos hacia La Meca para que los negros musulmanes pudieran cumplir con su peregrinación. Esto dio impulso -con el tiempo- a la creación de un circuito marsellés con esa zona franca del Golfo Pérsico que permitió el surgimiento de empresas magrebíes-norafricanas de explotación de circuitos turísticos e importación de distintos tipos de objetos del sud-este asiático (Koné, 1995).

En lo referido a la composición etaria de la población, hacia 1975 la proporción de menores de 20 años entre los franceses era del 27%, entre los inmigrantes italianos era del 15%, entre los marroquíes del 34%, entre los tunecinos del 41% y entre los argelinos

del 46%. Para la misma época, otro indicador significativo era la distribución laboral: los obreros franceses representaban el 31% de la población económicamente activa de los cuales 7% eran obreros descalificados, los italianos 52 % con 10% de descalificados y los argelinos 60% con 46 % de descalificados. En 1990 los porcentajes varían radicalmente: 22 % de la población laboralmente activa era francesa mientras que el 60 % era argelina (Temime, 1995).

Finalmente, Temime (1995) considera necesario -para entender los cambios en la fisonomía marselesa- no solo los datos demográficos, sino también las políticas económicas que influyeron para que esos cambios se produjeran. En primer término, el repliegue imperial de protección de mercados y de recursos necesitó de una mano de obra colonial fácilmente controlable y también descartable. Luego viene una época de aumento demográfico y de pleno empleo que es sostenido de manera artificial pero que necesita de una mano de obra barata aportante de la fuerza laboral que -en contrapartida- termina radicándose precariamente en la ciudad. Finalmente, esta mano de obra predominantemente argelina resulta tan indispensable para la economía marselesa como para la economía magrebina⁵⁶ que sostiene financieramente. Temime (1995) concluye que la interpretación de ese momento es mucho más compleja por la diversificación del flujo migratorio, por los problemas económicos que acrecientan el desempleo en las zonas más desfavorecidas y por la diversificación internacional del comercio.

La inmigración latinoamericana en tiempos de globalización

⁵⁶ El Magreb es la región norte del continente africano que significa "Poniente" en árabe. Geopolíticamente es la región bañada por el mar Mediterráneo al Norte, el océano Atlántico al Oeste y el desierto del Sáhara al sur. Está conformado por seis países, Mauritania, Marruecos, Argelia, Libia, Túnez y Sahara Occidental, este último está parcialmente ocupado por Marruecos. Recuperado de: <http://entrefronteras.com/que-es-el-magreb/> (Visto el 11/01/2019)

Según la documentación consultada, la inmigración latina en Marsella es la que se refiere específicamente a italianos y españoles cuyo flujo –según se vio- estuvo relacionado a los vaivenes económicos asociados a los dos grandes conflictos bélicos que atravesaron el siglo XX y a los locales de estos países (España en particular con la Guerra Civil). No encontramos estudios ni datos específicos que den cuenta de una presencia notoria de latinoamericanos en suelo marsellés. Es por ello que vamos a considerar esta migrancia desde una proyección general.

Los flujos migratorios de esta parte del planeta hacia Europa no repercuten sino hacia fines de siglo XX cuando la reactualización del sistema capitalista global provocó crisis económicas de distintos tipos, persecuciones políticas y/o implementación de modelos económicos/financieros de pauperización laboral, que empujaron a las poblaciones de nuestros países hacia Norteamérica, Europa o Australia. Una recopilación de artículos que lleva por título *Les femmes latino- américaines en contextes de migrations* (2016) dirigida por Virginie Baby-Colin y Anna Perraudin señala que, en el caso específico de las mujeres, estos movimientos articularon la región andina latinoamericana con España en los primeros años de este siglo y que ello modificó sustantivamente la situación migratoria en ese país, ya que en el año 2015 las mujeres representaban el 60% de la población migrante. En el caso español, esta población de mujeres migrantes logró insertarse laboralmente en el cumplimiento de tareas domésticas y de *cuidado* de niños y de ancianos⁵⁷ (Baby-Colin y Perraudin, 2016). Desde la perspectiva decolonial, sabemos que la colonialidad del poder clasificó a la población mundial en *razas superiores* y *razas inferiores*, permitiendo trasladar a los pobres del mundo, a los inmigrantes latinoamericanos y a las mujeres, formas precarizadas de trabajo asociadas a la servidumbre o al mal salario (Quijano, 2016). Este vínculo que establecemos entre *población inmigrante pobre* y *trabajo precarizado* es –en definitiva- el que caracteriza los flujos migratorios latinoamericanos hacia Europa a fines del siglo XX: la inmigración tiene un crecimiento constante y es un fenómeno cada vez más heterogéneo ya que está constituido por personas de ambos sexos económicamente activas, con distintos niveles de instrucción que les permiten ubicarse en

⁵⁷ Las autoras hablan de una *movilidad multisituada* referida al movimiento migratorio en sí, al que se genera en el seno familiar del lugar de origen y del hogar de acogida y a su capacidad de gestionar el ir, el quedarse y el volver.

puestos de elevada capacitación, o integrarse en sectores de servicios para los que están sobre capacitados, o aceptar puestos para los que no se requiere entrenamiento específico alguno (Novick, 2005). Las causas de estos movimientos migratorios están asociadas – como vimos anteriormente- al patrón económico-financiero que surcó el panorama sociopolítico latinoamericano de fin de siglo XX: deuda externa, inestabilidad política, altas tasas de desocupación y posturas antiestatistas que hicieron que las políticas de desarrollo y planificación económico-social que involucraban a la población dejaran de formar parte de la agenda política de los países de la región (Novick, 2005).

La inmigración argentina de fines de los años '80 estuvo caracterizada por estos patrones y –muy particularmente- por la hiperinflación de 1989 que generó un ámbito de crisis generalizada obligando a muchos argentinos a huir hacia el exterior dando lugar a una oleada emigratoria inédita hasta ese momento⁵⁸ (Calvelo, 2008). Ambas fuentes coinciden en que los argentinos que emigraron apelaron al origen inmigrante de sus ancestros por la posibilidad de obtener la doble nacionalidad y así mejorar sus posibilidades laborales⁵⁹, caracterizadas –además- por su pertenencia a un sector social de alto nivel intelectual: estudiantes universitarios, científicos y profesionales.

Otro tipo de flujo migratorio argentino del que forma parte la cantante de nuestro interés –según se puede inferir- es el que caracteriza a la *población migrante pobre* característica de los latinoamericanos insertos en Europa, motivados en la desigualdad regional que se instaló inicialmente entre "provincias ricas" y "provincias pobres" a inicios del siglo XX como consecuencia del asentamiento de la inmigración europea en la región pampeana y en el litoral (Velázquez y Gómez Lende, 2004). Esta se vio incrementada por la sustitución de importaciones acaecida entre los años 1937-1976 que concentró la actividad industrial en esas mismas regiones y que favoreció el desplazamiento interno de 7 millones de personas. En las "provincias pobres" del NOA y del NEA el movimiento se dio desde las zonas rurales hacia las urbes, de allí hacia las ciudades intermedias (Tucumán, La Rioja, Catamarca) favorecidas por la promoción industrial, y luego de estas hacia las grandes urbes. Las causas se relacionan, en un primer momento, con la necesidad de

⁵⁸ Ambas autoras, Susana Novick y Laura Calvelo, se apoyan en estudios que se encargan de señalar que la Argentina no era un país de tradición emigrante, y que las emigraciones estuvieron relacionadas con los hechos políticos que sacudieron al país entre 1960 y 1975 con la llamada "fuga de cerebros" y con los exiliados políticos de la dictadura militar iniciada en 1976.

⁵⁹ Italia, en particular, promovió el ingreso de inmigrantes argentinos descendientes de italianos a la inmigración asiática o africana (Olivieri en Novick, 2005.)

mejorar la situación laboral y luego, a partir de 1960, con la necesidad de mejorar la calidad de vida. Si bien se seguían ofreciendo oportunidades de ingreso de extranjeros al país, la posguerra⁶⁰ favoreció el desarrollo europeo y los inmigrantes españoles e italianos privilegiaron destinos más cercanos -Francia, como ya hemos visto-. Así, en 1949 ingresaron al país un poco más de 63 mil inmigrantes de países no limítrofes, mientras que cinco años después, en 1954, solo lo hicieron 3.332. Esta población fue sustituida por inmigrantes de países limítrofes –Bolivia, Paraguay y Chile- que se insertaron en las economías regionales del NOA, del NEA y de Cuyo.

Estas economías regionales, altamente utilizadoras de mano de obra no calificada, crecieron al impulso del desarrollo del mercado interno, que tuvo durante este lapso una coyuntura favorable en el marco de un proceso de alta participación de los asalariados en el ingreso nacional (Velázquez y Gómez Lende, 2004).

En este punto, Velázquez y Gómez Lende (2004) no dan datos estadísticos sobre la cantidad de inmigrantes provenientes de los países limítrofes⁶¹ pero sí nos resulta sugerente el uso del término “mano de obra no calificada” para referirse a la misma “mano de obra agrícola” que fue necesaria en la primera ola migratoria y que fuera promovida y deseada por las políticas gubernamentales que se desplegaron al respecto⁶². Esta referencia, junto con la explicación que diera Juan Bautista Alberdi sobre las consecuencias negativas⁶³ de favorecer la inmigración de poblaciones atrasadas y pobres para el proyecto

⁶⁰ Se instaló en Plan Marshall, llamado European Recovery Program, ERP— fue una iniciativa de Estados Unidos para ayudar a Europa Occidental, por la que los estadounidenses dieron ayudas económicas para la reconstrucción de aquellos países de Europa devastados tras la Segunda Guerra Mundial. El plan estuvo en funcionamiento durante cuatro años desde 1948. Los objetivos de Estados Unidos eran reconstruir aquellas zonas destruidas por la guerra, eliminar barreras al comercio, modernizar la industria europea y hacer próspero de nuevo al continente; todos estos objetivos estaban destinados a evitar la propagación del comunismo, que tenía una gran y creciente influencia en la Europa de posguerra. El Plan Marshall requirió de una disminución de las barreras interestatales, una menor regulación de los negocios y alentó un aumento de la productividad, la afiliación sindical y nuevos modelos de negocio "modernos". Recuperado de: https://es.wikipedia.org/wiki/Plan_Marshall. (Visto el 15/01/2019).

⁶¹ Según un trabajo realizado por Texidó para la OIM (Organización Internacional de Migraciones) en noviembre del 2008, los datos sobre emigración e inmigración son de difícil medición porque proceden de fuentes nacionales e internacionales cuya recopilación responde a distintos intereses (.).

⁶² El artículo 25 de la Constitución de 1853 establece que: “El Gobierno Federal fomentará la inmigración europea ; y no podrá restringir, limitar ni gravar con impuesto alguno la entrada en el territorio argentino de los extranjeros que traigan por objeto labrar la tierra, mejorar la industria e introducir y enseñar las ciencias y las artes” (en Olivieri, 1985, p. 229).

⁶³ Juan Bautista Alberdi en 1873 se encargó de clarificar el concepto que emanaba de su libro *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, estableciendo que la política de

civilizatorio argentino, nos permite ir delineando, en suelo local, la representación subjetiva de “sociedades silenciadas” (Khatibi, en Mignolo 2003). Estas “sociedades silenciadas”⁶⁴ son la expresión muda de desarraigos personales, sociales y culturales resultantes de las historias locales de despojo y aniquilación que sufrieron las poblaciones originarias de nuestros países vecinos. Estas mismas “sociedades silenciadas” son las que, en los años '60-'70, debido a las crisis regionales que las enfrentó con los pobladores locales y a la mayor demanda productiva y de servicios en las grandes urbes de Buenos Aires, Córdoba y Rosario, se desplazaron a las zonas periféricas de estas urbes sumándose a la población asentada en las villas miseria (Velázquez y Gómez Lende, 2004) y cuya pauperización laboral las termina insertando en Europa para formar parte de la masa de trabajadores precarios que caracteriza a la inmigración latinoamericana.

Esta masa de trabajadores precarios de origen argentino relacionados con la inmigración proveniente de países limítrofes, que no cuentan con el legado europeo de sus ancestros y que no alcanzaron el nivel intelectual promovido por las políticas gubernamentales asociadas a la inmigración, serían responsables de su propio destino al no haber sido capaces de valorar los beneficios y las oportunidades que ofrece un país tan rico como la Argentina y que sí pudieron usufructuar los inmigrantes europeos que llegaron al país a principios del siglo XX. Podemos asentar esta afirmación en un trabajo sobre la Comunidad Argentina en Francia realizada por Peggy Riess (2008) quien analiza los rasgos identitarios y prácticas culturales de esta comunidad de inmigrantes. Esta investigadora de la Universidad de París III señala que los inmigrantes europeos que llegaron a la Argentina a principios del siglo XX se *integraron* y *asimilaron* en torno a valores *civilizados* y *occidentales* que fueron fomentados por la política gubernamental. Así, la educación pública como fuente de movilidad social, los derechos cívicos de los inmigrantes y el sentimiento nacional atado a los símbolos patrios y al proceso histórico, fueron los valores que lograron homogeneizar a las distintas comunidades y consolidar al país. Este proceso llamado de *argentinización* no le dio la espalda a Europa sino que, muy por el contrario, la Argentina continuó reflejándose filosófica y conceptualmente en el “viejo continente” focalizando allí

población debía hacerse con la ayuda de poblaciones civilizadas y no con la de poblaciones atrasadas, pobres o corrompidas que solo podían ayudar a “apestar, embrutecer o esclavizar” (Olivieri, 1985).

⁶⁴ Además, Zulma Palermo (2011) señala que las comunidades originarias en Argentina fueron sometidas a un proceso de “blanqueamiento” y sobre las que se ejecutan/ejecutaron proyectos de interculturalidad (como la educación bilingüe) que reproducen el modelo moderno/colonial que sirvió para consolidar el proyecto de argentinización.

su proyecto comunitario. Esto trajo aparejado el sentimiento de pertenecer al país más europeo de América Latina, por lo que -para muchos argentinos en Francia- volver a Europa era como *volver a casa*. Sin embargo, para muchos otros, la causa de la emigración - según este trabajo- sería la imposibilidad de valorar las riquezas que un país como Argentina posee en grado sumo, y la incapacidad para aprovecharlas como sí lo hicieron los primeros inmigrantes en llegar al país. Esta incapacidad estaría dada por la reapropiación de la identidad latinoamericana -asociada a la de las “sociedades silenciadas”- que inserta a esta masa de inmigrantes de origen argentino junto con los otros provenientes de la región andina o mesoamericana. En cuanto a los datos estadísticos, fue difícil para Riess señalar la cantidad precisa de argentinos en Francia debido a la doble nacionalidad que hacía que muchos de ellos figuraran con la nacionalidad de sus padres o abuelos, o a situaciones irregulares de argentinos que entraban con visa de turista, o a la ejecución de trabajos temporarios. Sin embargo pudo señalar que, en el momento que realizó el estudio, había 10.000 argentinos en Francia distribuidos entre París, Grenoble, Lyon, Marsella y Toulouse. Por otra parte, señaló que el tema de la emigración no había sido tratado con la debida importancia por muchos gobiernos argentinos ya dictatoriales ya democráticos que intentaron esconder la situación para imponer una imagen de prosperidad y de bienestar que pudiera ser exportable, o bien que quisieron limitarlo a un fenómeno que afectaba a un grupúsculo altamente calificado. Esto se apoya en las características de la comunidad argentina “visible” en Francia, país de radicación definitiva, que comprende artistas y profesionales que se desempeñan en las capas medias y altas de la sociedad francesa con la que generan lazos estrechos de manera individual o a través de distintas asociaciones que fomentan espacios de solidaridad en función de intereses comunes (Riess, 2008).

Del eurocentrismo al *globocentrismo*

Para terminar de configurar el horizonte cronotópico que señalara al inicio de este capítulo y que resulta necesario al análisis del corpus seleccionado, no podemos dejar de lado las voces que se expresaron en el momento mismo de producción de los textos estudiados y que se relacionan con un nuevo periodo histórico de la colonialidad global del poder caracterizada por el desarrollo del capital industrial/financiero a partir de la segunda mitad del '73 (Quijano, 2014) y que controla el capitalismo global/colonial/moderno, imponiendo a nivel económico la desocupación y financiarización estructural y a nivel político las dictaduras latinoamericanas y las revoluciones conservadoras⁶⁵ asentadas en el eje Thatcher-Reagan con el respaldo o la sumisión de los demás países (Quijano, 2014). Esta reactualización del sistema capitalista global, que está en el origen de los movimientos migratorios que viéramos anteriormente, condicionó a Europa –y a los europeos- a superar las antinomias que los llevaron a las dos guerras mundiales y a "construir" un nuevo proyecto que pudiera enfrentar los condicionamientos económico-financieros que acabamos de mencionar. Es por ello que una serie de tratados y convenios limítrofes⁶⁶ se establecen con el fin de crear un bloque político-económico que pudiera hacer frente a esos condicionamientos. Sin embargo, esos condicionamientos que acabamos de señalar con Quijano, no son percibidos de la misma manera por los funcionarios, economistas, historiadores, financistas y gerentes de empresas situados en el ónfalo mismo del SMM. De estos posicionamientos da cuenta la revista LABEL France editada por el Ministerio de Asuntos Extranjeros de Francia, cuya edición Nº 40 de julio del 2000 advierte en las voces de sus editorialistas Huber Védrine, Ministro de Asuntos Extranjeros de Francia, y Pierre Moscovici, Ministro Delegado encargado de los Asuntos Europeos, que el peligro al que

⁶⁵ Las revoluciones conservadoras se apoyan en la razón, en el progreso y en la ciencia económica. Tienen a considerar arcaico la tierra y la sangre (asociadas a las mitologías agrarias), el pensamiento y las ideas progresistas. Instituyen reglas ideales a todas las prácticas del mundo económico y entonces la ley del mercado es la ley del más fuerte, el reino de los mercados financieros es glorificado sin más ley que la del máximo beneficio y el capitalismo es llevado al máximo de su capacidad económica (Bourdieu, 1998, p. 40).

⁶⁶ Entre los tratados fundantes de la UE están: los tratados de Roma, firmados el 25 de marzo de 1957 por Alemania Federal, Bélgica, Francia, Italia, Luxemburgo, y los Países Bajos; el acuerdo de Schengen firmado en 1985 por el que varios países de Europa suprimieron los controles en sus fronteras interiores y trasladaron esos controles a las fronteras exteriores, generando un espacio común —denominado espacio de Schengen— por el que toda persona que hubiera entrado regularmente por una frontera exterior o que residiera en uno de los países que aplicaban el Convenio podía circular libremente; y el Tratado de Maastricht que junto al Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea, fue uno de los tratados fundacionales de la UE, firmado el 7 de febrero de 1992 y concebido como la culminación política de un conjunto normativo, vinculante para todos los Estados miembro de la Unión Europea, tanto para los futuros miembros como para los estados firmantes en el momento del tratado (en LABEL France, 2000).

debe hacer el bloque en ese momento es el del tráfico ilegal y el del crimen organizado. Consecuencias indeseadas de un sistema excluyente y polarizante que genera numerosas marginalidades de las que el corpus seleccionado da cuenta y que se soslayan⁶⁷ o invisibilizan de acuerdo al patrón -analizado hasta el momento- de una razón eurocentrada que genera distintos tipos de subalteridades. Es por ello que a lo largo de los artículos de la revista LABEL France encontramos expresiones tales como *construcción europea, especificidad europea, espacio jurídico europeo, proyecto europeo, cultura europea*, que evidencian la rearticulación de la razón imperial/occidental frente al giro de la economía capitalista que la misma razón imperial/occidental había ayudado a expandir (Mignolo, 1997). Estos eufemismos giran en torno a una nueva creencia superadora de los viejos conceptos de *modernidad y civilización* que el Mito de la Modernidad impuso a escala planetaria (Quijano, 2016; Dussel en Mignolo, 2003), y propiciadora de un nuevo concepto anclado en la *idea de bienestar* de un cierto grupo de personas en detrimento de otro grupo de personas. Para Pierre Bourdieu (1998) esta nueva creencia, esta idea fuerte *inevitable*, sustenta el Mito de la Globalización que resulta de un trabajo de inculcación simbólica en el que participan pasivamente algunos ciudadanos (periodistas y publicistas) y muy activamente los intelectuales (Bourdieu, 1998, p. 34). En este "estado de bienestar" rivalizan una *nueva raza de personas*: los *trabajadores europeos* cuyos ingresos son superiores hasta en un 400 o 500% más que el de los *trabajadores no europeos* sobre quienes recaen todas las consecuencias indeseadas del neoliberalismo: inexistencia de salario mínimo, jornadas laborales de doce horas, trabajo infantil, precarización, etc. Resulta, entonces, que *europeo* es el *nuevo hombre del sistema* cuya fecha de nacimiento coincide con el de este nuevo periodo histórico de la globalización neoliberal.

Le citoyen européen est né à Maastrich (Pays Bas) le 7 février 1992, date à laquelle est signé le traité sur l'Union européenne. La citoyenneté européenne est attribuée par une nationalité d'appartenance à l'un des pays membres, mais semble être à la recherche de son contenu, faute de devise, de langue, d'histoire communes et des symboles fondateurs forts. C'est en s'appuyant sur le passé, la mémoire, l'invention des traditions et en construisant une identité citoyenne, volontaire et

⁶⁷ Como ya vimos en este mismo Capítulo la forma en que Albert Malet naturaliza la conquista argelina como necesaria a la provocación de los *indígenas*.

politique que la citoyenneté européenne pourra pleinement se réaliser. (Wihtol de Wenden, 2000, p. 12)⁶⁸

Este concepto encabeza el artículo escrito por Catherine Wihtol de Wenden, Directora del CNRS-CERI (Centro de estudios y de investigaciones internacionales asociado al Centro nacional de la investigación científica), sobre la *ciudadanía europea* en donde es importante subrayar la necesidad de *inventar tradiciones* [para] *construir una identidad ciudadana voluntaria y política*⁶⁹ que sustente el proyecto político en ciernes. Es por ello que, para esta intelectualidad que trabaja de manera activa en la imposición de nuevos símbolos, *europeo* es el sujeto que se reconoce en los valores *modernos* de la historia (Ferro en Bermond, 2000), en la tradición judeo-cristiana y en una cultura que se considera a sí misma *europea*. *Ser ciudadano* en Europa –dice Wenden- es un proyecto que implica la disociación entre nacionalidad y ciudadanía y la construcción de una cultura común más allá de las fronteras de los estados, y que culmina con una ciudadanía transnacional donde la política está en relación a la circulación de los hombres, de las ideas y de las mercancías. Es –continúa- aceptar valores cívicos nuevos por entonces ignorados en la Declaración universal de los derechos del Hombre y del ciudadano de 1789: la no discriminación, la pluralidad cultural y la multiplicidad de referencias y de elecciones, la solidaridad, el laicismo. Valores que forman parte de un modelo de urbanidad y de civilidad de individuos que comparten un lenguaje común: democracia, Europa con estados de derecho, aspiración de un consenso político, reconciliación con la empresa, individualismo y valoración de la vida privada. Sin embargo, esta voluntad se confronta con el surgimiento de los nacionalismos en el Este, con la aparición de minorías y con la exclusión de la ciudadanía europea a las poblaciones marginadas. La construcción de la categoría *europeo* –para Wenden- introduce una nueva frontera que desplaza la nacionalidad de origen por la pertenencia o no a la Comunidad y entonces la antigua antinomia nacional/extranjero se

⁶⁸ El ciudadano europeo nació en Maastrich (Países Bajos) el 7 de febrero de 1992, fecha en la que se firmó el tratado sobre la Unión europea. La ciudadanía europea está dada por la nacionalidad de pertenencia a uno de los países miembros, pero parece buscar su contenido debido a la falta de un lema, de una lengua, de una historia en común y de símbolos fundadores fuertes. Apoyándose en el pasado, en la memoria, en la invención de tradiciones y construyendo una identidad ciudadana, voluntaria y política, es como la ciudadanía europea podrá realizarse plenamente.

⁶⁹ Concepto desarrollado por Hobsbawm E. y Ranger, T. (1984).

traslada a la de comunitario/extracomunitario. En este contexto en el que Nación (*sic*)⁷⁰ abarca varias acepciones, el tema de la delimitación de la/s frontera/s de la UE no es menor en un continente cuyos límites territoriales estuvieron sujetos a los devenires de distintos proyectos geopolíticos. No obstante, la implementación de la moneda única —el euro— constituyó el *símbolo fundador fuerte* (al decir de Wenden) que contó con el aval de las mayorías y que permitió dar una respuesta contundente a la globalización mejorando el crecimiento y la competitividad de las empresas (De Silguy, 2000)⁷¹ al hacer coincidir la frontera geográfica con la de la circulación de la moneda. La implementación del euro permitió superar las trabas psicológicas de la población (al perder la referencialidad de sus propias monedas), acelerar el proceso de integración económica y generar un amplio mercado interno sin riesgos (De Silguy, 2000). De este modo se generó el estado de bienestar deseado y el *ciudadano europeo* sustituyó su ciudadanía por el consumo, propiciando un nuevo *sujeto consumidor/emprendedor/auto-empresario* cuya vinculación con los otros se daba/se da justamente a través del consumo como factor de integración social (Rochefort en Raynal, 2000)⁷².

De este modo y dando un uso extendido a las fórmulas de la ciencia económica y a la disponibilidad que brinda el poder mediático, Pierre Bourdieu (1998) plantea que el neoliberalismo es la forma suprema de la sociodicea conservadora que se anuncia como el “fin de la historia” o el “fin de las ideologías”. Si la globalización es una idea fuerte, una creencia *inevitable*, un mito justificador, hay un lugar en el que es absolutamente real...y ese es/son el/los mercado/s financiero/s. Un mercado financiero unificado, pero no homogéneo que cuenta a su favor con la disminución de los controles jurídicos y con la mejoras de las tecnologías de comunicación y que está dominado por países ricos (EEUU)⁷³ cuya moneda es utilizada mundialmente como reserva, permitiéndoles controlar las reglas

⁷⁰ La autora señala por ejemplo: la nación política en Francia basada en el contrato social cuyo consenso político simboliza la Constitución; la nación cultural en Alemania y el caso anglosajón de nación territorial.

⁷¹ Yves-Thibaut de Silguy, miembro del directorio del grupo internacional Suez- Lyonnais des Eaux y ex miembro de la Comisión europea encargado de los Asuntos económicos, monetarios y financieros.

⁷² Robert Rochefort, director general del Centro de investigación para el estudio y la observación de los modos de vida (CREDOC por sus siglas en francés) entre 1987 y 2009 y diputado europeo a partir de junio del 2009.

⁷³ En el momento en que Pierre Bourdieu escribe este artículo que presenta en la Confederación general de trabajadores griegos en Atenas en octubre de 1996, no estaba en pleno funcionamiento la UE, ni circulaba el euro como moneda única. Sin embargo, podemos extender estas consideraciones que realiza en función de la posición geopolítica de EEUU a lo que fue después y es el poder geopolítico de la UE.

de juego, utilizar en complicidad mediadores tecnócratas financieros que actúan sobre los gobiernos para someter la autonomía de sus mercados financieros nacionales.

Mientras que para Bourdieu (1998), globalización no es homogeneización sino extensión de la empresa de los países ricos sobre el conjunto de países que controlan financieramente, para Quijano (2016) es la colonialidad global del poder que quedó configurada desde 1492 cuando se homogeneizaron las formas básicas de la existencia de las poblaciones dominadas, como viéramos por caso en el norte de África. La homogeneización de Europa se realiza a través de las instituciones y de una nueva racionalidad (esta vez económica) cuyo objetivo es el de imponer una nueva idea de raza, esta vez extendida al *uropeo comunitario* y excluyente de cualquier tipo de *otredad* (en la que se incluye hasta la naturaleza) y a un conjunto de prácticas representacionales⁷⁴ que naturalizan la relación de occidente con sus otros (Coronil, 2016) silenciando la violencia del imperialismo detrás de la bella imagen de misiones civilizatorias y planes de modernización.

Fernando Coronil (2016) considera que a diferencia del *eurocentrismo*, que expresa la relación asimétrica de Occidente con sus otros, esta nueva etapa de la colonialidad global es la de un *globocentrismo* ya que se hace referencia a un conjunto de prácticas en las que *siempre* está presente Occidente y la forma en la que sigue sometiendo y explotando a sus otros y a la naturaleza. Esto nos permite pensar en un nuevo paisaje global en el que hay una destrucción de la cohesión de los países como unidades geopolíticas, ya que los “ricos del mundo” no pertenecen a las naciones metropolitanas sino que se asocian entre sí, y “los pobres”, cuya movilidad social es limitada o inexistente, ya no están asociados a las naciones del 2º o del 3º mundo ni son vistos como la consecuencia de los reajustes cartográficos de los estados-nación de zonas modernas y atrasadas, sino que son el resultado de cuestiones religiosas, étnicas o de clase (Coronil, 2016, p. 122). La noción de “globo” carece de externalidad, por lo que los *locus* de las diferencias culturales de los pueblos altamente occidentalizados se desplazan a poblaciones difusas dispersas por el mundo incluso dentro del primer mundo.

⁷⁴ Para Coronil (2016) las prácticas representacionales que participan en la producción de concepciones de mundo son: la división de los componentes del mundo en unidades aisladas, la separación de las historias de relaciones, la conversión de la diferencia en jerarquías, la naturalización de las representaciones y la intervención en relaciones asimétricas de poder.

Esto nos permite entender el surgimiento de conflictos sociales de todo tipo cuya eclosión da cuenta de marginalidades que responden a distintas historias locales y que leemos en la particular producción de Keny Arkana.

CAPÍTULO 3

MIGRANCIAS LOCALIZADAS

El desarrollo socio-histórico que hemos realizado en cuanto a la constitución de las subjetividades migrantes que se encuentran y conviven en el territorio marsellés, nos permite adentrarnos en un entramado pluricultural diverso y heterogéneo en el que conviven sujetos marginales/migrantes de distinta procedencia. Estas procedencias diversas resultan, como hemos visto, de distintos procesos de desterritorialización que no solo rompieron la trama relacional de sus culturas de origen, sino que modificaron de una vez y para siempre los modos de representación subjetiva, individual y comunitaria de los integrantes de los pueblos atravesados por el patrón colonial del poder que, con distintos “matices”, se impusiera a escala planetaria a partir de 1492. Ese patrón de poder es el mismo que tiende a homogeneizar esas migrancias –a través de distintos modos de *racialización*- en los márgenes de la sociedad para aplicar políticas de “contención”, de “inclusión”, de “asimilación” y, por qué no, de “represión” y de “expulsión”. Sin embargo, la frontera/marginalidad de la cual emergen las voces que dan a conocer sus reclamos/decires para que estos sean oídos, no es homogénea porque tampoco lo son sus historias ni los sentires que de allí surgen.

Es por ello que se nos hace imprescindible establecer la localización semiótica de Keny Arkana en el entramado pluricultural de origen migrante en la marginalidad marsellesa, para poder así establecer la frontera a partir de la cual enuncia y denuncia.

[...] la frontière peut être définie comme la limite extérieure d'une forme à la première personne. Cet espace c'est "le nôtre", "le mien", il est "cultivé", "sain", "harmonieusement organisé", etc. par contraste avec "leur espace", qui est "autre", "hostile", "dangereux", "chaotique"⁷⁵. (Lotman, 1999, p. 21)

⁷⁵[...] se puede definir la frontera como el límite externo de una forma en primera persona. Este espacio es “el nuestro”, “el mío”, él es “culto”, “sano”, “organizado armoniosamente”, etc. en contraste con “el espacio de ellos” que es “otro”, “hostil”, “peligroso”, “caótico”.

Esta localización no solamente refiere al lugar físico de enunciación, sino al espacio en donde confluyen cosas, cuerpos y memorias de distinta procedencia que generan espacios posibles de existencia individual y colectiva (Palermo, 2009). Marsella, en este caso, es una ciudad atravesada -desde sus inicios- por las migraciones: *on est tous mélangés depuis toujours: les quartiers Nord et le centre-ville c'est la même histoire*⁷⁶ (Bidan y otros, 2016). Esta condición genera formas de producción artística que le permiten a Arkana incorporarse en el hacer colectivo, en el que se expresan distintas formas de vida y de pensamiento que terminan siendo subsidiarias de la diferencia (Palermo, 2009). *En plus, avec ma tête de rebeu, je me mangeais toutes les insultes racistes. Il y a ceux qui ne comprenaient pas pourquoi je ne parlais pas arabe, et à qui il fallait que je justifie que j'étais argentine*⁷⁷ (Binet, 2007). Sin embargo, la diferencia radica no solamente en su ascendencia sino en un proceso de construcción *sentipensante*⁷⁸ que ella misma emprendió desde muy temprana edad.

Keny Arkana, una chica de la calle

⁷⁶ Estamos todos mezclados desde siempre: los barrios del norte con el centro de la ciudad es la misma historia.

⁷⁷ Además con mi pinta de magrebí, me comía todos los insultos racistas. algunos no entendían porque no hablaba en árabe y les tenía que explicar que era argentina.

⁷⁸ El sociólogo colombiano Orlando Fals Borda (2015) acuña la expresión *sentipensante* para hacer referencia al hombre que ante los reveses de la vida se repliega sobre sí mismo para aunar en su pensamiento razón y amor, cuerpo y corazón para deshacerse de todo lo que rompe esa armonía y volver a la realidad diciendo la verdad.

En la entrevista realizada por Binet (2007), Keny Arkana revela datos sustantivos para la comprensión de su forma de expresión, manifestación acabada del abandono, la trashumancia y la marginalidad que atravesó/atraviesa su vida. Sabemos, así, que nació en diciembre de 1982 en Boulogne-Billancourt (París) y que su padre, al que no conoció, era salteño⁷⁹ y su madre, francesa. Se casaron en Argentina, pero su madre -de ascendencia española, italiana y griega- regresó luego a Francia; Keny nace accidentalmente en París pero se radican en Marsella de donde la madre era oriunda. Allí vive con su padrastro y cuando éste muere, a los escasos nueve años, empieza su trashumancia, “habitando” cualquier lugar de paso. Dice: *Je me revois dans des cages d'escalier en train de me faire mon petit nid douillet, à trouver des trucs dehors pour faire ma chambre*⁸⁰. Esto hace que un juez decida su institucionalización y comience un recorrido de breves estancias en hogares diversos⁸¹. Recordando esa experiencia reflexiona:

C'est là que j'ai compris l'hypocrisie du système. On te parle de droits de l'homme alors qu'on ne respecte pas les droits de l'enfance. Ils nous disaient: Tu ne prends pas tes gouttes, tu as une piqûre dans le cul. Forcément, c'est plus facile de surveiller trente légumes que trente agités⁸² (Binet, 2007).

La institucionalización de la que es víctima la enfrenta a los representantes de un sistema injusto, autoritario y violento contra el que lucha para ganar su libertad. *Eh connard c'est à toi que j'parle dis-moi tu m'reconnais?/ Directeur de centre et d'maison d'enfant et laisse-moi rigoler/ M'sieur qui sait tout et c'est surtout pour détruire les gamins ou l'espoir des parents connard personne ne peut prétendre demain/ Eh connard c'est à toi que j'parle et j'ai pas oublié t'inquiète (...)/ Tes belles paroles qui finalement rackettent le peu d'espoir*

⁷⁹ Originario de Salta (Argentina).

⁸⁰ Me veo en los huecos de las escaleras haciendo mi hogar dulce hogar, buscando cosas en la calle para hacer mi habitación.

⁸¹ Las MECS [*Maisons d'enfants à caractère social*] son establecimientos médico asistenciales que reciben temporalmente niños en dificultad ya sea por problemas de violencia familiar, por enfermedad psicológica o psiquiátrica de los padres, o por adicciones de distintos tipos, etc. Estos establecimientos funcionan como internados o como hogares abiertos de donde los niños entran y salen para su escolarización o para su tratamiento profesional externo. Pueden ser públicos o de gestión privada a cargo de asociaciones o fundaciones.

Recuperado de: <https://annuaire.action-sociale.org/etablissements/protection-de-l-enfance/maison-d-enfants-a-caractere-social-177.html> (Visto el 03/01/2019)

⁸²“Es allí donde entendí la hipocresía del sistema, te hablan de los derechos del hombre, mientras no respetan los derechos de los niños. Nos decían: si no te tomás tus gotas, te doy un pinchazo en el culo. Claro, es más fácil vigilar treinta plantas que treinta revoltosos.

qui reste quand toi tu dis qu'y en a plus/ Moi j'm'en fous j't'ai jamais écouté mais ma mère elle t'a cru[...] ⁸³.

Persiguiendo de la su meta libertaria, en la adolescencia abandona la escuela y escapa de los MECS: *Tchao, tchao, les éducs! J'me barre!/ Vous pouvez appeler les flics, fermer la porte/ J'passerai par la fenêtre, c'est clair!/ **J'ai ma liberté qui m'attend juste devant / J'vais pas la faire patienter, 1, 2, 3, tchao tout le monde**⁸⁴. Comienza a vivir en la calle de lo que la calle ofrece: *restos baskets*⁸⁵, come alimentos vencidos, tima a turistas, roba billeteras y ropa que luego regala. No le faltaron noches heladas y ganas de *pegarse un tiro*. Noches à la belle étoile: *Mes nuits dehors, réveillées par un frisson / En éveil même quand j'dors, **connectée à mon intuition/ J'ai rien à craindre, bercée par le chant de la Lune/ La chance dans les mains**, libre enfant de la rue/ Loin du monde des adultes, illogiques et rigides/ Fugitive de leurs enclos, narguant flics et vigiles/ C'est peut-être con mais c'est ainsi/ J'insiste ! **Vos lois sont immorales**, ma délinquance a des principes!/ Alors laissez, moi en paix, vous pouvez toujours attendre/ Si vous voulez me voir ramper, plutôt une balle dans la tempe!/ Enivrée, là où mon cœur me porte, j'm'en ira*⁸⁶. De esta dolorosa experiencia acumulada surge una toma de posición, testimoniada en la primera canción de su álbum *L'esquisse* (2005):*

"Le missile est lancé

Dis leur que c'est l'heure

Deciles que es la hora

Dis leur que la petite marseillaise débarque

Deciles que la marseillesita desembarca

Déballe ses rimes écorchées

Desempaca sus rimas desolladas

⁸³ Che pelotudo, a vos te hablo decime me reconocés / Director de hogar para menores no me hagas reír/ Señor sabelotodo y todo para destruir a los pibes o la esperanza de los padres pelotudo nadie puede pretender mañana/ tus palabritas que terminan destruyendo la poca esperanza que queda cuando decís que no hay más que hacer/ A mí no me importa, nunca te escuché, pero mamá te creyó [...]

("Eh, Connard", 2006)

⁸⁴ ¡Chau, chau, profes! ¡Me voy! Pueden llamar a la cana, cerrar la puerta, ¡de una que me voy por la ventana! **La libertad me está esperando** y no la voy a hacer esperar. 1, 2, 3 ¡chau a todo el mundo! (El resaltado es nuestro.)

("J'me barre", 2006)

⁸⁵ Irse sin pagar.

⁸⁶Noches afuera, cuando un escalofrío las despierta/ atenta aún dormida, **estoy conectada con mi intuición/ no tengo nada que temer**, el canto de la luna me acuna/ **la suerte está en mis manos**, niña libre de la calle/ lejos del mundo de los adultos, ilógicos y rígidos/ fugitiva de sus corrales, burlando canas y vigilantes/ Puede parecer estúpido pero es así/ ¡Insisto! **Sus leyes son inmorales**, mi delincuencia tiene principios/ Entonces, déjenme en paz, si quieren verme arrastrarme me pego una bala en la cabeza!/ Borracha allá donde el corazón me lleve, iré. (El resaltado es nuestro.)

<i>Dis leur qu'une fois dedans je sortirai plus des bacs</i>	Deciles que una vez adentro, no me salgo más de mis casillas
<i>Dis leur que je me fous de la tendance et de ce que les gens disent</i>	Deciles que me cago en la tendencia y en lo que la gente diga
<i>Que je compte brûler leurs normes eux qui voient le rap comme une marchandise</i>	Que tengo previsto quemar sus normas a ellos que ven al rap como una mercadería
<i>Dis leur : pour foncer j'attends pas leur signal</i>	Deciles: para entrar no espero su señal No voy a firmar, no soy trucha
<i>Je veux pas signer, qu'il y a pas de pseudo gangsta chez moi</i>	Porque no tengo amigos entre los resignados
<i>Car j'ai pas de potes chez les résignés</i>	
<i>Dis leur que je ne fermerai pas ma gueule même dans l'adversité</i>	Deciles que no cerraré mi jeta ni en la adversidad
<i>Que peu importe ce qui m'attend, ce qui m'accueille</i>	No me importa lo que me espera
<i>Je marcherai vers ma vérité</i>	Marcharé hacia mi verdad
<i>Dis leur que je ne renoncerai pas</i>	Deciles que no voy a renunciar
<i>Non depuis le temps que je suis dans l'ombre</i>	No, desde que estoy en la sombra De hecho, no me quiero mover de acá
<i>D'ailleurs je ne veux pas y bouger</i>	Pero si la luz se mueve, es una bomba
<i>Mais si la lumière tourne c'est de la bombe</i>	Deciles que seré fiel a mis sueños de piba
<i>Dis leur que je resterai fidèle à mes rêves de môme</i>	...
...	Deciles que no olvidé porqué hablo
<i>Dis leur que je n'oublie pas pourquoi je cause</i>	Ni mucho menos contra quien Deciles que quisieron que recule
<i>Ni pour qui encore moins contre qui</i>	Y que es de buen corazón que contradigo
<i>Dis leur qu'on a voulu que je recule</i>	Deciles que cuento el dilema de mi época
<i>Et que c'est de bon cœur que je contredis</i>	
<i>Dis leur que je raconte le dilemme de mon époque</i>	Y de lo que se vive aquí, envenenada busco todavía el antídoto

<i>Et de ce qu'on vit ici, empoisonnée</i>	Deciles que me cago en sus hitazos
<i>j'cherche encore l'antidote</i>	Y que quiero lo durable
<i>Dis leur que je me fous de leurs tubes</i>	Que sus negocios me inflan como los
<i>Et que je veux du durable</i>	seudos intelectuales del rap
<i>Que leurs bizz me gonflent comme les</i>	Llenos de análisis y de criterios boludos
<i>pseudos intellectuels du rap</i>	Y deciles que no hay reglas en el arte
<i>Pleins d'analyses et de critères à la con</i>	Entonces que se guarden para ellos esos
<i>Eh dis leur qu'il n'y a pas de règles dans</i>	juicios de mierda!
<i>l'art</i>	Andá, deciles que rapeo para los míos
<i>Alors qu'ils gardent pour eux leurs</i>	Y para los que me entienden,
<i>jugements à la con!</i>	Los viejos, los chicos, los sabios, los locos
<i>Vas-y dis leur que je rappe pour les miens</i>	Todo el mundo y que rapeo sin condiciones
<i>Et pour ceux qui me comprennent,</i>	...
<i>Les vieux, les petits, les sages, les fous,</i>	
<i>Tout le monde et que je rappe sans</i>	
<i>contraintes...</i>	

Asume aquí *su* frontera en primera persona, en ese espacio *suyo* y de los que comparten con ella, en lucha con el poder institucionalizado por la normatividad que rige y controla sus vidas y que juega en todos los órdenes de la cotidianidad; lucha contra el mercado, la falacia de los medios, la injusticia de las regulaciones, la mutilación de la expresión libre. Todo el texto convoca a luchar contra el sistema, aseverando que esa ha de ser la meta sin renunciamentos. Esgrime así su arte -como una forma de *aestesis*⁸⁷- en la figura del misil lanzado sin temores, desde su infinita pequeñez, convocando a los oprimidos a luchar contra el sistema y sus representantes.

La anáfora “deciles...” señala un imperativo que toma fuerza en un lugar que, sin condiciones ni trampas conforma un lenguaje artístico *sentipensante* en el que la pasión se integra a la razón, a la pulsión de vida y a un posicionamiento a partir de la diferencia que se encarga de señalar de manera clara y precisa; que expresa una forma específica de

⁸⁷ La opción decolonial que nos orienta, entiende que la *estética* no se reduce a lo bello y lo sublime (como lo construyó la epistemología moderna occidental dependiente de su filosofía), sino que incluye toda expresión de la sensibilidad arraigada en la corporalidad. De allí que busque decirse desde la *aestesis* por fuera del aparato de mercado y de la idea de genio creador.

pensamiento y de producción que encuentra su origen en la migrancia de sus padres, de Marsella, de su propia errancia- y en la memoria asociada a ella, *quand tu comprends ce qui s'est passé là-bas, tu réalises ce qui va se passer partout*⁸⁸ (Binet, 2007). Esta postura, en "pie de guerra" -según las palabras de Irene López (2009)- señala una toma de conciencia y un lugar de enunciación que la ubica, además, en la frontera de la producción artística local y más allá de ella, al no *transar* con el negocio de las discográficas. La figura del misil ya lanzado es un sin retorno de algo cuyo contenido promete destruir, en este caso, los valores de la sociedad que critica; un compromiso personal dicho de una vez y para siempre a la comunidad extendida de los suyos: [...] *C'est pour les miens, mes frères, mes sœurs de Marseille à Rome, [...] Ceux avec qui j'ai partagé mon pain, mon mic ou mes idées, [...] Puis pour les miens, mes potes, mes sistas de Salta au Cours-Ju*⁸⁹, y a los compañeros encontrados en los caminos: *les squats, c'est la famille, ça me rappelle les copains des foyers*⁹⁰ (Bidan, 2007). Es un decir urgente y colectivo dirigido a todos aquellos que no se resignan: *Faut qu'on s'en sorte tous ensemble, alors vas-y fais passer le mot !/ Trop de galères, de prison, de drogues et de morts jeunes et trop c'est trop !/ Faut que ça s'arrête! Alors je le crie dans mon mic !/ Faut qu'on s'entraide dans nos rues car on est tous enfermés dans le même sac.*⁹¹

Detrás, en el sustrato de esta voz, puede escucharse la de Fanon en *Los condenados de la Tierra* pues, como él, Keny Arkana les habla a los *suyos*, en su condición de hablante marginal por fuera de la lengua francesa, ya que adapta la norma de esa lengua para decir las exigencias de un presente injusto, predador, violento para que sus hermanos y hermanas puedan reconocer a los verdaderos enemigos que utilizan el poder de las armas, las drogas y la represión para alienarlos y someterlos. El acto creador le permite expresar sin miramientos ni ataduras, sin restricciones ni apocamientos para sacar a flote aquello que le constriñe el alma, como entiende el sentido de lo artístico Albán Achinte

⁸⁸ Cuando entendés lo que pasó allá, entendés lo que va a pasar en todas partes (hace referencia a la crisis argentina del 2001).

⁸⁹ Es para los míos, mis hermanos, mis hermanas desde Marsella a Roma, [...] Esos con quienes compartí el pan, el micrófono o las ideas, [...] Para los míos, mis cumpas, mis hermanas de Salta o de Cours-Ju (*calle de la bohemia marselesa*).

Tema: "J'Lève ma rime" (2005).

⁹⁰ Los ocupas son mi familia, me recuerdan los cumpas de los hogares.

⁹¹ Tenemos que salir todos juntos, ¡dale andá, pasá la bola! Mucho quilombo, cárcel, drogas, pibes muertos y demasiado es demasiado! ¡Tiene que parar! ¡Yo lo grito en el micrófono! Nos tenemos que ayudar porque en la calle ¡estamos todos metidos en la misma bolsa!"

Tema: "Faut qu'on s'en sorte" (2005).

(2009). Es, dicho de otro modo, un ejercicio de libertad que le permite descubrir la potencialidad de sus acciones (Lotman, 2004).

Keny Arkana, contestaria

De origen urbano-marginal, con raíces afroamericanas, caracterizado por la repetición y la complejidad rítmica proveniente de técnicas electrónicas o digitales que se realizan sobre textos de otros autores y por la imitación del discurso oral, el *rap*⁹² es una expresión que se visibiliza *en la calle*. Es allí donde se comparten y desde donde se transmiten las distintas problemáticas sociales, políticas, económicas y culturales de las grandes urbes. Este lugar de enunciación y su forma de expresión hacen que este “género” sea una manifestación *aestésica* de la violencia -marca dejada por la herida colonial- *por su espíritu contestatario, transgresor, de rebeldía simbólica, por su actitud agresiva y por sus temas provocadores o violentos* (Marc Martínez, 2007). Pero es una violencia encauzada en una actitud comprometida:

Estos versos (...) ilustran tanto la actitud combativa de los raperos como su conciencia artística y su deseo de trascendencia. Son portadores de un mensaje de rebelión comprometida, pero también son profetas y, como los oráculos clásicos, recitan su verdad con ritmos (...) y metáforas (...). El compromiso político está embebido de pensamiento trascendente, incluso religioso, heredero de una tradición (...), que remite directamente a los orígenes afroamericanos del *rap* (Marc Martínez, 2007, p. 14).

⁹² El *rap* forma parte de la cultura hip-hop que nace en los barrios negros y latinos de Nueva York a fines de los años '60. Esta corriente estética está constituida por: *el rap* o recitado sobre un fondo rítmico realizado por un MC (*Master of ceremonies*) o raperos; el *DJing* o técnica de manipulación musical; el *breakdance* o baile realizado en lugares públicos con equipos de música portátiles; y el *graffity* o pintura no figurativa realizada con aerosoles que representan letras o personas (Aguilar, 2015).

El *rap* francés, si bien reconoce en sus orígenes la influencia norteamericana, adopta con el tiempo características propias que no solo tienen que ver con la incorporación de la lengua de Molière a la letra de sus canciones, sino con la problemática propia de la marginalidad de las grandes urbes francesas, situadas en las *cités* de la *banlieue*, donde desarrollan su vida los *jeunes issus des migrations*, "[quienes] al sentirse traicionados por una sociedad que los ha acogido falsamente y abandonados por un sistema que parece rechazarlos, han encontrado en el *rap* un nuevo modo de expresión" (Marc Martínez, 2007, p. 15).

Resulta muy interesante el análisis que realiza la española Isabelle Marc Martínez referido a la estética del *rap* francés donde subraya que los raperos manifiestan, en términos generales, su repulsa al sistema del cual son víctimas para reafirmar su papel en la sociedad como representantes de su comunidad de origen, de su identidad. La actitud que toman frente a sus hermanos está comprometida con una realidad heredera del pasado esclavo, es redentora de las injusticias en asociación a un imaginario religioso y es defensora del saber y de la educación como forma –según ella- de salir de la miseria de las *cités* y del olvido (Marc Martínez, 2007, p. 17).

El *rap* retoma, pues, la concepción comprometida del arte y la literatura, aunque su aproximación sea más social que política en el sentido estricto del término. Efectivamente, los raperos adoptan una actitud sincrética, ya que sus ideas proceden de fuentes diversas como la religión, la mística o las filosofías orientales. En la mayoría de los casos, los raperos han presenciado el fin de las ideologías y desconfían de los grandes discursos y las instituciones. Aunque existen excepciones, en general las reivindicaciones de los raperos no pueden adscribirse a ningún movimiento político concreto (Marc Martínez, 2007, p. 15).

En el *andar sentipensante* y creativo, Keny Arkana y sus canciones van –en tanto textos que funcionan en el poliglotismo de la cultura de la cual surgen, al decir de Pampa Arán y Silvia Barei (2006)- entretejiendo e interactuando semióticamente con los otros textos de este género musical en el que se expresa, estableciendo diferencias, y/o sentando posicionamientos muy claros.

Por eso, esta producción excluye y combina distintos lenguajes, incluyendo lo que la enriquece y combinando diversos elementos. En estos procesos de exclusión y de

combinación se ponen en juego decires de las gentes que habitan las *cités* de la *banlieue* de las ciudades francesas; comunidades cerradas en sí mismas, estrategia críptica que se inscribe en el marco de una ruptura social que parece cada vez más aceptada y reivindicada como respuesta a una elección identitaria. Estos decires asociados al desarrollo urbanístico y a los distintos procesos migratorios y de concentración económica y social, tienen que ver con una redistribución de dialectos regionales devenidos en dialectos sociales relacionados a la exclusión y a una voluntad de repliegue comunitario voluntario. El sociólogo francés Louis-Jean Calvet (2005) considera que este posicionamiento no constituye un mero problema lingüístico o pedagógico, sino más bien de problema social, en tanto significa una oposición cada vez más violenta de los jóvenes ante la sociedad para la que se encuentran en la frontera de la delincuencia. Es en esta *frontera social* que se genera el rap francés como *arte de la palabra urbana* (Trimaille, 1999).

Como consideráramos anteriormente, esta frontera urbano-marginal está habitada en un gran porcentaje por los *jeunes issus des migrations* que toman la palabra como quien toma las armas para enfrentar el mutismo imperante y así salir de la espiral de relegación y/o de delincuencia en la que se hallan insertos (Trimaille, 1999). Entonces, *la frontera* a la que hacemos referencia está poblada por numerosos textos representativos de esta cultura urbano-marginal francesa/marsellesa que expresan las tensiones, particularidades y contradicciones de los distintos discursos asociados a los devenires de sus propias historias migrantes. Así, el rap se instituye en la “crítica *en la frontera*” que permite dar cuenta de los textos que allí se producen y el modo en que desestabilizan las construcciones ideológicas hegemónicas (Barei, 2012). Esta crítica se realiza en lenguas, y muy particularmente en lenguas propias como lo señala Cyril Trimaille (1999) para quien, en el caso específico del rap marsellés, el discurso de los raperos aparece como el lugar de construcción de un *we code* en el que se integran numerosos elementos de variación que pueden ser tomados como *réseaux de métissages*: el discurso del rap marsellés es un lugar de elaboración de un código propio, resultado del mestizaje de los códigos de los raperos con los códigos de la sociedad, y en el que existen alternancias endolingüísticas y exolingüísticas⁹³, que

⁹³Para Trimaille (1999) las alternancias endolingüísticas están dadas por una intencionalidad por parte de los raperos de hablar “mal” porque forma parte de la mimesis por la que son percibidos por parte de la sociedad, por la utilización del lenguaje de la ciudad –*vulgar*– como factor de comunicación y de identificación para las personas que se reconocen en ese lenguaje y por la utilización de la lengua de socialización y de enculturación –*they code*– necesaria para que el mensaje circule. En cuanto a las alternancias exolingüísticas, o marcadores transcódigos, tienen que ver con la utilización de elementos que pertenecen a las lenguas

terminan siendo marcadores lingüísticos asociados a la construcción identitaria de este *we code*. Sin embargo, la utilización de estos *marcadores de identidad* no representa solamente la pertenencia a un grupo, sino –además- la adhesión a un conjunto de valores que pueden ser “utilizados por los participantes que comparten esos valores como dispositivos de persuasión en las situaciones cotidianas de comunicación” (Gumperz en Billiez, 1998, p.139). No obstante, en este desarrollo de los procesos de combinación y de exclusión de lenguajes en la frontera crítica que estamos realizando, no podemos dejar de considerar la preponderancia masculina del sujeto en el rap como herencia directa de su vertiente estadounidense en los años ‘90 (Marc Martínez, 2009). Los primeros grupos marseleses que se dan a conocer (IAM, Ministère AMER, NTM o Mc Solaar) “arremetían contra los poderes de la opresión y construían una identidad hipermasculinizada, mediante un proceso en el que sus hermanas, sus amigas, sus madres, sus novias eran instrumentalizadas y/o cosificadas” (Marc Martínez, 2009).

Los grupos femeninos, o las mujeres en el rap francés, primero estuvieron en el *underground* de la escena – por ejemplo Saliha y B Love - y luego, a inicios del siglo XXI, empezaron a ser conocidas mediáticamente: es el caso de Lady Laistee, Keny Arkana y Diam’s.

Quizás la más famosa sea Diam’s, convertida en una auténtica estrella con sus discos *Brut de femme* y *Dans ma bulle*. Diam’s es una rapera atípica, que no se ajusta a los cánones del hip hop: es mujer, es blanca, no procede de un medio realmente marginal (creció en un *pavillon*⁹⁴, y no en una *cit *), tiene gran éxito comercial, en sus canciones hay estribillos melódicos y pegadizos y muchas de sus letras son intimistas. [...] La producción de Diam’s presenta varias constantes: la construcción de un sujeto textual y visual femenino, la predilección por la expresión de la subjetividad y la presencia de una temática femenina y/o feminista. Así, en sus portadas, la artista aparece en primer plano, maquillada, con el pelo muy corto pero con pendientes, “guapa”, con un look “a lo gar on” pero no demasiado. (Marc Martínez, 2009, p. 452)

extranjeras como recursos de distinción necesarios al proceso de individualización ling stica. En un primer momento el inglés fue utilizado dado el origen neoyorkino del rap y luego el recurso a las “lenguas de origen”:  rabe, italiano, español, como una necesidad de *rechazar la intención de fundirse en el crisol de la asimilación*. (El subrayado es nuestro.)

⁹⁴ Edificios no adosados unos a otros.

Keny Arkana se despegaba de ambos estereotipos con una imagen propia difícil de conceptualizar por la prensa que la aborda⁹⁵, que la llama: *petit animal farouche, petite passionaria, sauvage, guerrière altermondialiste, difficile, instable*⁹⁶. Como hemos visto, su necesidad de expresar aquello que la constriñe surge de su infancia vivida en las instituciones para menores que la acercaron a la violencia de ese sistema, *Je jure de pas oublier le point de départ, le foyer*⁹⁷, y, posteriormente, a la violencia y a la injusticia del sistema en general, *[l]'Apocalypse commence dès que l'Homme a perdu son humanité*⁹⁸. La comparación con los otros grupos raperos no le importa, porque antes que nada se define a sí misma como una contestataria que hace rap, *[c]e monde me rend contestataire*⁹⁹ [...]", ya que el rap es el encuentro de algo positivo que le permite exteriorizar lo que siente. Según expresa en una de sus entrevistas (Cachin, 2006), no está atraída por el consumo, ni por la competencia, ni por el materialismo. No le interesa movilizar nada en el mundo rap ni en el del hip-hip de los cuales se considera, también, una marginal. Lo que le importa de la música es, antes que nada, el mensaje. Su intención es la de ser una anónima en la calle con un alto parlante que habla para sus hermanos y hermanas y no para admiradores ni, mucho menos, para las luces de la televisión. Para ella, la transmisión del mensaje es un acto transgresor y colectivo que busca cambiar las leyes del sentido común y de la sociedad: *Insurgés car leurs normes sont condanatrices/ Dis-leur que c'est le chant des oubliés, le cœur des opprimés/ Dis-leur que c'est l'heure, dis-leur qu'on nous a trop endoctrinés [...] Apelle-moi la Marseillaise, plus révolutionnaire que ton chant sanguinaire!*¹⁰⁰

Keny Arkana habla a través de lo que *escribe*. Sus textos circulan junto a otros igualmente asociados a la migrancia, a la marginalidad, donde se replican los valores y las tendencias de un espacio social que, aún en los márgenes, encuentra las maneras de criticar un modelo hiperconsumista y patriarcal que promueve estereotipos en las

⁹⁵ Ver al respecto, entre otros, "Keny Arkana ou la vie sauvage" donde se propone una analogía con la novela de Michel Tournier *Vendredi ou la vie sauvage* (Bidan y otros, 2016).

⁹⁶ Animalito feroz, pequeña pasionaria, salvaje, guerrera altermondialista, difícil, inestable.

⁹⁷ "Juro que no olvidaré el punto de partida, el hogar" afirma en la canción "La main sur le cœur", 2005).

⁹⁸ El apocalipsis empieza cuando el Hombre perdió su humanidad. ("Dur d'être optimiste", 2006)

⁹⁹ Este mundo me hace contestataria ("Jeunesse de l'Occident", 2005).

¹⁰⁰ Rebeldes porque sus normas nos condenan / Deciles que es el canto de los olvidados, el corazón de los oprimidos / Deciles que es la hora, que nos llenaron de doctrinas [...] Llamame la marselesa, más revolucionaria que tu himno sanguinario ("Le missile suit sa lancée", 2006).

diferencias sexuales o de clase. Dentro de esta zona de frontera le es posible establecer las combinaciones propias del género que antes señaláramos:

<i>Les pieds bétonnés dans le ciment,</i>	Los pies enterrados en el cemento
<i>Le regard vers l'infiniment grand,</i>	La mirada hacia la inmensidad
<i>Siècle XXI,</i>	Siglo XXI
<i>Prison de peur et d'illusion, ils aimeraient</i>	Prisión de miedo y de ilusión, ellos
<i>nous faire croire que nos vies ne valent rien,</i>	quisieran hacernos creer que nuestras
<i>Enfants déracinés,</i>	vidas no valen nada,
<i>Enfants des grands ensembles,</i>	Niños sin raíces
<i>Elevés dans la violence du système aux</i>	Niños de las multitudes
<i>rêves brisés sous le poids de leurs</i>	Criados en la violencia del sistema con los
<i>schémas,</i>	sueños rotos por el peso de sus esquemas,
<i>Perdus au cœur de la machine, il nous reste</i>	Perdidos en el corazón de la máquina, no
<i>cette flamme,</i>	nos queda más que esta llama,
<i>Souffle de vie pour éclairer le chaos de leur</i>	Aliento de vida para alumbrar el caos de su
<i>monde.</i>	mundo.
<i>Parachuté dans l'histoire.</i>	Paracaidista en la historia
<i>Enfant de la terre, prisonnier du ciment, ne</i>	Hijo de la tierra, prisionero del cemento, no
<i>perd pas de vue les étoiles,</i>	pierdas de vista las estrellas
<i>Entre la rage et la Foi,</i>	Entre la rabia y la fe,
<i>Entre la souffrance et l'espoir,</i>	Entre el sufrimiento y la esperanza
<i>Entre la haine et l'amour,</i>	Entre el odio y el amor
<i>Entre la rancœur et le pardon,</i>	Entre el rencor y el perdón
<i>Entre le système et la vie,</i>	Entre el sistema y la vida
<i>Entre nos peurs et nos inspirations,</i>	Entre nuestros miedos y nuestras
<i>Entre la Terre et le ciel... Tirillé dans une</i>	inspiraciones
<i>dualité permanente.</i>	Entre la Tierra y el cielo...tironeado en una
<i>Entre ciment et Belle étoile...</i> ¹⁰¹	dualidad permanente
	Entre el cemento y la estrella...

¹⁰¹ ("Entre les mots: du local au global", 2006)

Y también las diferencias: *Je suis la solitaire, seule même parmi les miens/ Seule dans cette ère qui m'étouffe comme le silence de mes chagrins/ Seule parce que mes pas arrivent de loin/ Fatiguée mais debout, le sourire malgré les coups avant que j'm'écroule/ j'tiens pour combien de temps?*¹⁰² Diferencias necesarias en este arte del decir que encuentra como *jeune issue de l'immigration* relegada por un sistema que marginaliza a los diferentes o a los que no se subordinan a él, pero contra el que esgrime un discurso crítico *que le viene de lejos*, como se verá en las páginas que siguen.

CAPÍTULO 4

FRONTERAS LATINOAMERICANAS

¹⁰² Soy la solitaria aún entre los míos/ Sola en esta era que me asfixia como el silencio de mis penas/ Sola porque mis pasos vienen de lejos/ Cansada pero de pie, la sonrisa a pesar de los golpes antes de caer/ ¿Hasta cuándo aguantaré?

Tema: "Je suis la solitaire", 2006.

*Souvent chez les métis, on a tendance à se retourner
vers la racine qu'on connaît le moins*¹⁰³

Keny Arkana (en Binet, 2007)

La marginalidad que marcó la vida personal de Keny Arkana, nutriendo su producción artística, se localiza -según señaláramos- en la periferia de la metrópoli habitada por distintas historias que dan cuenta de las consecuencias del colonialismo francés del siglo XIX y de los repliques de una globalización homogeneizadora de las diferencias. En la práctica artística de Arkana se juega una ininterrumpida posición de resistencia, un desprendimiento claro de esa opresión que encuentra en él su lugar de enunciación y el punto de partida de una búsqueda que la llevará por otros caminos para encontrarse con sus raíces y con la memoria que la constituye. En esa búsqueda surge una especie de memoria genética donde arraiga su identidad, memoria que retrotrae su historia a un territorio remoto y lejano: Argentina en América Latina.

El recorrido que hemos realizado hasta ahora, permite inferir que de su ascendencia argentina resulta la respuesta a un proceso de construcción *sentipensante* que encuentra en la errancia un modo de búsqueda y en el rap una forma de expresión. En la odisea de su vida, la memoria juega un rol fundamental tanto en la constitución de los textos como en la subjetividad ligada a la pasión, al “pathos” y al recuerdo personal (Barei, 2012, p. 31). Las instancias hasta aquí desarrolladas dan cuenta de un profundo trabajo de reflexión y de conocimiento de la realidad que la rodea como de una imperiosa necesidad de comunicación.

[...] la memoria de las culturas tiene un componente narrativo, es decir, cumple una función social fundamental en la transmisión de la información y es allí que aparece el rol del lenguaje en tanto “sistema modelizante” –es decir, ideológico– en la constitución específica de las identidades y los antagonismos sociales (Barei, 2012, p. 32).

¹⁰³ A veces, los mestizos tendemos a volvernos hacia las raíces que conocemos menos.

Ser argentina es, en un primer momento, la explicación de su diferencia –*il fallait que je justifie que j'étais argentine*- para ser, luego, un punto distinto en su cartografía existencial: *Enfant, j'avais en tête que l'Argentine était un pays arabe*¹⁰⁴ (Chomienne, 2018). Recalar en América del Sur es encontrar-se con una *exterioridad otra* cuyos lenguajes son subsidiarios de la marginalidad que conoce pero que reponen saberes y formas de hacer auténticos en su propia y positivizada “diferencia” (Palermo, 2009): *Je suis pas chez moi ici, mon cœur coïncé en Amérique Latine [...] J'ai le mal du pays, c'est bizarre car je le connais à peine/ Je suis la solitaire sans terre et sans attaches.*¹⁰⁵

El tema de la canción que acá nos ocupa, “Victoria”, refleja un ejercicio mnémico tanto por los lenguajes utilizados -la letra y las imágenes del video-clip- que materializan la nebulosa de los recuerdos, como por la elección ideológica que se consolida al asumir y visibilizar los procesos históricos que quedaron grabados en su memoria y que se enlazan indefectiblemente con los encuentros de su propio devenir *sentipensante*. En este sentido, es importante señalar que esta canción forma parte de su segundo álbum, *Entre ciment et Belle étoile*, que aparece en el año 2006, título que en sí mismo señala este proceso de reflexión vivido entre la adversidad de la calle y la esperanza puesta en la luz de la estrella que ilumina el pensamiento.¹⁰⁶

<i>Les ailes brûlées, clouée au sol,</i>	Las alas quemadas, clavada estoy en el
<i>Et la tête vers le ciel, vers la splendeur de</i>	piso
<i>l'éternel ailleurs</i>	Con la mirada al cielo, hacia el esplendor
<i>Cherchant l'étoile qui fait tourner la roue</i>	del eterno más allá
	Buscando la estrella que hace girar la rueda

¹⁰⁴ Cuando era una nena, tenía en la cabeza que la Argentina era un país árabe.

¹⁰⁵ Acá no estoy en casa, mi corazón está anclado en América Latina [...] Extraño mi país, es raro apenas lo conozco / Soy la solitaria sin tierra y sin ataduras. (“Je suis la solitaire”, 2006.)

¹⁰⁶ Nuestra lectura se teje acá en el entrecruzamiento de los temas de este álbum que da forma al espacio semiótico constitutivo de su *posicionamiento otro* y cuya vinculación se releva en la misma articulación que se lee en los títulos: “Entre les mots: enfants de la terre”, “Le missile suit sa lancée”, “J’viens de l’incendie”, “J’me barre”, “La mère des enfants perdus”, “Entre les lignes: clouée au sol”, “Eh connard”, “La rage”, “Le fardeau”, “Cueille ta vie”, “Nettoyage au Kärcher”, “Victoria”, “Entre les mots: du local au global”, “Jeunesse du monde”, “Ils ont peur de la liberté”, “Je suis la solitaire”, “Sans terre d’asile”, “Entre les lignes: une goutte de plus” y “Prière”.

*Loin d'ce quadrillage où même l'air ne peut être libre comme l'art ...*¹⁰⁷ Lejos de esta cuadrícula donde ni siquiera el aire puede ser libre como el arte ...

De todos los temas incluidos en este álbum, “Victoria” es el que la posiciona en Argentina en un momento histórico particular de nuestro pasado reciente: la crisis del año 2001. Desde su titulación, el texto da cuenta de la asunción de un lugar de enunciación que, arraigado en la metáfora -segundo desdoblamiento de su nombre propio- proyecta a todo el enunciado producido en los códigos lingüístico y visual, a la dimensión final de su búsqueda. La deixis del título asume el lugar autorreferencial, *Moi, c'est Victoria*. Esta focalización, sin embargo, no es sólo individual sino que incluye a un amplio sector social:

Si on comprend sous l'individuel la capacité d'augmenter le nombre des différences et de trouver le différent dans le même, alors c'est l'une des acquisitions substantielles du progrès culturel.¹⁰⁸ (Lotman, 2004, p. 189)

Este recurso nos habla de un posicionamiento particular, *su diferencia en la mismidad*, que estaría dada por el *lugar en el que tiene anclado el corazón* y la situación de *todos* los que sufren las consecuencias de las injusticias del sistema-mundo que les toca vivir y que forma parte del posicionamiento que realizara en “Le missile est lancé”. La canción actualiza sus “14 abril”, edad que se corresponde en la historia argentina con el momento en el que se instala en el país el modelo económico neoliberal¹⁰⁹ que va a estallar en el 2001 (Gambina y otros, 2005) y que resulta -como ya adelantáramos en el Capítulo 2- del reacomodamiento del capital industrial/financiero que, hacia fines del siglo XX controla el sistema-mundo colonial/moderno instalado a escala global (Quijano, 2014),

¹⁰⁷ “Entre les lignes: clouée au sol”

¹⁰⁸ Cuando se entiende lo individual como la capacidad de aumentar el número de diferencias y de encontrar lo diferente en lo mismo, se está entonces ante una de las adquisiciones sustanciales del progreso cultural.

¹⁰⁹ Durante el primer gobierno de Carlos Menem (1989-1995) se implanta el modelo de convertibilidad financiado con deuda externa, venta de activos y tipo de cambio fijo ligado al dólar.

responsable de todas las problemáticas sociales que Arkana denuncia y que, en el caso argentino, la reduce al estado de víctima del sistema, sin patria y sin hogar.



En el fotograma precedente tomado del video, la figura de 'Victoria' se muestra en la imagen en la joven de trenzas (derecha) junto a su *familia* (madre, hermanos, abuela, con significativa ausencia de la figura paterna). Esta imagen desdobra y duplica el enunciado lingüístico, al refractar el estatuto doméstico de los grupos familiares migrantes de sus lugares de origen en el interior de las vidas provincianas a los bordes urbanos: [je suis née] *dans un village de Salta dans lequel je vivais avant/ Cela fait maintenant plus de 10 ans qu'avec papa, maman, mes frères et mes sœurs ont a quitté nos champs [...] J'ai des vagues souvenirs du village [...] Des étrangers ont brûlé nos maisons pour nous voler nos terres [...]*¹¹⁰. Este fragmento de la canción nos permite establecer varias relaciones metonímicas que abren un abanico de diferencias a partir de una imagen particular. Por un

¹¹⁰ [nací] en un pueblo de Salta en el que vivía antes/ De eso hace 10 años que con papá, mamá, mis hermanos y mis hermanas dejamos nuestros campos [...] Tengo vagos recuerdos del pueblo [...] Unos extranjeros quemaron nuestras casas para robarnos nuestras tierras [...]

lado, *los extranjeros* son hoy lo que los colonizadores fueron al tomar posesión de las tierras arrebatadas a los indios, despojo actualizado en manos de los grandes productores y exportadores vinculados al sector agrícola y extractivo (de petróleo o de soja), o la situación privilegiada de las empresas privatizadas, del sector financiero o de la banca internacional que, en medio de la crisis lograron mejorar sus respectivas rentabilidades y fugar capitales a sus casas matrices (Gambina y otros, 2005). Por otro lado, las relaciones *quemar-robar* con *casa-tierra* están relacionadas con la violencia intrínseca de la modernidad/colonialidad que necesita *crear* un espacio vacío y sin gente (sin familias, sin pueblos, sin comunidades) que no reclame derechos propietarios o valores culturales. Esto último conforma –como ya hemos visto- lo que J. M. Blaut (en Maldonado- Torres, 2006) llama el *mito difusionista del vacío*, cuya representación se encuentra asociada a las actitudes históricas de despojo, robo, traslado de monumentos o de piezas "arqueológicas" a museos o plazas de las metrópolis, a las masacres de pueblos enteros y al sometimiento de los sobrevivientes y de sus culturas, o -más cercano en el tiempo- a los exilios y migraciones compulsivas intentando buscar alguna condición de vida.

Estos movimientos de pueblos enteros que fueron/son víctimas de la colonialidad del poder a partir de la cual son necesariamente *racializados*, terminan encontrando su lugar *natural* en la periferia de las distintas urbes. Esta periferia es la *frontera* de entrada o de salida a un tipo local de modelo civilizatorio que genera a su vez su propia y localizada marginalidad en la que confluyen los estereotipos generales de violencia, vagancia, pereza, fealdad, hacinamiento y pobreza. Por eso, la marginalidad que se encuentra en las *ciés* originaria del imperialismo francés no es la misma marginalidad que produjeron los procesos migratorios internos del campo a la ciudad, y que fueron responsables de la conformación de las villas miseria en nuestras latitudes, aunque sus habitantes sean depositarios de la misma mirada eurocentrada que los racializa discriminándolos.



Es por ello que en la canción, se escucha: *On est venu s' entasser dans une de ces cabanes à l'entrée de la ville*¹¹¹, y lo que la letra no dice lo completa la imagen de distintas villas miseria en los bordes de la ciudad, porque "la marginalidad" en su historia local y en la lengua que habita la remite a otra realidad: la de la *cité* en la alejada *banlieue*. *À l'entrée de la ville* señala, además, una puerta de entrada relacionada con el proceso interno que señaláramos de desplazamiento campo-ciudad, mientras que, en francés, la palabra *banlieue* refiere a una periferia distante y sometida a la jurisdicción del centro urbano, pero donde se ubica la *otredad* que nunca deja de ser inmigrante, pobre y marginal.

Se lee, además, el proceso de diferenciación de lo mismo que advertimos a lo largo de la canción: el pronombre *on*¹¹² en francés puede corresponder, en español, a “nosotros”

¹¹¹Vinimos a amontonarnos en uno de estos ranchos en la entrada de la ciudad.

¹¹² El pronombre *on* es un morfema indefinido cuyo valor semántico-referencial es sumamente impreciso. Esta inespecificidad lo coloca en el límite de la referencia, al punto que suele decirse que es arreferencial, y hace que pueda corresponderse en español a una variada serie de recursos lingüísticos: desde el *se* seudorreflejo, pasando por el sintagma nominal *la gente*, de referencia generalizada, hasta el [ø] del SN 'sujeto' de las construcciones impersonales de 3º persona de plural. (Alloa y Miranda de Torres, 2005, p. 105) [...] en el discurso coloquial informal, el pronombre *on* puede sustituir al (pro)nombre de 1º persona del plural *nous* (Alloa y Miranda de Torres, 2005, p. 113). De acuerdo con estas precisiones, en la oración que acabamos de traducir hemos utilizado *vinimos a amontonarnos* según la lectura contextual que hacemos en función del relato que viene haciendo de la familia, pero también podría utilizarse *la gente se amontona* si pensamos en el proceso de marginación que en general sufren las poblaciones sometidas.

o “la gente” con lo cual el conocimiento de la tragedia propia de la familia se extiende a la de la comunidad. Esta comunidad que no solo está constituida por la consanguinidad: madre, padre, hermana, abuela, como señaláramos, sino que se extiende, explícitamente, a un colectivo en acción: *las madres de los desaparecidos que luchan contra el olvido* y a los que conocieron el *canto de las ametralladoras*, proveedores todos de los lenguajes mnémicos a los que Arkana adscribe. En el caso particular de la madre, se ocupa de señalar: *Maman pleure quand elle m'en parle car elle n'aime pas la vie ici. [...] La nuit maman pleure, la nuit maman ne dort pas.*¹¹³, para visibilizar la problemática de muchas mujeres migrantes que, en su condición de hijas, esposas y madres se ven confrontadas a una problemática que altera la dinámica de una gestión familiar plurilocalizada (su espacio, el de sus padres, el de su esposo o el de sus hijos) o bien destruida (en Baby-Colin y Perraudin, 2016).

Este ejercicio mnemónico se materializa tanto en la organización de los recuerdos como en la elección ideológica al asumir y visibilizar momentos de la historia que quedaron grabados en su recuerdo. En este sentido, la imagen del padre es la que subsume la elección ideológica, al encarnar los procesos que caracterizaron e identificaron a nuestra nación del resto de los de las otras naciones latinoamericanas, las que se materializan en el video por medio de imágenes, lemas, colores y estandartes.

¹¹³ Mamá llora cuando me cuenta del pueblo porque la vida acá no le gusta. [...] Mamá llora de noche y no duerme.



En esta imagen es Keny Arkana -y no la Victoria de la foto familiar- la que “escucha” al *padre* quien se encarga de decir: “No llores, hija mía/ Yo no perdí las esperanzas/ Los bandidos dictadores/ Jamás podrán destruir, la lucha de los pueblos/ Que no pueden olvidar a sus desaparecidos”. Se conjugan acá el consuelo ante el dolor de la pérdida, la necesidad de resistencia y de lucha ante los *bandidos dictadores*, y la memoria comunitaria y colectiva de aquellos que no están pero permanecen porque están vivos en los ideales: “en memoria de Marcos, Guevara, Zapata”. Junto a esta expresión, dos estandartes argentinos mundialmente conocidos: la imagen del Che Guevara y el pañuelo de las Madres de Plaza de Mayo, símbolos de una lucha que trasciende las fronteras de nuestra patria para representar las utopías de libertad que se instalaron en los pueblos de la región a partir de los años '60: “¡Juntos hasta la victoria!” eco de despedidas del Che a Fidel en su lucha contra el imperialismo o de la de Eva Perón a su pueblo en la suya contra la oligarquía imperialista.

La imagen nos permite entender, por un lado, la figura del *padre* en relación metonímica con la de *nación* (*Impuissant tout le monde était affolé il n'était pas le seul, c'est*

*la nation entière qui s'était fait voler*¹¹⁴), analogía que unifica el despojo individual con el colectivo. Despojo que se inicia con la quema y el robo de la tierra (*Des étrangers ont brûlé nos maisons pour nous voler nos terres*), la expulsión a la "orilla" urbana donde se vive miserablemente (*On est venu s'entasser dans une de ces cabanes*), la pérdida de los ahorros en manos de los bancos (*Papa est à bout, il a frôlé la folie quand un matin il a appris que la banque lui avait volé ses économies*¹¹⁵) y la única reacción posible, ante ello: hacerse piquetero (*Depuis ce jour, avec beaucoup de gens de la ville, il bloque les routes pour bloquer l'économie du pays[...] Ils les appellent Piqueteros...*¹¹⁶). Por otra parte, "Victoria", la *hija* de esta nación, es promesa y destino de una lucha colectiva y sostenida en el tiempo que se actualiza en cualquier lugar atravesado por la colonialidad.

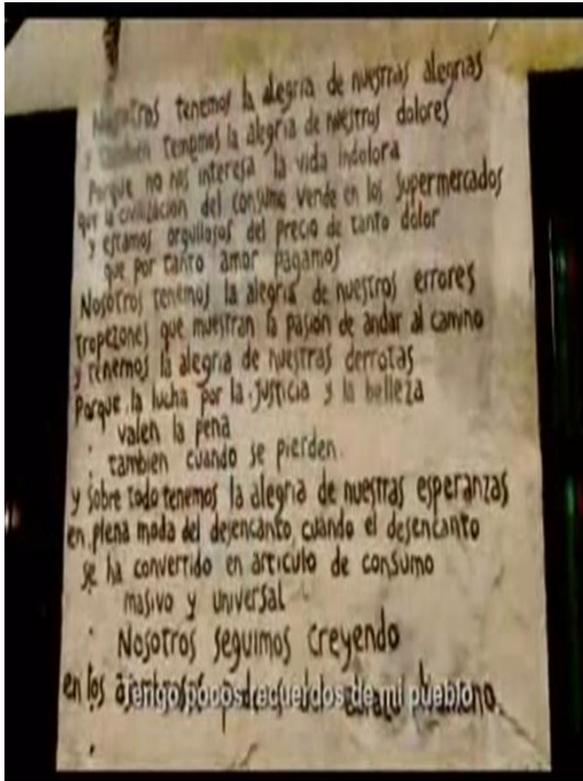
Los datos de esta historia local se completan con las contradicciones sociales que el SMMC manipula como modo de control de las subjetividades. Así, la angustia que surge ante "la gente bien que desprecia a los niños que mendigan, esa que no ve la miseria, y que se postra para bendecir al hombre que viene de otro hemisferio", deja un interrogante abierto hacia el final de la canción cuando ante todo el dolor que el país le genera recibe como respuesta: "¡Porque estamos en Argentina!". Y esa expresión es el triunfo del control capitalista que invisibiliza, con la ayuda de los medios de comunicación, las verdaderas causas del fracaso político-económico y social de un *país tan rico como la Argentina* del cual muchos de sus hijos tienen/tuvieron que emigrar para insertarse en el occidente soñado que el *proceso de argentinización* modeló en la subjetividad social.

La identificación padre/patria se refuerza con las imágenes que se suceden en la filmación durante la interpretación de la rapera: es en la calle donde sucede la acción, en donde está la gente, la comunidad, donde trabajan hombres, mujeres, niños y niñas, y donde las paredes limitan el espacio y "decoran" con sus dichos la vivencia que se siente.

¹¹⁴ Impotente todo el mundo estaba enloquecido, no era el único, le robaron a la nación entera.

¹¹⁵ Papá no puede más, casi se vuelve loco cuando una mañana se enteró de que el banco le había robado sus ahorros.

¹¹⁶ Desde ese día con muchos otros de la ciudad cortan las rutas para bloquear la economía del país [...] Los llaman piqueteros.



"Nosotros tenemos la alegría de nuestras alegrías.
 Y también la alegría de nuestros dolores, porque no nos interesa la vida indolora, que la civilización del consumo vende en los supermercados.
 Y estamos orgullosos del precio de tanto dolor, que con tanto amor pagamos.
 Nosotros tenemos la alegría de nuestros errores, tropezones que muestran la pasión de andar y amor por el camino.
 Y tenemos la alegría de nuestras derrotas, porque la lucha por la justicia y la belleza valen la pena también cuando se pierden.
 Y sobre todo tenemos la alegría de nuestras esperanzas.
 En plena moda del desencanto, cuando el desencanto se ha convertido en artículo masivo y universal,
 Nosotros seguimos creyendo en los asombrosos poderes del abrazo Humano."

Esta poesía de Eduardo Galeano acompaña otros posicionamientos asociados con la lucha y la búsqueda del bien vivir: "La mejor forma de vivir es la que buscamos", "Trabajo, dignidad", "El pueblo pelea, no perdona ni olvida a los vendepatria ni a los genocidas. Con Maxi y Darío y el "Oso" Cisneros, 30.000 veces VOLVEREMOS", "Nunca más: muertos por pensar"; "Nunca más: estado asesino"; "Nunca más: matar la libertad", "Fuera Bush de América Latina", "Solidaridad en el tránsito de la lucha", "No olvidamos, no perdonamos", "El piquetero no muere", "Para la victoria". Estas expresiones constituyen una forma de manifestación artística que plantean distintas existencias y cuestionan distintos espacios de discusión en torno a la exclusión social, a la violencia genocida, a la reafirmación de los estereotipos y al autoritarismo (Albán en Albán Achinte, 2009, p.91).

La visualización del cuerpo de Arkana, cubierto de celeste y blanco, incluyendo el sol emblemático de nuestra insignia centrado sobre su cabeza, completan la escena en la que se articula el relato de una "historia verdadera", que tiene consistencia por su repetición hasta el presente: *Il dit que, les politiques sont des prédateurs qui sèment la peur*¹¹⁷:

¹¹⁷[Papá] dice que los políticos son predadores que siembran el miedo.

Alfonsín, Menem, De la Rúa; *Ils nous écrasent pour bénir l'homme venant de l'autre hémisphère*¹¹⁸: Ronald Reagan; las tumbas de los muertos Kosteki y Santillán, las Madres de Plaza de Mayo y el símbolo de su pañuelo blanco, las fotos de los desaparecidos, los piquetes, la gente y los niños que piden en la calle, y para terminar una larga bandera argentina que recorre la autopista hacia el aeropuerto transportada por una manifestación. El texto cierra con una dedicatoria dicha en francés y en español: “los muertos y desaparecidos de la dictadura, al pueblo de Argentina y a todos los pueblos en lucha. ¡La lucha sigue!”

De este modo, hacer pie en Argentina, no resulta solo la respuesta a una tragedia familiar, sino la inserción de esa tragedia en un sistema violento y excluyente cuyas entrañas conoce desde lo personal y desde la centralidad de la metrópoli. Su deambular pensativo y errante, la encuentra con su memoria que *desde lejos* relata una larga historia de despojos, masacres y destrucción, asociada a la localización metropolitana que conoce muy bien, pero que, en Latinoamérica, plantea luchas colectivas y comunitarias y una siempre renovada e incansable necesidad de utopía.

Keny Arkana define esta ideología no como un posicionamiento político partidario sino

[...] como práctica política, [*porque le*] permite recuperar el pasado en la medida que se apoya en relatos de grupos marginados, por lo que le es posible dar cuenta de lo particular en lo general, de lo micro en lo macro y sobre todo, fortalecer la identidad de sectores sociales silenciados por los relatos hegemónicos amparados en el poder de la escritura y sus aparatos institucionales de difusión de la historia oficial. (Caicedo en Albán Achinte, 2009, p. 95)

“Victoria” constituye “un programa mnemónico compacto” (Arán y Barei, 2006, p. 19), vehiculizado por lenguajes que dan cuenta de dos sistemas culturales de diferente genealogía: la palabra en francés y la imagen de un pasado reciente ligado con un momento crítico de nuestra historia argentina que tuvo repercusiones a escala mundial. Arkana, cual

¹¹⁸Ellos nos destrozan para bendecir al hombre que viene de otro hemisferio.

mensajera vincula, en la materialidad del texto, la profundidad de su pensamiento con la territorialidad de su memoria, mientras que la imagen se ocupa de completar los datos de una historia local minada por la codicia del capitalismo global. “Victoria” es la consecuencia de la interrelación que, desde la experiencia de la marginalidad, vincula historias sociales paralelas del despojo y de las formas de resistencia ante ello ejercidas. Es la emergencia de una historia con nombres emblemáticos de una lucha argentina –con proyección latinoamericana-: Eva Perón, el Che Guevara, los desaparecidos, las Madres de Plaza de Mayo, los piqueteros... cuyo efecto en los sectores oprimidos es visible en la imagen



Con “Victoria”, Arkana hace pie en Latinoamérica y responde con ello, asumiéndolo, al llamado a la lucha por la liberación de todos los pueblos del mundo.



CAPÍTULO 5

PRÁCTICAS DESCOLONIZANTES

Descolonizar tiene el carácter de una acción destinada a subvertir cada rincón de las prácticas sociales.

Alejandro De Oto (2012)

El deambular pensando los lugares que habita es la materia prima en la producción artística de esta contestaria que hace rap. La práctica descolonizante es una acción en sí misma que surge como respuesta a las experiencias locales y personales que fueron/son atravesadas por la colonialidad. Anclar en América Latina, es para Keny Arkana la posibilidad de conocer y de vivir *in situ* otras formas de pensar y de vivir.

Après la tournée pour mon dernier album, je suis partie au Chiapas. Il y a 20 ans, les indigènes de cette région hyper pauvre du sud de Mexique ont repris possession de leur terre, avec l'aide du mouvement zapatiste. Depuis ils vivent en autonomie, dans une forme d'organisation politique assez horizontale.

Je ne devais rester que quelques semaines mais au final j'y ai vécu un an. Quand je suis arrivée, les zapatistes venaient de lancer un projet d'école populaire, les Escuelitas. Leur but est d'apprendre aux non-indigènes ce que sont les traditions ancestrales du Chiapas. Chaque élève est placé dans une famille zapatiste, qui ne parle pas espagnol. L'idée est que tu vives la vie indigène, la vie maya. Sur place, il y avait beaucoup de Mexicains de Mexico, la capitale. Je crois que j'étais la seule européenne¹¹⁹. (Bidan y otros, 2016)

¹¹⁹ “Luego de la gira de mi último álbum, me fui a Chiapas. Hace 20 años, los indios de esta región hiper pobre del sur de México recuperaron la posesión de su tierra, con la ayuda del movimiento zapatista. Desde entonces son autónomos y practican una forma de organización política bastante horizontal.

Yo tenía que quedarme algunas semanas pero al final me quedé un año. Cuando llegué, los zapatistas acababan de lanzar un proyecto de escuela popular, las Escuelitas. El objetivo era enseñar a los no indios lo que son las tradiciones ancestrales de Chiapas. Cada alumno fue ubicado en una familia zapatista que no hablaba español. La idea es que vos vivieras la vida indígena, la vida maya. En el lugar había muchos mexicanos de México, la capital. Creo que yo era la única europea.”

Este viaje que emprende en el año 2006, la pone en contacto con aquellos lenguajes dormidos en su memoria: la vida en comunidad, el contacto profundo con la naturaleza, el ejercicio político en el hacer cotidiano, la pervivencia de los relatos. Estas prácticas le permiten retomar un sistema de valores aletargados en su conciencia que resemantizan de otro modo la hermandad en los hogares, la actitud política del reclamo, la hipocresía del sistema y la experiencia vivida como forma de conocimiento. Esta forma de saber que pasa por el cuerpo y que surge de la dualidad ante lo real, descalificada por el pensamiento moderno, recuerda fragmentariamente los relatos del *Popol Vuh* en los que se narra cómo los dioses -celosos de la capacidad de los hombres para ver en la primera mirada lo que había del otro lado del mundo- empañaron sus ojos para que sólo pudieran ver lo que estaba cerca. No obstante, los dioses les dieron también la memoria, los relatos y los sueños para que pudieran recuperar lo que estaba lejos (Reyes, 2009).

La experiencia y aprendizaje de Keny Arkana en medio de la naturaleza chiapaneca con una comunidad maya, le permitió no solamente aprender a hacer tortillas sino ser parte de un proyecto político de resistencia que, a través de la educación, busca liberarse de las ideologías y las prácticas neoliberales, para construir formas alternativas de alteridad basadas en el compromiso y la relación simétrica entre el yo y el otro. El objetivo fundamental de las escuelas zapatistas es:

Educación verdadera para el trabajo y para la vida con una distancia de la postura occidental. La premisa económica es la autosuficiencia de producción y sostenimiento económico mediante el trabajo colectivo, la distribución y participación en el trabajo, en las milpas colectivas, el ganado y las tiendas. [...] *Revalorización de su cultura, un fuerte vínculo al el (sic) trabajo de la madre tierra que da sentido de colectividad porque cobija y genera sinergias de cohesión social* (Durán González y Peña Guajardo, 2018, p.39). (El resaltado es nuestro.)

En este proceso de formación intervienen todos los miembros de la comunidad: familias, promotores y promotoras de salud, educadores, comisarios y comisarias, cuya premisa básica es la de aprender a desaprender para volver a aprender, propuesta que supone un programa político, democrático y equitativo fundado en la ideología de la resistencia y de la auto emancipación (Durán González y Peña Guajardo, 2018, p. 39).

De este nuevo aprendizaje surge el tercer album, *Désobéissance* (2008), con los temas “Désobéissance civile”, “Réveillez-vous”, “Ordre Mondial”, “La rue nous appartient”, “Le changement viendra d’en bas”, “Les chemins de retour”, “Terre mère”, “Pachamama” y “Cinquième soleil”. Cada uno de ellos señala el camino para abandonar las formas de vivir, de conocer y de sentir que el SMMC impuso/impone desde hace siglos y que modelan las subjetividades a nivel mundial global en favor del imaginario del progreso, el desarrollo y el merecimiento individual. El conocimiento que le aporta el encuentro de su experiencia personal con sus vivencias en/con el pueblo maya, moviliza en Arkana la necesidad de despertar a aquellos que olvidaron el pasado para *desobedecer todos juntos* el autoritarismo, la violencia del odio y del racismo que impone la dictadura del orden mundial con su vigilancia, sus políticas económicas de saqueo y sus murallas, y que luego de siglos de aberración y de alienación logró la cárcel del individualismo y la justificación silenciosa de genocidios, masacres y asesinatos. Sin embargo, y gracias a su memoria argentina, sabe que “el pueblo unido jamás será vencido”, porque el pueblo tiene la calle,

[...] *la rue nous appartient*
Expulsés de nos centres-villes,
expropriés de nos droits
Colonisation trop subtile, pour que
vraiment le peuple voit
Divisés dans la peur, trop renfermés
sur nos merdes
 ...
Colonisation trop subtile
Si j'suis contre la machine pourquoi
utiliserai-je ses règles ?
Apartheid du social et culturel
Le changement ne viendra pas d'en
haut, on l'a compris
La guerre aux pauvres est déclarée

[...] la calle nos pertenece
 Expulsados del centro de las
 ciudades, expropiados de nuestros
 derechos
 Colonización demasiado sutil como
 para que el pueblo la vea
 Divididos por el miedo, demasiado
 encerrados en nuestras mierdas
 ...
 Colonización demasiado sutil
 Si estoy contra la máquina, ¿por
 qué tendría que utilizar sus reglas?
 Apartheid de lo social y cultural
 El cambio no va a venir de arriba, ya
 lo entendimos

*Les institutions ne sont qu'au
service de l'ennemi
Arrêtons de coopérer¹²⁰*

La guerra a los pobres está
declarada
Las instituciones solo están al
servicio del enemigo
Basta de cooperar

Escarbando en la carpeta del asfalto, Arkana se encuentra con la Tierra, con la Pachamama (*on a retrouvé ta chaleur sous leur béton et leur gravas¹²¹*). En el tema que lleva este nombre y en Cinquième soleil, los dos últimos del álbum, recurre a las cosmogonías náhuatl y del Tawantinsuyo, para poner en diálogo y discusión el aprendizaje de su propia exterioridad marginal en la metrópoli, con formas de conocimiento *otras* que redundan en maneras otras de vivir de las que fue testigo y partícipe.

En los albores de su proceso de conocimiento, el escapismo de su adolescencia la encuentra con la territorialidad de la calle, que es la calle/madre de los hijos que se caen del sistema y que por ello se pierden en la vida.

*Je suis celle qui accueille
les mômes en mal d'amour qui se
perdent bien souvent dans ma
gueule
ceux qui demeurent sans repères
gosses de familles détruites, ils me
prennent comme mère pour avoir
des frères
...
Viens! tu m'as choisie comme mère
quand tu es en vadrouille
reste avec moi, quitte les bancs
scolaires*

Soy la que recibe
a los críos abandonados que se
pierden
muchas veces en mis fauces
esos que andan sin destino
hijos de familias destruidas, que me
toman
como madre para tener hermanos
...
Vení! Me elegiste como madre por
estar vagabundeando
Quedate conmigo, dejá la escuela

¹²⁰ "La rue nous appartient" (2008)

¹²¹ Reencontramos tu calor debajo del hormigón y de su pedregullo.

*j't'apprendrais la débrouille
tu n'as pas de place dans leur
monde
mais ici j'ai t'en donne une
à toi de la garder, du ciment tu peux
faire fortune!¹²²...*

Yo te voy a enseñar a
rebuscártelas
No tenés lugar en su mundo
Pero acá tenés uno
De vos depende cuidarlo, del
cemento podés hacer guita!

...

Esta madre enajenada y alienada que captura niños abandonados, deviene una Madre Tierra asfixiada y aturdida por el ruido de las máquinas (*tu es la reine, la mère chérie, martyrisée par nos engins*¹²³) y regada de sangre por el pillaje de sus riquezas. Esta última es la que *re-encuentra*, cálida y amorosa, en una canción que cambia la urgencia y el enojo del reclamo, por un ritmo de reflexión íntima y pausada.

La *Tèrre Mère*, la Madre Tierra, la Pachamama que, para la cosmología andina, designa al ser universal viviente que sostiene la vida. Sin embargo, el culto a la Pachamama en la tradición incaica carece de metafísica, no tiene el sentido del “más allá”, porque se trata, en todo caso, de un código moral, de una disciplina social más que individual (Mariátegui, 2012, p.175), asociada a los ritmos de la vida. Su presencia permea lo cotidiano, pervive en las montañas, en las tierras de cultivo, en los alimentos, en cada mujer madura o en cada mujer joven en edad de ser madre (Reyes, 2009, p. 93). Asociada a lo femenino, la diosa engendra a los hijos, los cuida y los espera cuando estos deciden volver hacia ella. Es por ello que en cada agosto, la madre se abre para recibir las ofrendas de sus hijos, en cada ciclo que termina para dar lugar a otro que comienza tal como acontece en la naturaleza de la que los seres humanos son parte, recibiendo la vida como una donación y, a su vez, teniendo que devolverse, que donarse (Reyes, 2009, p. 94).

Las prácticas rituales ligadas a la Pacha, fueron vistas por los cronistas de la colonia como supersticiones bárbaras (Mariátegui, 2012, p. 174) y por algunos teóricos actuales de raigambre occidental estudiosos del “pensamiento indígena”, como mitos a

¹²² “La mère des enfants perdus” (2006)

¹²³ Tú eres la reina, la madre querida, martirizada por nuestras máquinas.

través de los cuales se “narra” la historia de esos pueblos. No obstante, y retomando la lectura que Mariátegui (2012) hace de la religión incaica, la narrativa a la que se hace referencia es el modo en que estas prácticas son/fueron leídas por los teóricos y los colonizadores, ya que, en definitiva, se trata de una forma de subjetividad o de *espiritualidad otra* que da cuenta de una forma de *conocimiento otro*.

La religión del Tawantinsuyo, por otro lado, no violentaba ninguno de los sentimientos ni de los hábitos de los indios. No estaba hecha de complicadas abstracciones, sino de sencillas alegorías. Todas sus raíces se alimentaban de los instintos y costumbres espontáneos de una nación constituida por tribus agrarias, sana y ruralmente panteístas, más propensas a la cooperación que a la guerra. Los mitos inkaicos (*sic*) reposaban sobre la primitiva y rudimentaria religiosidad de los aborígenes, sin contrariarla sino en la medida en que la sentían ostensiblemente inferior a la cultura incaica o peligrosa para el régimen social y político del Tawantinsuyo. Las tribus del Imperio más que en una divinidad de una religión o un dogma, creían simplemente en la divinidad de los inkas (Mariátegui, 2012, p.176).

Es por ello que Keny Arkana, la mensajera (*chevalier dans la brume, qui entend sonner le glas/ Levant un sabre de feu devant un paradis de glace*¹²⁴), recupera la promesa de su misión (*qui malgré les interférences n'ont pas oubliés la mission*¹²⁵) y, representando a los suyos, a los que nunca olvida, le pide a la Pacha *reçoit l'amour de tes enfants qui ont conscience et intuition*¹²⁶. Este re-encuentro con la Pacha en Latinoamérica, la pone en donación y en reflexión: [tus hijos] *veulent retrouver ton sein, qui viennent se connecter ensemble pour retrouver le grand Un, qui ont conscience que nous sommes tout, et qu'à la fois nous ne sommes rien, qu'on te doit tout chère maman, déjà mère de nos anciens*¹²⁷. La conexión, la memoria, la *conscience et [l'] intuition*¹²⁸, son formas de conocimiento que *la mère des enfants perdus* permite “olvidar”; es por ello que en el re-encuentro, hay una re-

¹²⁴ Caballero que envuelto en niebla oye doblar las campanas enarbolando un sable de fuego ante el hielo del paraíso.

¹²⁵ Que a pesar de las interferencias no olvidaron su misión.

¹²⁶ Recibe el amor de tus hijos que tienen conciencia e intuición.

¹²⁷ Que vuelven a tu seno, que van a conectarse juntos para encontrar el gran Uno, que tienen conciencia de que son todo y al mismo tiempo de que no son nada, que te debemos todo querida mamá que fuiste la madre de nuestros ancestros.

¹²⁸ La conciencia y [la] intuición.

ligazón, una re-unión, un pedido de perdón: *pardone nous la division, diablo a bien fait son travail*¹²⁹ y una necesidad de reconocimiento y valoración (*Louons ta gloire et ta splendeur pour préparer le jour prochain*¹³⁰).

Estas dos últimas expresiones resultan de esta vivencia íntima, personal y cotidiana con la Pacha que evoca el perdón en la forma de alabanzas a Dios en las plegarias; se lee acá una resemantización de la experiencia y un *hacer pensando* que atraviesa de cabo a rabo su subjetividad. La relación diablo-sistema, Dios-Pachamama son metáforas que se desprenden de esta canción pero que también pueden señalar dualidades contrapuestas: Dios-Pachamama, sistema-tierra/Pachamama que evocan la perspectiva binaria del conocimiento (Quijano, 2016) en la que la religiones dominantes se oponen a las “creencias indígenas”, por lo que la tierra y la sangre quedan asociadas a las poblaciones agrarias y, en consecuencia, las hace pasibles de ser explotadas.

El mismo tono/ritmo reflexivo que se escucha en Pachamama se percibe en “Cinquième soleil”¹³¹. Aunque en este tema el tramado del texto es mucho más extenso, se mantiene la relación diablo-sistema-bestia que atraviesa el desarrollo de todo el álbum *Désobéissance* que ya señaláramos, y cuya propuesta se centra esencialmente en desobedecer el orden establecido para ir al encuentro de una *humanité humaine*¹³². Se advierte así la puesta en texto de un proceso de *des-prendimiento*¹³³ de la otredad en el tiempo que la cantautora habita y expresa en “Quinto sol”.

El título de esta canción hace referencia a un relato náhuatl cuyo sustrato es una *concepción del tiempo otra*. Para la cosmovisión mesoamericana no hay un solo “tiempo” abstracto, sino diversos tiempos singulares que, a medida que van muriendo, van dando lugar a otros. Los nahuas los llaman “sol” porque ese gran conjunto de tiempos tienen la misma vigencia que la vida del astro que mantiene la vida en la Tierra. En esta concepción, todo lo que refiere a la vida y a la muerte no se explica por las leyes de la biología o de la física sino por un entramado cósmico signado por la vida de quienes participan en él. Así,

¹²⁹ Perdónanos la división, el diablo hizo bien su trabajo.

¹³⁰ Alabemos tu gloria y tu esplendor para preparar el próximo día.

¹³¹ Quinto sol.

¹³² Humanidad humana.

¹³³ El desprendimiento forma parte de toda una colección de ensayos cuya propuesta está relacionada al abandono de formas de conocimiento que sujetan y modelan nuestras subjetividades en las fantasías de las ficciones modernas (Mignolo, 2014).

los soles no solo tienen en común su aspecto externo, sino que su constitución significa un sentido particular de la temporalidad. Por ello el Quinto sol (*Nahui Ollín Tonatiuh* o Sol del movimiento) es el último entre los cuatro que lo precedieron (tierra, viento, fuego y agua) y que desaparecieron debido a la oposición de sus propios dioses y de los principios que rigen el universo. Esto da cuenta de la existencia de entidades temporales sustantivas y no de divisiones abstractas en un tiempo indistinto (Reyes, 2009, p. 119-120). Por ello la sucesiva desaparición y reemplazo de un sol por otro no sería el resultado de una consecución de factores asociados a un devenir histórico, sino que estaría dado por las características intrínsecas de cada uno de ellos, correspondientes a la singularidad de los tiempos en el calendario maya, que no está constituido por una sucesión de días vacíos, sino por tiempos configurados en su propia y significativa singularidad, común a todos los hombres y cosas del universo.

El actual Quinto Sol, según los testimonios en que el mito se imbrica con la historia, se inició en Teotihuacán en el 75. Los hombres y las mujeres provenientes de Tamoanchan llegaron en ese tiempo a la región, levantaron Tula Xicotitlan y adquirieron renombre como artesanos, por lo que se los llamó toltecas. Entre ellos prodigó sus enseñanzas el sacerdote Quetzalcóatl. A su memoria como civilizador se unió la deificación luego de su muerte, probablemente en el año 895. El culto que recibió, como dios del viento y lucero de la mañana, fue acercándolo y confundiéndolo con el dios Quetzalcóatl de las cosmogonías (Reyes, 2009, p. 120)

A esto se suma la concepción de que la existencia de la vida sobre la Tierra, ya sea individual o comunitaria es finita, y que el fin del mundo es una forma de ser del universo, real en el pasado y probable en el futuro; por ello en la tradición náhuatl, cada creación se apoya en una destrucción. Tal es el caso de la creación del Sol y de la Luna que surgieron del fuego de las hogueras de Teotihuacán en donde se inmoló a los dioses. Esta concepción se contrapone, por un lado, con la cosmovisión griega a la que acude la cosmovisión moderna que pretende ser un modelo eterno de ser y de verdad, con la de los hebreos que consideraron la creación como la obra de un dios absoluto del universo y, junto con ellos, la de los cristianos e islámicos, que consideran que los hombres ocupan centralmente el escenario de un único tiempo; por otro, con la concepción cronológica del

tiempo por parte de las sociedades occidentales que se apartaron del orden cósmico de las esferas establecido por los griegos para optar por la metafísica hebreo-cristiana que separa lo universal de lo singular y encuentra en el ámbito de la contingencia lo único e irrepetible.

Ahora bien, como viéramos con Pierre Bourdieu en su discurso altermoderno (1998, p. 34), el orden establecido y conocido como “Nuevo orden mundial”, el “siglo XXI”, está avalado por el relato neoliberal que se apoya en el mito de la globalización¹³⁴ y que se presenta como única forma posible de progreso y de bienestar luego del “fin de las ideologías” o del “fin de la historia”. También lo es para Enrique Dussel quien, desde su lugar decolonial, asevera que la modernidad “[...] desarrolla un mito irracional, una justificación de la violencia genocida [...]” (Dussel, 1994, p.56), relato que sostiene todas las formas de opresión y muerte que hoy persisten en el mundo¹³⁵. Es desde esta concepción del “nuevo orden mundial” que se produce “Cinquième soleil”, denunciando obsesivamente la realidad imperante como una “época miserable” que impone un “sistema asesino”, “cínico”, “despreciativo” “que hiede a muerte”. Este “orden”-que se apoya en la idea de progreso, en la razón, en la ciencia y la explotación de la naturaleza-es diseñado acá como un “sistema asesino y mentiroso” del “corporativismo y los negocios” que impone sus “políticas de miedo” relacionadas con la pérdida del trabajo o su precarización, con el trabajo infantil, todo ello naturalizado en las subjetividades: *humanité troquée contre une vie illusoire/ entre stress du matin et angoisses du soir/ des névroses plein la tête les nerfs rompus/ caractérisent l'homme moderne[...]*¹³⁶, *ce n'est plus à la baraque que les mômes rentrent tôt/ ils apprennent la ruse dans un verre de colère*¹³⁷, en donde la “ciencia [es] inmoral” y la Tierra, es avasallada (*non respect de la Terre*¹³⁸, *Terre-mère est malade*¹³⁹).

Por eso se trata de una mirada crítica sobre el *nuevo orden mundial*, que pone en crisis otro de los mitos constitutivos del eurocentrismo, como señala Quijano (2016), el del

¹³⁴ En ese artículo que lleva por título “Le mythe de la ‘mondialisation’ et l’État social européen” (1998, p.34) Bourdieu utiliza el término “mito” (*mythe de la mondialisation* y *mythe de la globalisation*) en el sentido de “invención” y “creencia” que se aplica a las cosmogonías de las sociedades del pasado en relación con el relato “verdadero” de la modernidad centroeuropea.

¹³⁵ Es también éste el lugar desde el que Palermo lee fragmentos de la escritura literaria del Nuestramérica (2009).

¹³⁶ Humanidad trocada por una vida de ilusión, entre el stress de la mañana y la angustia de la noche, el hombre moderno se caracteriza por sus neurosis y sus nervios quebrados.

¹³⁷ Los niños no vuelven temprano a sus casas, aprenden la astucia en un vaso de ira.

¹³⁸ No se respeta la Tierra.

¹³⁹ Madre Tierra está enferma.

evolucionismo, por el que se supone que la historia de la civilización humana parte de un estado de naturaleza y termina en un estado de cultura. Entonces, si entendemos como evolucionismo una continuidad en el tiempo, el mismo “sistema” del cual habla Arkana, y que ha manejado desde hace más de 500 años los destinos de la humanidad, ha invertido los polos de modo tal que se dirige al odio (*inversion des pôles vers la haine se dirigent*¹⁴⁰), a la guerra y a la muerte. Un discurso sobre la guerra y la muerte que está dado en la canción por una relación metonímica en la que el sistema queda asociado a gritos, baños de sangre, bombas, asesinatos de la vida, mercados de armas, tanques, metralletas, niños abatidos, milicias de estado, paramilitares. Este sistema que, en función del *nuevo tiempo* y de la nueva *era* que se instaló en Occidente luego del descubrimiento de América, es un sistema ilusoriamente falso.

Esta realidad es lo que describe el desplazamiento de sentido dado a una nueva Babylone que, lejos de asimilar el presente con la antigua ciudad de Babilonia, no es más que una vulgar mascarada, corrupta e injusta (*babylone*¹⁴¹ *est bien grande mais n'est rien dans le fond qu'une vulgaire mascarade au parfum d'illusion*¹⁴²). La ilusión es tan grande como la Babilonia de los raperos porque logra -detrás del ideal de logro individual desunir a las personas (*mon espèce s'égaré*¹⁴³) e imbuirles una conducta egoísta que, en pos del “sueño americano” convierten en pesadilla la brutal persecución individual de riqueza y poder (Quijano, 2014, p. 26): *la guerre des égos [...] prison de ciment, derrière les œillères/ le combat est si long, pour un peu de lumière/ les familles se déchirent et les pères se font rare/ les enfant ne rient plus, se bâtissent des remparts*¹⁴⁴ y que conduce a la tristeza (*la grisaille démeure dans les cœurs meurtris qui a petit feu meurent*¹⁴⁵), a la locura y a la supervivencia. En este tiempo así asumido, la humanidad está perdida (*l'être humain est perdu*¹⁴⁶) por el mismo accionar del orden institucional que termina convirtiéndola en una

¹⁴⁰ La inversión de polos van hacia el odio.

¹⁴¹ “Babylone” es, para los raperos, el símbolo de la sociedad corrupta e injusta (Marc Martínez, 2007, p.13).

¹⁴² Babilonia es muy grande pero en el fondo no es más que una vulgar mascarada con perfume de ilusión.

¹⁴³ Mi especie está a la deriva.

¹⁴⁴ Guerra de egos [...] prisión de cemento, detrás de las anteojeras/ el combate es tan largo que por un poco de luz las familias se destruyen y los padres son cada vez más escasos/los niños ya no ríen, se construyen murallas.

¹⁴⁵ Se mueren a fuego lento los corazones grises malheridos.

¹⁴⁶ El ser humano está perdido.

máquina (*formatage de la rue, formatage scolaire/ c'est chacun sa disquette*¹⁴⁷, *des disquetes plein la tête*¹⁴⁸) burocratizada (*libertad volée, synonyme de paperasse*¹⁴⁹).

Este lenguaje, que caracteriza al "nuevo" tiempo/era de la concepción occidental cuya promesa originaria era un lógico devenir histórico de progreso y de bienestar, resulta fruto del accionar humano: *l'homme s'est construit son monde, apprenti créateur/ qui a tout dérégulé, sanguinaire prédateur*¹⁵⁰ y en esta relación metafórica creador-predador, el hombre, “el ser humano se perdió, olvidó la luna, el sol, el átomo”, “el ser humano se perdió [por] haberse concentrado demasiado en tener”. A este hombre se le agregan otros que, como efectos indeseables del sistema, son marginalizados y ocultados detrás de los eufemismos administrativos de la sociedad metropolitana. Tal es el caso de los SDF [*Sans Domicile Fixe*: sin domicilio fijo], que se suman a la legión de *sans*: *sans-abri, sans-papiers*¹⁵¹ que invocan la misma realidad de abandono de una población urbana que resulta invisibilizada por las políticas especulativas, ausente de la mirada de una sociedad anestesiada y cuyo destino se juega en el rigor frío de los inviernos (*et quand la ville s'endort, arrive tant de fois/ une mort silencieuse, un SDF dans le froid*¹⁵²). A estos que se quiebran, se suman otros -en analogía con la fábula del roble y del junco- que son doblegados cotidianamente con una “botella de vodka”, “algunos gramos de hierba” o “inyectados con morfina en un charco de sangre”.

Quijano (2016) sostiene que los que defienden la patente europea de la modernidad lo hacen, en parte para esconder la colonización que genera, desde entonces, una nueva cartografía geopolítica y cultural del poder. Esta negación que “mató la memoria para matar al futuro” pertenece, en palabras de Aimé Césaire (2006), a:

Una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que suscita su funcionamiento es una civilización decadente.

Una civilización que escoge cerrar los ojos ante sus problemas más cruciales es una civilización herida.

Una civilización que hace trampas a sus principios es una civilización moribunda.

¹⁴⁷ Formateo callejero, formateo escolar/ cada uno con su disquete.

¹⁴⁸ La cabeza llena de disquetes.

¹⁴⁹ Libertad robada, sinónimo de papeleo.

¹⁵⁰ El hombre se construyó su mundo, aprendiz de creador/ desreguló todo, sanguinario predador.

¹⁵¹ Sin techo, sin papeles.

¹⁵² Y cuando la ciudad duerme, tantas veces sucede/ una muerte silenciosa, un SDF por frío.

El hecho es que la civilización llamada “europea”, la civilización “occidental”, tal como ha sido moldeada por dos siglos de régimen burgués, es incapaz de resolver los dos principales problemas que su existencia ha originado: el problema del proletariado y el problema colonial. Esta Europa, citada ante el tribunal de la “razón” y ante el tribunal de la “conciencia”, no puede justificarse; y se refugia cada vez más en una hipocresía aún más odiosa porque tiene cada vez menos probabilidades de engañar.

Europa es indefendible.

[...]

Lo grave es que “Europa” es moral y espiritualmente indefendible.

Este planteo de Césaire nos permite entender el porqué de la necesidad de olvido: la generación de una forma de poder que dio lugar, puertas adentro de la/s metrópoli/s al proletariado y puertas afuera, al colonialismo. Estas consecuencias despojan a cualquier pretensión “civilizadora” de su reclamo de humanidad, de preservación de la especie, de respeto hacia la naturaleza. Arkana es víctima de ambos procesos des-humanizadores, y da cuenta de ello: *C’est le choc des cultures, voir la haine de la honte*¹⁵³ sumando a ello la vergüenza que le significa *ser europea*, pertenencia de la que quiere des-prenderse alentando a sus pares a hacerlo:

*prend conscience mon frère, reste
près de ton cœur
méfie-toi du système, assassin et
menteur
éloigne-toi de la haine qui nous
saute tous au bras,
humanité humaine, seul l'Amour
nous sauvera
écoute le silence quand ton âme est
en paix
la lumière s'y trouve, la lumière est
rentrée*

Hermano, tomá conciencia,
escuchá tu corazón
desconfía del sistema, asesino y
mentiroso
alejate del odio que te atormenta
humanidad humana, solo el amor
nos salvará
escuchá el silencio cuando tu alma
está en paz
la luz está, la luz entró
verdad en nosotros mismos, fruto
de la creación

¹⁵³ Es el choque de culturas, que resulta en odio a la vergüenza.

*vérité en nous même, fruit de la
création
n'oublie pas ton histoire, n'oublie
pas ta mission*

no olvides tu historia, no olvides tu
misión

La recurrencia a la memoria, memoria que el "sistema" no tiene, es la posibilidad de futuro frente a una forma de vida que tiene los días contados: *s'essouffle ce temps, une odeur de souffre/ la fin se ressent, la bête envoûte la foule/ les symboles s'inversent se confondent les obsèques/ l'étoile qui fait tourner la roue se rapproche de notre ciel*¹⁵⁴. Esta recurrencia obstinada es la misma que le opondrá la bestia-diablo-sistema que despliega los mecanismos necesarios de *folie, calomnie, peu de cœur à la bonne heure/ ignorance du bonheur, de la magie de la vie*¹⁵⁵ para olvidar y atemorizar.

El anclaje en la memoria, la posibilidad de ver con la primera mirada (*3^{ème} œil ouvert car le cerveau nous ment*¹⁵⁶) es pensar en un tiempo posible del cual forma parte, pero de una manera distinta. El "sistema" impuso sus reglas, oscurece la memoria, anestesia la vida, miente, hace trampas, hechiza con sus cantos de sirena y con ello ocupa todo el tiempo y el espacio. Genera detrás de su propio beneficio una univocidad estrecha y asfixiante cuyo único destino es la muerte. De ese sistema, hay que fugarse.

Y ella lo sabe. Hija de la Pachamama y del Quinto sol "sabe leer entre líneas", "hace brillar su luz interior para aclarar el caos del mundo", sabe "que no estamos por casualidad". Este tiempo es singular, tiene sus propios principios y su propio universo, y los hombres y las cosas encuentran en cada día un destino. Porque en cada espacio confluyen vidas que se encuentran y que compartimos con los que nos rodean. Por ello su llamado es colectivo, *tous frères et sœurs*¹⁵⁷:

*humanité humaine, seul l'Amour
nous sauvera*

Humanidad humana, solo el amor
nos salvará

¹⁵⁴ Se extingue este tiempo, olor a azufre/ el final se siente, la bestia embruja a las masas/ los símbolos se dan vuelta, se confunden las exequias/ la estrella que hace girar la rueda se acerca a nuestro cielo.

¹⁵⁵ Locura, calumnia, poco corazón llegado el momento/ ignorancia de la felicidad, de la magia de la vida.

¹⁵⁶ Tercer ojo abierto, porque el cerebro nos miente.

¹⁵⁷ Todos hermanos y hermanas.

*écoute le silence quand ton âme est
en paix
la lumière s'y trouve, la lumière est
rentrée
vérité en nous même, fruit de la
création
n'oublie pas ton histoire, n'oublie
pas ta mission
dernière génération à pouvoir tout
changer
la vie est avec nous n'ai pas peur du
danger
alors levons nos voix, pour ne plus
oublier
bout de poussière d'étoile,
qu'attends-tu pour briller ?*

Escuchá el silencio cuando tu alma
está en paz
La luz está acá, la luz entró
Verdad en nosotros mismos, frutos
de la creación
No olvides tu historia, no olvides tu
misión
La última generación puede
cambiar todo
La vida está con nosotros, no
tengas miedo del peligro
Entonces levantemos la voz, para
no olvidar
Pedacito de polvo de estrella, ¿qué
esperas para brillar?

Este tránsito en solidaridad hacia la lucha (como dice uno de los grafitis en el video “Victoria”) es una misión que no olvida (*ne pleure pas ma sœur car tu portes le monde/ noble est ton cœur, crois en toi et remonte*¹⁵⁸) porque es el llamamiento a todos los condenados de la Tierra a “superar Babilonia”, “a creer en la fuerza de sus sueños”, “a encontrar el presente que está presente”, “a ver las señales: la muerte no existe, es tan solo un fin de ciclo”.

El lugar de enunciación se asume como una pedagogía militante, análoga a la de las prácticas zapatistas antes referidas en su relación simétrica del *yo* con el *otro* entre los pueblos que han sido/son atravesados por la colonialidad. El vínculo entre el *yo* y el *otro* es una definición política, a la vez que un principio ético, como proyecto de *liberación trans-*

¹⁵⁸ No llores hermana, porque tenés en vos el mundo/ noble es tu corazón, cree en vos y volá.

*moderna*¹⁵⁹ de las víctimas de la modernidad y del desarrollo de su “otra-cara” oculta y negada (Dussel en Durán González y Peña Guajardo, 2018, p. 27).

Elemento de relevancia es la construcción histórica y de gobierno de la comunidad zapatista que ha dado paso al neozapatismo, delimitados en espacio geográfico y época específicos como ejemplo de quienes configuran su propio modo para comprender y entender al mundo, destacando así, la relevancia aplicable de esta filosofía influenciada por la fenomenología proponiendo un “rostro”¹⁶⁰, como un acercamiento ético a un mundo desgarrado por la modernidad instrumental europea (Durán González y Peña Guajardo, 2018, p. 38-39).

Esta época impuesta por el "nuevo orden" convoca a todos y a cada uno de los pueblos a enfrentar la misma áspera realidad, a librar el mismo combate y a sostener la misma esperanza (Césaire, 2006, p. 48). La misión que Keny Arkana asume al convocar a la *desobediencia*, al *indisciplinamiento* a las víctimas del "sistema" descubre la trama de una narrativa negacionista de los rostros *otros*:

[...] *élucide le mystère*

*rien ne se tire au sort, que le ciel te bénisse
enfant du quinto sol, comprend entre
les lignes. [...]*

On est pas là par hasard

[...] dilucidá el misterio

Nada es porque sí, que el cielo te bendiga
Hijo del Quinto sol, leé entre líneas.

...

No estamos acá porque sí

Las pléyades nos señalan

¹⁵⁹ Enrique Dussel (2006) utiliza este concepto para indicar la irrupción como desde la Nada, de la Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, desde *otro lugar*. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales con posibilidades de responder de manera distinta e imposible de entender para la cultura moderna. “Trans-modernidad” es una propuesta desde la exterioridad de la Modernidad de aspectos que se encuentran “más-allá” y “antes” de las estructuras que son valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana pero que resultan de una plena vigencia en las culturas universales no-europeas.

¹⁶⁰ Estos autores desagregan la noción de “rostro” a partir de lo que Lévinas considera como una filosofía del sentido humano de compromiso con el otro(a), en donde el *yo* supera al *yo solo* y *aislado* que no se sensibiliza por el sufrimiento humano y que es capaz de matar al prójimo ejerciendo en ello una anulación física y simbólica. La visión de Lévinas es una visión hermenéutica de la vida en donde existir implica comprender y tomar el destino del otro.

<i>les pléiades nous désignent</i>	Levantá la cabeza, leé entre líneas
<i>lèves ta tête, comprend entre les lignes</i>	Escuchá a tu corazón
<i>écoute ton cœur</i>	Desobediencia
<i>désobéissance,</i>	Porque tenemos la verdad
<i>car la vérité est en nous</i>	Porque tenemos la solución
<i>car la solution est en nous</i>	Porque tenemos la vida
<i>parce que la vie est en nous.</i>	

El misterio que se logra dilucidar al levantar la cabeza, al abrir la mente es que “todo este mundo suda crimen: el periódico, la muralla, el rostro del hombre” (Baudelaire en Césaire, 2006. p. 34). . Esos rostros silenciados y negados de su condición humana, al cubrirse o descubrirse interpelan al enemigo o se protegen de él.

El movimiento se fortalece en el anonimato común, como declara en una carta el Subcomandante Marcos: “...en cambio, he visto a los nuestros cubrirse el rostro para mostrarse al mundo y quitarse el pasamontañas para esconderse del enemigo” (Ibarra, 2012).

El rostro racializado es un cuerpo crítico que reclama su condición humana. La falla ontológica de la cual habla Fanon, condiciona al colonizado a un espacio cada vez más reducido del cual la única salida termina siendo la violencia, la locura o la muerte (De Oto, 2012, p.46).

Tal estado de negación y el consecuente llamado a la insurgencia se intensifica en “V pour vérités”¹⁶¹. Acá la voz de la mensajera que escuchábamos en “Cinquième soleil” alcanza un tono aún más beligerante al asumir la épica de la resistencia haciendo suyo el grito de la insurrección que reclama a viva voz “que es urgente desobedecer”, “que son los enemigos del sistema surgidos del reino fabricado por una banda de víboras”, “que son los

¹⁶¹ Del álbum *L'esquisse 3* (2011).

que se levantan para decir no". Estos enunciados se hacen explícitos en las imágenes recogidas en el video, tal como se exhibe en este fotograma:



Esta imagen resume, en una toma, el entramado de conceptos que venimos desarrollando. Los textos que aparecen en la imagen "no no no pasarán"¹⁶², "désobéissance civile" y "la rabia del pueblo" expresan, en la producción del video y en el rol que sostienen los protagonistas, posicionamientos que critican al "sistema" tanto desde su centralidad y de su pertenencia (como *jeunes issus des migrations*) como de su frontera en tanto "responsables" de un pasado que los tiene como herederos involuntarios. De este modo, altermundialismo e interculturalidad crítica¹⁶³ cuestionan la irracionalidad del capitalismo en pos de un nuevo ordenamiento social. Esta forma de interculturalidad es un cara-a-cara colonizador/colonizado porque revela el conocimiento de las reglas de juego impuestas por

¹⁶² Dolores Ibárruri 'Pasionaria' -una de las fundadoras del Partido Comunista de España- utilizó esta expresión "¡No pasarán!" ante la amenaza fascista a Madrid durante la Guerra civil española (1936-1939). Recuperado de: https://es.wikipedia.org/wiki/Dolores_Ib%C3%A1rruri. (Visto el 02/03/2019)

¹⁶³ Catherine Walsh (2014) diferencia la interculturalidad relacional, interculturalidad funcional y la interculturalidad crítica. La primera asume la diversidad cultural, la segunda favorece el diálogo y la inclusión a partir de proyectos neoliberales, sin cuestionar las diferencias ni las asimetrías sociales. La interculturalidad crítica cuestiona el modelo neoliberal vigente sostenido en los patrones de la colonialidad del poder, de la racialización y de la diferencia colonial. Su propuesta es una construcción alternativa de modos de vida desde y para las personas/pueblos que han sufrido/sufren situaciones/historias de sometimiento y subalternización.

el SMMC y el posicionamiento que asumen los pueblos sometidos por el mismo patrón de poder. Pero también es un diálogo lado-a-lado, en simetría *trans: trans-cultural* y *trans-moderna*¹⁶⁴, porque refiere al mismo patrón de poder ejercido en el mismo tiempo –la modernidad- sobre historias locales de distinta genealogía que han sufrido el mismo proceso de ocultamiento de sus rostros. Tal es así que la imagen presenta la expresión confrontativa del pueblo maya, pero no con los rostros cubiertos con pasamontañas, sino con las *kufiyas*¹⁶⁵ características de la resistencia palestina. Sin embargo -y en función del mismo diálogo transcultural e intercultural-, en el subtítulo en español de la canción "somos los que se han levantado para decir 'no', hijos de la libertad", los raperos también expresan los reclamos en contra de la colonialidad del ser trasladada, a su vez, desde la periferia a la centralidad metropolitana. Así, el grupo rapero de origen palestino DAM, supera en sus letras las fronteras propiamente relacionadas con el conflicto árabe-israelí para incorporar en ellas cuestionamientos relacionados al por qué de la violencia de una guerra que quiere transmitir en los jóvenes una contienda cuyos motivos desconocen (Medina, 2014). Sin embargo, debido al uso mediático con el que se asocian estos estereotipos racializados de la violencia, la crítica intra-cultural que surge de estos grupos es *invisibilizada* y, por ende, descartada.

Es por ello que el reclamo, la insurrección, la protesta y la propuesta adopta en los cuerpos negados y en los rostros ocultos una expresión confrontativa, directa y agresiva.

Esa es la razón por la cual la caracterización de la violencia colonial y la violencia revolucionaria no adquieren, desde mi perspectiva, el carácter de algo inevitable ni normativo sino que, en un caso, la sociogénesis del colonialismo le es inherente porque opera en las profundas clasificaciones, los ordenamientos, las disposiciones de los cuerpos reales en relación con los recursos que son socialmente escamoteados (De Oto, 2012, p.47).

¹⁶⁴ Desarrollaremos un poco más este concepto más adelante.

¹⁶⁵ La *kufiya* es uno de los símbolos más representativos de la resistencia palestina. En la Palestina histórica, los campesinos y los beduinos usaban una *kufiya* (pañuelo) o *hatta* blanco y negro que denotaba un estatus social rural. En cambio, los *effendi* ("Señor" o "caballero educado") de las ciudades usaban un *fez* de color marrón. En 1936, los aldeanos activaron la revuelta contra la autoridad británica. En 1938, el mando palestino ordenó que los ciudadanos abandonaran el *fez* por la *kufiya* para que se mezclaran entre los rebeldes. Así, este tipo de pañuelo se convirtió tanto en un símbolo de unidad nacional como para los campesinos en una prenda democratizadora (Martinelli, 2016).

Este diseño de un estereotipo racializado resulta del proceso de "creación" de distintos tipos de *sujetos coloniales*, que en el mismo acto en que dejan de *ser* y de *pertenecer* a una cultura determinada (Dussel, 1996) pasan a ser deudores y dependientes de una cultura dominante y de un "sistema" que nunca reclamaron y por el que terminan siendo sojuzgados por un Occidente que, de la mano del eurocentrismo, *se construye* para sí -a su vez- una imagen estereotipada de razón, de verdad y de comunicación.



En estas imágenes del mismo video, periodistas, "especialistas" y policía¹⁶⁶ forman parte del trabajo de inculcación simbólica de un discurso dominante que denuncia al "orden establecido" como evidente y sin ninguna posibilidad de alternativa (Bourdieu, 1998, p.34).

Cette sorte de goutte-à-goutte symbolique auquel les journaux écrits et télévisés contribuent très fortement [...], produit des effets très profonds. C'est ainsi qu'au

¹⁶⁶ En relación al papel de la policía y del gendarme, Fanon (2012) explica que en el mundo colonial el rol de estos funcionarios junto con los lugares en donde se realiza su trabajo (cuarteles, delegaciones de la policía, etc.) constituyen los espacios y los intermediarios que vehiculizan la opresión del colono y/o del régimen de opresión hacia el colonizado. En el capítulo 2, vimos que son estos mismos espacios y funcionarios los que en la metrópoli, utilizan los estereotipos raciales para controlar y señalar a la población inmigrante.

bout du compte, le néo-libéralisme se présente sous les dehors de l'inévitabilité¹⁶⁷ (Bourdieu, 1998, p. 35).

Este trabajo de inculcación metódica y disciplinada que los medios de comunicación realizan en función de una estrategia propagandística y comercial necesaria a sus propios intereses económicos de permanencia y de competitividad en el mercado, se apoya en figuras intelectuales y mediáticas que se encargan de generar un vocabulario preciosista de licuación de la sórdida realidad que el "sistema" del orden capitalista impone. Entonces, en vez de decir "patronal", hablan de "las fuerzas vivas de la nación", en vez de hablar de "los despidos de 2000 personas de una empresa de comunicación" se alienta la situación como el "audaz plan social de Alcatel" (Bourdieu, 1998). Del mismo modo, las manifestaciones de furia social que se expresan en la calle son presentadas "al aire" de manera aislada y desconectada de una serie de cambios imperceptibles que, sucedidos en el tiempo no son analizados en su conjunto, sino que son presentados como expresiones de una realidad discontinuada e instantánea. Estas estrategias son las que contribuyen a redoblar los efectos de una *amnesia estructural* que favorece en el pensamiento cotidiano el desplazamiento de lo importante por lo urgente (Bourdieu, 1998, p.82).

En este video se contraponen justamente los "relatos" del "sistema" en la voz y en la acción de sus representantes mediáticos dirigidas a los "televidentes", con las "verdades" de las voces ocultas, negadas y silenciadas. El periodista *blanco* (que está siendo maquillado en uno de los dos fotogramas superiores), se muestra como un *profesional objetivo y serio* quien, ante "la explosión de violencia" de "la actualidad" se plantea una serie de interrogantes cuyo entendimiento y dilucidación estarían a cargo de un *especialista en cuestiones insurreccionales de los "nuevos movimientos sociales"* (abajo a la derecha). Esta posibilidad que solo tienen los "especialistas" contribuye a aislar la actualidad del reclamo de un largo proceso de silenciamiento y de exclusión amparado en el olvido, la negación y la marginación del que son/fueron víctimas todos los pueblos sometidos, y, más acá en el tiempo, las poblaciones migrantes surgidas de este proceso de exclusión y de silenciamiento. Es por ello que la interferencia de la emisión de un noticiero en el marco de

¹⁶⁷ Esta suerte de gota a gota simbólica a la que todos los informativos escritos y televisados contribuyen tan fuertemente [...], produce profundos efectos. De este modo finalmente, el neoliberalismo se presenta como la salida hacia lo inevitable.

una "nueva" escalada de reclamos y de manifestaciones callejeras, es planteada discursivamente como "la propaganda terrorista de un peligroso grupúsculo de militantes que se reclama como el Movimiento por lo Viviente cuyas manifestaciones masivas alteran el tránsito vehicular desacelerando y hasta bloqueando la actividad [económica]", expresiones violentas de las cuales el noticiero termina siendo "víctima de un pirataje malintencionado".

Ainsi, les contraintes de la concurrence se conjuguent avec les routines professionnelles pour conduire les télévisions à produire l'image d'un monde plein de violences et de crimes, de guerres ethniques et de haines racistes, et à proposer à la contemplation quotidienne un environnement de menaces, incompréhensible et inquiétant, dont il faut avant tout se retirer et se protéger, une succession absurde de désastres auxquels on ne comprend rien et sur lesquels on ne peut rien. Ainsi s'insinue peu à peu une philosophie pessimiste de l'histoire qui encourage à la retraite et à la résignation plus qu'à la révolte et à l'indignation, qui, loin de mobiliser et de politiser, ne peut que contribuer à élever les craintes xénophobes, de même que l'illusion que le crime et la violence ne cessent de croître favorise les anxiétés et les phobies de la vision sécuritaire¹⁶⁸ (Bourdieu, 1998, p. 83-84).

Esta estrategia se ve confrontada por una "táctica revolucionaria" que, llevada al lugar de emisión, es decir al set de la empresa mediática, e interfiriendo la capacidad técnica-operativa de una maraña de pantallas, teléfonos y teclados, subvierte el "orden establecido" de conocimiento y de comunicación, y desafía, en el mismo acto, al lugar y a sus prácticas de emisión/comunicación. Esto despierta en (adherentes) propios y (televidentes) extraños, reacciones de sorpresa o de indignación, que no deja de tener relación con el mundo colonial compartimentado del cual nos habla Fanon, cuyas reacciones evidencian las imágenes que mostramos asociadas a la misión de despertar

¹⁶⁸ De este modo, las dificultades de la competencia se conjugan con las rutinas profesionales que llevan a la televisión a reproducir la imagen de un mundo lleno de violencias y de crímenes, de guerras étnicas y de odios racistas, proponiendo la contemplación de un medio ambiente amenazador, incomprensible e inquietante, del cual, antes que nada, hay que retirarse y protegerse, una serie absurda de desastres inentendibles y sobre los cuales no se puede hacer nada. Así, se va insinuando una filosofía pesimista de la historia que alienta el retiro y la resignación antes que el reclamo y la indignación, que, lejos de movilizar y de politizar, solo contribuye a sublevar los miedos xenófobos, al igual que la idea de que el aumento del crimen y de la violencia estimula la ansiedad y las fobias asociadas a la idea de seguridad.

conciencias que moviliza a Arkana, y a la molestia que genera en la sociedad occidental la expresión confrontativa del *otro ocultado*.



Esta irrupción desafiante en medio del "sistema" habla a las claras del nacimiento de nuevas subjetividades históricas, políticas y sociales por las cuales los *sujetos ocultos* se liberan de las tramas sujetantes y subjetivantes herederas del colonialismo en las sociedades no europeas y que se inventan históricamente para dar a entender la naturaleza de la lucha y las tramas sociogenéticas que se desprenden a partir del sistema colonial (De Oto, 2012). Esto implica la creación de nuevos nombres o de nuevos sentidos asignados a esos nombres; de este modo, los que el sistema señala como "terroristas", "insurrectos", "grupúsculo", se autodenominan "enemigos del sistema surgidos del reino creado por una banda de víboras", "soldados de la paz". "Son los hijos de la Libertad que se levantan para decir no, y que quieren callarlos porque [saben] que su lucha es legítima frente al holocausto de esta política que no cambiará las cosas porque es ella la que creó las reglas y las guerras para sacar provecho de la Madre Tierra". Esta acción sustitutiva de nombres y de sentidos, invierte la polaridad y expone la realidad del sistema que denuncia como "asesino y perseguidor de todo lo que vive", "torturador", "egoísta" "que prepara un caldo de cultivo sin precedentes para un genocidio mayor que lleve el hambre y la represión a los países ricos, además de epidemias para que la gente no se junte o para hacer un negocio con vacunas envenenadas", que "es capaz de poner un chip en la cabeza para vigilar y modificar nuestro psiquismo con sus frecuencias" y que "Europa y Occidente se preparan para reinstaurar la pena de muerte en contra de los insurrectos".

La violencia de la denuncia, que se visualiza en el video, no es más que el reflejo de la subjetividad colonial que fue moldeada, a su vez, por prácticas violentas en cualquiera de los aspectos en que se la describa y que son las mismas prácticas violentas que está denunciando la canción, pero actualizadas, consolidadas y desplazadas al corazón mismo del "sistema". Es por ello que el llamamiento a desobedecer se extiende a la sociedad metropolitana.

<i>Mesdames et messieurs, veuillez ouvrir les yeux</i>	Señoras y señores, abran los ojos por favor Porque el mundo correrá su misma suerte
<i>Car le monde sera votre propre sort</i>	Los corazones irradian cajas fuertes
<i>Les cœurs sont irradiés, coffres forts barricadés</i>	atrincheradas Todo emblema de cambio termina bajo los
<i>Tous fleurons du changement finissent sous les matraques des brigadiers</i>	palos de los policías Canas armados en el racismo colonial, los
<i>Des flics armés au racisme colonial, les principes honorables écrasés</i>	honorables principios pulverizados Porque no se piensa más que en los
<i>Car ça ne pense qu'aux dollars</i>	dólares
<i>Zéro au moral, à force de perdre nos vies</i>	Cero en la moral, so pena de perder
<i>Nourries aux films américains et à la bouffe de Tchernobyl</i>	nuestras vidas Alimentados con películas yanquis y con
<i>Putain ! On n'a dit non à la triche des vainqueurs</i>	comida de Tchernobyl ¡Mierda! Dijimos no al engaño de los
<i>Redessine demain, devient peuple, société redevient peuple</i>	vencedores Rediseñá el mañana, volvete pueblo, sociedad volvete pueblo

Esta práctica descolonizadora adopta la forma de la denuncia pero en ella hay también una interpelación hacia la sociedad del "sistema" por valores que esa misma sociedad dice defender y que son malintencionadamente utilizados por los medios de comunicación. "No los escuchen, la mentira sale de la boca de los medios porque nuestros torturadores distribuyen medallas entre ellos. Son funcionales al terrorismo de estado. Nos quieren amordazar. Hay muchas cosas bellas para construir. ¿Están de acuerdo que este

mundo no refleja el sueño del Hombre? La revolución es interior y cuando uno lo sabe hay que cambiar por dentro para que pueda surgir. El éxodo será urbano porque son los hijos de la Tierra en contra del Vellochino de oro”.

Esta interpelación a la sociedad por los valores que esta misma se precia de sostener y a los que recurre como pilares culturales, terminan siendo masacrados por un “sistema” cada vez más ávido de “recursos económicos” ya sea naturales como humanos. El "sistema" surgido de una tradición que se localiza en la antigüedad greco-latina, desplegó una cartografía de poder que partiendo de Occidente extendió sus tentáculos a nivel planetario y ya no ahorra daños ni perjuicios a las capitales metropolitanas. El “sistema” que a partir de 1492 plantea el tiempo como una consecución de actos tendientes a logro de mayores y mejores beneficios va dejando caer su mascarada de humanidad y va generando complicidades intrínsecas en contra de cualquier forma de vida posible. “V pour vérités” contrapone *verdades* que recurren a la memoria como táctica y práctica descolonizadora y al olvido como estrategia de un sistema que desde hace cinco siglos impone sus reglas de destrucción y de muerte en función de su propios intereses.

Este planteo, esta visión de la realidad, es la que Keny Arkana encuentra en su *andar sentipensante* y es lo que asume como compromiso con su *otro* en relación simétrica, por más de que este *otro* no la entienda.

<i>Mesdames et messieurs nous sommes ces jeunes qu'on ghettoïse</i>	Señoras y señores somos los jóvenes marginados y guetizados
<i>Rappelez-vous de nos paroles lorsqu'ils nous diront terroristes</i>	Recuerden nuestras palabras cuando nos llamen terroristas
<i>À l'antenne c'était Arka du clan des Wanted Comme un écho d'une promesse lointaine</i>	'En el aire' fue Arka del clan de los Wanted Como el eco de una lejana promesa



[...] la empresa colonial es al mundo moderno lo que el imperialismo romano fue al mundo antiguo: preparador del *desastre* y *precursor* de la catástrofe. ¿Y qué? Los indios masacrados, el mundo musulmán vaciado de sí mismo, el mundo chino mancillado y desnaturalizado durante todo un siglo; el mundo negro desacreditado; voces inmensas apagadas para siempre; hogares esparcidos al viento; toda esta chapucería, todo este despilfarro, la humanidad reducida al monólogo, ¿y creen ustedes que todo eso no se paga? La verdad es que en esta política *está inscrita la pérdida de Europa misma*, y que Europa, si no toma precauciones, perecerá por el vacío que creó alrededor de ella (Césaire, 2006, p.41).

En estos dichos, Aimé Césaire se encuentra con Arkana (y con tantísimos otros) en esta posibilidad de *pensarse a sí mismo* en solidaridad con el *otro* que atravesado por el mismo diseño global moderno es víctima de todos los despilfarros humanos y morales que repercuten en su persona y en su cultura y que buscan construir formas de pensamiento *otras* que le/s permita/n tomar por sí mismo/s su libertad y generar proyectos alternativos de vida diferentes de los paradigmas propuestos por el orden establecido (Mignolo, 2001, p.31). Es también, como vimos en “V pour vérites”, un llamado de atención hacia las prácticas destructivas y genocidas del *otro colonizador*. Estas prácticas constitutivas de la

modernidad y de su relato¹⁶⁹ son ejecutadas por un sistema efectivo de imposición violento oculto –en este caso- por la “máscara ideológica”¹⁷⁰ de progreso y civilización.

“¿Y creen ustedes que eso no se paga?”, se pregunta Césaire.

“¿Cómo pasamos de la atmósfera de la violencia a la violencia en acción?”, se pregunta Fanon (2012, p. 63).

“*Bout de poussière d'étoile, qu'attends-tu pour briller?*”, se pregunta Keny Arkana en Cinquième soleil.

Estas preguntas que dispara el pensamiento ante el engaño y la mentira de progreso y de civilización que silenció lo más obvio de la realidad tienen en la explosividad de los sujetos subalternos la primera reacción y manifestación en contra el "orden establecido".

[...] el colonialismo, al negar en el otro los atributos de su condición humana, fuerza a que la sociedad colonizada se haga constantemente la pregunta acerca de qué es en realidad, haciendo extensiva esa dimensión a las preguntas que se hace el individuo en ella (De Oto, 2012, p.45).

La explosividad encuentra en la furia y el la rabia la vía ante la cual se expresa que no es otra cosa más que la representación de la opresión que se vive.



¹⁶⁹ Desarrollado en el Capítulo 2.

¹⁷⁰ Este concepto es el que viéramos con Wallerstein en el Capítulo 2.

Estas imágenes las hemos extraído del video “La rage” perteneciente a la canción del mismo nombre de Keny Arkana y que pertenece a su segundo trabajo discográfico *Entre cimente et belle étoile* (2006) expresan de manera acertada el sentido de lo que venimos diciendo. Esta canción transmite la furia, la rabia contenida. Avanza sin pausa hacia la consecución de una anhelada utopía de liberación.

La rabia es ancestral (*la rage gravée depuis bien loin en arrière*¹⁷¹), se conoce desde la infancia (*La rage d'avoir grandi trop vite quand des adultes volent ton enfance*¹⁷²), y por sobre todas las cosas imposibilita pensar en alguna forma de futuro (*La rage parce qu'on choisit rien et qu'on subit tout le temps*¹⁷³, *la rage de vivre et de vivre l'instant présent*¹⁷⁴). Esta rabia, que es planetaria porque atraviesa todo el universo de historias locales sujetas y sujetadas por el diseño global de la modernidad/colonialidad, es la que se escucha en la obstinación de la anáfora que expresa el coro de subalternizados que acompaña a Keny en la canción.

<i>La rage de voir nos buts entravés...</i>	La rabia de ver nuestros deseos trabados...
<i>La rage de voir autant de CRS armés ...</i>	La rabia de ver tantos guardias armados...
<i>La rage de voir ce putain de monde s'autodétruire</i>	La rabia de ver este puto mundo autodestruirse
<i>La rage car c'est l'homme qui a créé chaque mur,</i>	La rabia porque el hombre creó cada muro Y murallas de hormigón
<i>Se barricader de béton, aurait-il peur de la nature ?</i>	¿Tiene miedo de la naturaleza? La rabia porque olvidó que formaba parte
<i>La rage car il a oublié qu'il en faisait parti</i>	de ella
<i>La rage d'être autant balafré par les putains de normes,</i>	La rabia de estar tan cicatrizado de las putas normas
<i>Et puis la rage, ouais la rage d'avoir la rage depuis qu'on est même.</i>	Y entonces la rabia, sí la rabia de tener la rabia desde que se es un crío.

¹⁷¹ La rabia grabada desde hace tanto tiempo.

¹⁷² La rabia de haber crecido tan rápido cuando los adultos te roban la infancia.

¹⁷³ La rabia de no elegir nada y de padecer todo el tiempo.

¹⁷⁴ La rabia de vivir y de vivir el tiempo presente.

La manifestación de la rabia es la posibilidad de incidir en el plano simbólico del “orden” establecido y de evitar la implosividad del sujeto que, como ya lo hemos visto, solo se dirige al encierro y al fin de su ser social. A su vez, cada acción en contra del colonialismo, cada práctica decolonial adquiere en cada región de la experiencia crítica del colonialismo una forma de manifestación de esa cultura y de lo que se llama conciencia nacional (De Oto, 2012).





Estas imágenes nos vuelven a señalar la plurivocidad del reclamo y la transversalidad del diálogo que vincula las distintas culturas locales en su choque con la modernidad occidental eurocentrada. Esto que Dussel (2006) llama *diálogo intercultural trans-moderno* persigue la utopía de una simetría –por ahora- inexistente entre culturas. Para que este diálogo pueda llevarse a cabo es necesaria la autoafirmación a partir de la negación impuesta y recuperar, sin fundamentalismos, los valores de cada uno de los legados culturales locales de una manera crítica que les permita afrontar su realidad con el "sistema" y comprometerse comunitariamente en la lucha por la liberación. Este proceso, a la larga, confluye en otra forma de resistencia, cultural en este caso, tanto en contra de las elites dominantes de las otras culturas, como del eurocentrismo de las propias élites de la/s cultura/s periférica/s colonial/es y fundamentalista/s (Dussel, 2006).

Al poder fecundarse mutuamente los pensadores críticos de la periferia, como fruto del diálogo intercultural; al poder organizar redes de discusión de sus problemas específicos, el proceso de autoafirmación se transforma en arma de liberación. Debemos informarnos y aprender de los logros y fracasos del proceso de creación ante la globalización de la cultura europeo-norteamericana, cuya pretensión de universalidad hay que deconstruir desde la multifocalidad óptica de cada cultura (Dussel, 2006, p.58).

Este activo proceso de descolonización redundará en un proceso de transformación planetaria cuyos actores son aquellos que la historia oficial del mundo relegará al olvido.

<i>Parce qu'on a la rage, on restera debout</i>	Porque tenemos la rabia, estaremos de pie
<i>quoi qu'il arrive,</i>	pase lo que pase,
<i>La rage d'aller jusqu'au bout et là où veut</i>	La rabia de ir a fondo y más allá donde nos
<i>bien nous mener la vie,</i>	quiera llevar la vida,
<i>Parce qu'on a la rage, on pourra plus s'taire</i>	Porque tenemos la rabia, no podemos
<i>ni s'asseoir dorénavant on s'tiendra prêt</i>	callarnos más ni sentarnos, a partir de
<i>parce qu'on a la rage, le cœur et la foi !</i>	ahora estaremos listos porque tenemos la
...	rabia, el corazón y la fe!
<i>Parce qu'on a la rage, rien ne pourra plus</i>	...Porque tenemos la rabia, nada más podrá
<i>nous arrêter, insoumis, sage, marginal,</i>	pararnos, insurgente, sabio, marginal,
<i>humaniste ou révolté !</i>	humanista, sublevado!

Así, el *dialogo tras-moderno* que se refleja en esta canción, nos permite creer en la esperanza de un futuro posible en el que puedan caber todas las diferencias y en el que se generen prácticas *trans-culturales* decoloniales que permitan diálogos habilitantes de la con-vivencia en la pluriversalidad de la vida del planeta (Palermo, 2010).



Este accionar está canalizado por una acción política concreta a través del grupo altermundialista '*La rage du peuple*', del cual Keny Arkana es co-fundadora. Este colectivo fue creado en el año 2004 en la *cit * Noailles, y su principio es simple, pacifista y transcultural: unirse, intercambiar ideas, compartir para crear un mundo mejor o, en todo caso, avanzar hacia  l.

La Rage du peuple est investie dans le mouvement anti-globalisation et altermondialiste à travers sa participation aux contre-sommets ainsi qu'aux forums sociaux. Après le Forum social mondial de Mumbay puis en 2005 à Porto Alegre, plusieurs membres participent au Forum social mondial de Bamako en 2006. Durant ce forum le collectif initie la création d'un "Espace Zapatiste"   Marseille pour créer "un espace d'intercommunication" et permettre de diffuser beaucoup le

forum social mondial à Noailles. L'expérience sera renouvelée lors du Forum social mondial de Nairobi avec des lieux de diffusion locaux à Barcelone, Gênes, Dublin, Philadelphie... Les espaces d'intercommunications seront popularisés plus largement au sein des organisations altermondialistes lors de la journée d'action mondiale décentralisée du forum social mondial, le 26 Janvier 2008, qui verra l'émergence de plusieurs dizaines d'intercommunications entre Paris, Barcelone, Rome, Ramallah, Pelotas, Sao Paulo, Mexico, Lomé¹⁷⁵ (www.alter-actif.com).

Principios que están reflejados en esta expresión del Subcomandante Marcos a quien Keny Arkana conoció en su experiencia en Chiapas y que podemos ver en uno de los fotogramas superiores.



¹⁷⁵ La rage du peuple tiene una misión importante en el movimiento anti-globalización y altermondialista a través de su participación tanto en las contra-cumbres como en los foros sociales. Luego del Foro social mundial en Mumbay, luego en el 2005 en Porto Alegre, muchos miembros participan en el Foro social mundial en Bamako en el 2006. Durante este foro el colectivo inicia la creación de un "Espacio Zapatista" en Marsella para crear "un espacio de intercomunicación" que permita difundir mejor el Foro social mundial en Noailles. La experiencia será renovada luego del Foro social mundial en Nairobi con espacios de difusión local en Barcelona, Génova, Dublin, Filadelfia... Los espacios de intercomunicación serán popularizados mucho mejor en el seno de las organizaciones altermondialistas luego de la jornada de acción mundial descentralizada del foro social mundial, el 26 de enero del 2008, que verá surgir muchas decenas de intercomunicaciones entre París, Barcelona, Roma, Ramallah, Pelotas, San Pablo, México, Lomé...

Este movimiento fue conocido luego de la difusión de este video en el año 2006, y es por esta pertenencia colectiva que Keny nunca se desprende de sus remeras con el sol emblema del grupo ni del nombre del colectivo en español, “La rabia del pueblo”. Como tampoco se desprende de su misión devenida en activismo pacifista.

<p><i>Anticapitalistes, alter-mondialistes, ou toi qui cherche la vérité sur ce monde, la résistance de demain</i></p> <p><i>(...Inch'Allah...) à la veille d'une révolution mondiale et spirituelle, la rage du peuple, la rabia del pueblo, parce qu'on a la rage, celle qui fera trembler tes normes.</i></p> <p><i>La rage a pris la populasse et la rage est énorme.</i></p>	<p>Anticapitalista, altermundialista, o vos que buscás la verdad en este mundo, la resistencia de mañana</p> <p>(Si Dios/Alá quiere) en la víspera de una revolución mundial y espiritual</p> <p>La rabia del pueblo, porque tenemos la rabia, esa que hará temblar tus normas.</p> <p>La rabia tomó al pueblo y la rabia es enorme.</p>
---	--



COLOFÓN

Son cosas chiquitas. No acaban con la pobreza, no nos sacan del subdesarrollo, no socializan los medios de producción y de cambio, no expropián las cuevas de Alí Babá. Pero quizá desencadenen la alegría de hacer, y la traduzcan en actos. Y al fin y al cabo, actuar sobre la realidad y cambiarla aunque sea un poquito, es la única manera de probar que la realidad es transformable.

(Memoria del fuego, Eduardo Galeano)

Esta particular producción que he tenido tanto agrado de analizar, ha tenido la singularidad de ir abriendo a su paso innumerables senderos de historias. Historias chiquitas, al decir de Galeano, pero que individualizadas nos muestran desde su pequeñez su articulación con los procesos sociales que, reactualizados, siempre confluyen en el patrón de poder que rige los destinos de la humanidad desde hace más de 500 años.

Como dijera en un principio, tomé contacto con Keny Arkana a través de una pregunta que me hiciera un sobrino, que quería saber si era verdad lo que decía la canción "Victoria" en cuanto a la situación de los niños en Argentina durante el momento histórico al que hace referencia la canción. Aquella primera vez que escuché y vi el video, se erizó mi sensibilidad y tardé un buen tiempo en ir hilando la trama de esta historia tan particular. Particular porque Keny Arkana no es una artista que haga de su arte un trampolín para alcanzar la fama con el fin de superar su condición marginal, sino que, muy por el contrario, "la fama" le resulta un obstáculo para vivir del modo que ha elegido: ir donde el viento y su estrella la lleven. Porque su arte es –en definitiva– un medio para visibilizar a sus compañeros, a sus hermanos, a sus *sístas*, eso que para ella es tan claro a sus ojos: "el sistema asesino y predador de las almas que andan a la deriva", actitud que asume micrófono en mano como la espada de un caballero andante, como la piedra de David contra Goliat.

La comunidad con la que se encuentra en los hogares y en la calle la ponen en contacto, en un primer momento, con los "representantes" del sistema y con los que no se adaptan a él. La "banda" de maestros, profesores y directores de instituciones para menores que, faltos de recursos éticos y morales, encuentran en la violencia química el modo de narcotizar y anestesiar a los niños responsabilizándolos por su situación. De ese "mundo" se fuga. Luego, la calle, refugio de hijos abandonados y marginados, resulta una "mala madre de cemento y de asfalto", implacable en el olvido y en la muerte con los que no se adaptan a sus reglas de supervivencia. Sin embargo, es en la calle de la *cit * (Noailles), de la *banlieue*, donde toma contacto con *otros* que comparten su situación de migrancia y marginalidad.

Esta situación es un punto de encuentro de lenguajes *m tiss s* que los jóvenes de esas barriadas heredan de sus padres, situación que se mantiene en la medida que permanecen sus *rasgos racializados*. Esta "condición de migrancia hereditaria" los clasifica socialmente como *jeunes issus des migrations* y es en ese sentido que "son estudiados" por lingüistas, antropólogos y sociólogos que encuentran en ese origen respuestas parciales a la violencia y al repliegue identitario que se expresa en sus producciones artísticas, en el rap como expresión verbalizada de la barriada periférica y en el grafiti como gráfica urbana, definidos espacios contestatarios, de resistencia y de historias que responden a distintas genealogías pero que confluyen, todas, en una particular forma de interculturalidad.

La violencia que interpret  en un primer momento como *aestesis* contestataria de la marginalidad y, luego, con Isabelle Marc Martínez como reacción asociada al origen afroamericano del rap ligado a la esclavitud, fue resignificándose con el incursionar de este género, de localización marsellesa/francesa, y con el análisis de las canciones.

El rap en Francia es expresión de migrancias asociadas al pasado imperialista francés en el norte de África y es por ello que su genealogía se enlaza con la decadencia del mundo árabe luego de que el eje cultural, económico y político se desplazara desde el Mediterráneo al Atlántico como consecuencia del "descubrimiento de América" (Dussel, 2006; Mignolo, 2003). Tal vez parezca que me fui muy lejos en el tiempo al tomar la colonización francesa en el norte de África hacia fines del siglo XVIII, como origen de la

trama de violencias que se evidencian en el rap, pero me fue importante establecer desde allá la genealogía de las subjetividades que se instalan en la metrópoli, allí, donde los “ciudadanos franceses” tienen que tolerar a aquellos que no pueden serlo –*les jeunes issus des migrations*- porque, a pesar de haber nacido en Francia, alguna vez sus padres emigraron/inmigraron y este acontecer los sitúa en la temporalidad extraña de un ni-ni (ni presente, ni pasado).

Luego de hacer este viaje en el tiempo me queda claro que las epopeyas emprendidas por Cristóbal Colón, Napoleón Bonaparte y por el general Thomas Bugeaud son partes constitutivas de una memoria colectiva que, asentada en el genocidio y en el despojo y robo de todo tipo de bienes, encuentra su justificación en el mito de la modernidad y en la autopercepción de su centralidad –eurocentrismo- para dominar e imponer su patrón de poder en cualquier localización que le sea necesaria. A partir de allí, se generan *nuevos sujetos* que quedan totalmente desvinculados de sus pertenencias culturales y/o sociales, y que tienen que empezar a hacer frente y a "resistir" designios hasta entonces insospechados.

Esta desvinculación de una memoria colectiva, cultural y epistémica, se fundamenta, por su parte, en la idea de *raza* que desde aquel otro lejano 12 de octubre del año 1492 dividió a la población mundial en *blancos-superiores* y en *no blancos-inferiores*. De esta forma de imposición subjetiva, surgen los sujetos de "temporalidad extraña": *indigènes/ travailleurs-migrants/ jeunes issus-des-migrations*.

En cada uno de estos *sujetos* se juegan y se conjugan distintos tipos de violencias: la de la imposición colonial y su consecuente lucha por la independencia que generó como respuesta nuevas estrategias bélicas por parte del imperio –como por ejemplo la "guerra sucia"-, la de la búsqueda de nuevas/distintas formas de subsistencia, la de la marginalidad urbana que resulta de la inmigración y la de la discriminación social de la urbe metropolitana. Todas estas instancias implican el abandono consecutivo e ininterrumpido de formas de vida conocidas (y surgidas de la resistencia) para adquirir los valores de una cultura, de una lengua y de prácticas de relación impuestos desde el momento mismo de la colonización, sostenidos durante el largo y oscuro tiempo de la opresión, que permanecen

luego de los distintos procesos independentistas y que se reactualizan con las políticas de exclusión y de marginalización promovidas por el nuevo ordenamiento mundial.

Todo esto le revela a Frantz Fanon la presencia de la violencia en el mundo colonial: el mundo colonial es el mundo de la violencia. La violencia permea todos los poros de una vida social compartimentada en espacios: el espacio del colonizador y el espacio del colonizado. La violencia es, en su inicio, unidireccional: el colonizador y el colono *quieren* lo que el colonizado *tiene* en su espacio de pertenencia: sus posesiones, sus bienes, la fuerza de su trabajo. Pero esto no alcanza. Al despojo material, también se le suma el aniquilamiento moral de la cultura y del conocimiento del colonizado. En definitiva, la conversión del individuo, y del mundo que lo rodea, a la nada.

En contrapartida, se aduce que las sociedades colonizadas reciben como "beneficio" el aporte de "nuevas" y "novedosas" formas –por las que pasan a ser "deudoras"- de civilización y de progreso. Esto que Wallerstein llama "máscara ideológica" se conforma de una dosis de humanidad iluminista, de un poco de cultura civilizada y de otro más de progreso tecnológico; sustenta su creencia en el mito de la modernidad y en el mito difusionista del vacío; da curso a la generación de un estereotipo de sujeto eurocentrado cuyo conocimiento se sustenta en la razón objetiva del "pienso, luego existo" que ahonda en un solipsismo epistémico que se impone como única forma de pensamiento posible surgida de un lugar aséptico e incontaminado con pretensiones de universalidad. Y todo esto ¿para qué? Detrás de la "máscara ideológica" moderna y civilizada se esconde, cual retrato de Dorian Gray, la imagen de una Europa despótica, despiadada y narcisista que solo busca para sí el mayor lucro y el mejor beneficio.

A la violencia unidireccional que instala la colonia, se suma la violencia del ocultamiento del rostro que, como viéramos en el capítulo 5, reactualiza ese plan estratégico que pretende, por un lado, ocultar las causas de las conflictividades sociales derivadas de la avaricia económica del "sistema", y, por otro, circunscribir la pobreza y/o la marginalidad a problemáticas étnicas, raciales y/o religiosas (tal como detalláramos con Fernando Coronil en el capítulo 2). Estas "problemáticas" son las que la sociedad metropolitana toma para caracterizar a los sujetos *issus de la colonisation* como *árabes*, *negros* e *inmigrantes* atribuyéndoles en un mismo movimiento estereotipos de vagancia,

peligrosidad e imposibilidad de culturización y/o de asimilación. La fijación de estos estereotipos, que surge casi como naturalmente de la práctica extendida de la racialidad, le permite al conglomerado urbano desplegar nuevas y renovadas estrategias de exclusión y de despojo para invisibilizar y aislar socialmente a estos sujetos que terminan quedando a la deriva como responsables absolutos de su propio destino. A esto se le suma la mediatización de su suerte, tal como ocurre con la naturaleza cuyos desastres quedan asociados a este mismo tipo de sujetos, y la farandulización de las tragedias que son vaciadas de su contenido para proteger a los verdaderos responsables de los crímenes – humanos y naturales- detrás de una mascarada de indolencia y de buenos principios.

Keny Arkana pertenece a toda esta historia, ubicándose en una doble frontera de lenguajes y de epistemes que se encarga de traducir en búsqueda de nuevas formas de vivir y de sentir. Esta búsqueda que emprende muy joven se ve claramente reflejada en las canciones que he recorrido infinitas veces. Esto fue para mí –ciertamente- un hallazgo, dado que hay escasa documentación acerca de su pasado familiar y de su ascendencia argentina que es, sin duda, lo que señala su diferencia con los demás grupos raperos de Marsella. Sin embargo, por rebelde y contestataria, la sociedad se encargó de asimilarla al grupo de *jeunes issus des migrations*, razón por la cual tuvo, en un principio, que establecer la diferencia cartográfica entre Argentina y los países árabes, y la de su propio origen (al "no hablar árabe") con respecto al de sus hermanos y *sistas* de la *cit *, hermanos y *sistas* con los que aprende a rapear y con los que comparte la re-victimización en la marginalidad y en el gueto al que los condena la sociedad y el "sistema".

A la violencia conocida de los hogares, de la calle y del "sistema" se le agrega la historia de violencia en la Argentina durante la crisis del 2001. Historia que, sin haberla vivido en presencia, puede traducir dado su conocimiento del "orden establecido" y del uso de los recursos que le aporta la memoria. En ese proceso de reconstrucción mnémica, una pregunta queda expresada en el texto de la canción "Victoria" que es respondida por "la gente" de manera automática, admitiendo en ello una realidad que se encuentra naturalizada. Sin embargo, la imagen en su recorrido por las villas miseria se encarga de develar la realidad que la respuesta esconde.

<p><i>On vit le fruit d'une démocratie raté dans un pays si riche, plein enfants ont dans le ventre qu'une tasse de maté.</i></p> <p><i>Parce qu'on est dirigé par la mafia du crime.</i></p> <p><i>Moi, j'comprends pas et quand j'demande pourquoi on m'répond toujours :</i></p> <p><i>" Parce qu'on est en Argentine ! ".</i></p>	<p>Vivimos el resultado de una democracia que no sirve en un país tan rico, muchos chicos solo tienen en la panza una taza de mate cocido.</p> <p>Porque estamos dirigidos por la mafia del crimen.</p> <p>Yo, no entiendo y cuando pregunto por qué, me responden siempre:</p> <p>"¡Porque estamos en la Argentina!"</p>
---	---

Este no entender el porqué vivir mal en un país en donde se podría vivir bien, no encuentra en la respuesta dada el sentido de lo que necesita, potencialmente sustentado en el origen de sus fugas. La expresión mancomunada "¡Porque estamos en la Argentina!" señala, como vimos en el capítulo 2, la dificultad de la sociedad argentina de reconocer sus raíces en la tradición latinoamericana y de buscar reconocerse solo en las migrancias de origen europeo favorecidas por las políticas poblacionales de fines de siglo XIX y de principios de siglo XX en nuestro país. Tampoco hay en esta respuesta posibilidad alguna de relacionar las migrancias internas campo-ciudad o las provenientes de los países limítrofes como consecuencias de las políticas de despojo y de aniquilamiento de las poblaciones rurales por parte de las élites sociales que asumen y tienen a su cargo la implementación local de las políticas imperialistas eurocentradas tanto en el presente como en el pasado. "Porque estamos en Argentina" es la réplica del lamento social de pertenecer a Latinoamérica y el deseo de asentarse en una memoria occidental que reconoce en Europa su auténtica vinculación, y cuya metáfora –en la canción- queda plasmada en el recorrido de la bandera celeste y blanca transportada por la multitud rumbo al aeropuerto. Es, en definitiva, la "máscara ideológica" local con la que los rostros de los *otros migrantes* son ocultados y en los que Arkana, en la superficie territorial de Marsella, logra reconocerse parcialmente entre los *jeunes issus des migrations* y no entre los inmigrantes argentinos en Francia que asumen este estado "como una vuelta a casa".

Estamos, entonces, ante la génesis de una violencia ancestral ontológica constitutiva de la relación dominador/dominado, que atraviesa las distintas historias locales

y que responde a la persecución de un beneficio económico y de poder cuyos fundamentos epistémicos descansan en el patrón del diseño global que detallé más arriba. Por esta relación, el que impone conocimiento, domina y el que conoce lo impuesto con los recursos de su memoria, se libera. Pero antes de que esto suceda, está "la rabia del darse cuenta" de los condicionamientos de esta relación, que son por los que el/los sujeto/s colonizado/s *explota/n* y que ha/n ido encontrando en las respuestas a toda una sucesión de cuestionamientos que se ha/n formulado ante la sujeción del dominador que lo/s ha creado. Es por ello que el dominado "conoce" la razón del que domina y tiene como recurso de liberación el conocimiento de los valores de su propia cultura.

Esta posibilidad de pensamiento *otro* surge de la situación de colonialidad, que deviene un espacio de frontera intercultural e inter-lingüístico donde *dominados* de distintos orígenes –en el caso de Marsella- intercambian *el saber* con el que han sido domesticados y sus propios saberes/lenguas/memorias que son los que en definitiva les permiten sobrevivir. La re-apropiación de estos saberes es lo que, a la postre, hace estallar la rabia contenida. La explosión de la violencia resulta una reacción a todas las violencias constituidas en el mismo acto de la colonización. Es un acto sanador y es un grito que se escucha tanto desde el interior mismo del sistema como desde su frontera.

"¡Basta!", argumentan Césaire, Fanon, Sartre y Bourdieu.

"¡Basta!", reclaman los pueblos sometidos.

Y "¡basta!" dice la chiquita de Marsella, la mensajera del fondo del mar que sabe que el sol se apaga y que recibe la esperanza de los niños para que vuelva a brillar.

Este mundo que se apaga ante el reacomodamiento del sistema global que, desde fines del siglo XX, anuncia el "fin de la historia" o el "fin de las ideologías" y trabaja de manera activa para imponer nuevos símbolos e "inventar tradiciones para construir una identidad –europea- ciudadana voluntaria y política" que sustente el proyecto político en el que lo único real es el poder del/de los mercado/s financiero/s, es un sistema-mundo que conduce al odio y a la muerte. De este proyecto político-económico-financiero, también surgen nuevos *sujetos* tan artificialmente concebidos como una oveja clonada. Así, el *ciudadano europeo* "nace" el 7 de febrero del año 1992 en Maastrich, con atributos propios

en los que el consumo, el individualismo y la empresa personal son las únicas posibilidades de vinculación interpersonal y social.

Las reacciones a la voluntad de este proyecto no se hacen esperar. Es por ello que el rap en su furibunda complejidad rítmica, no solo expresa una extrema intertextualidad en la que confluyen sus orígenes afroamericanos y las memorias de las distintas historias locales atravesadas por la herida colonial, sino que también abre una posibilidad de diálogo crítico y humano a los condicionamientos impuestos por el sistema imperante **entre** los hermanos y sistas raperos y raperas, **con** los señores y señoras de la sociedad metropolitana.

En este diálogo *transcultural* (entre culturas distintas a la cultura dominante pero atravesada por ella), en el que se encuentran distintas memorias ligadas al colonialismo francés en el norte de África (o al actual colonialismo israelí en Palestina), o que, como en el caso de Keny Arkana, asientan en las tradiciones andinas y mesoamericanas silenciadas por la colonialidad, reviven y se re-configuran aquellos sujetos "creados/as" –y luego clasificados/as- por la colonialidad del poder: *indios, negros, árabes, argelinos, argelinas, hombres y mujeres inmigrantes*. Sujetos que resultan ser "hijos e hijas" de la violencia del sistema y que, en virtud de esa filiación y de sus propias memorias culturales, son los/las que pueden aportar luz de este tiempo que se apaga.

Este diálogo lado-a-lado transcultural, promueve un diálogo crítico cara-a-cara con que los que asumen su posición eurocentrada para que puedan reconocer en el rostro del otro-interlocutor-colonizado la humanidad que le ha sido negada. Esta interlocución entre sujetos enmascarados ideológicamente y otros de rostros ocultos, es un *diálogo intercultural*, porque se realiza entre un pueblo que impone *su* cultura como la única posible y aquellos otros cuyas culturas han sido sometidas a prácticas de dominación, y es – además- *crítico* porque cuestiona los fundamentos epistémicos de esa dominación.

La apropiación de estas memorias y de los lenguajes que las vehiculizan, es lo que les permite a los jóvenes migrantes de la temporalidad estanca dialogar en la frontera social, urbana y artística en la que son ubicados por una sociedad que los acoge a regañadientes. En esta frontera Keny se encuentra con un modo de conocer sentipensante que la lleva a encontrar el sentido de su propia migrancia y re-encontrar una vía que la conduzca al

sentido de su memoria. En ella el tiempo y la madre-tierra adquieren particular importancia porque le permiten conectarse con formas de vida otras, que desde el hacer cotidiano y en re-ligazón terrena con la espiritualidad, resignifican la hermandad y la aprehensión del rostro del otro.

Formas de vida y de "bien vivir" que trascienden el egoísmo, la violencia y la muerte propuestas por el sistema, y que tienden a superar las clasificaciones raciales impuestas desde hace más de 500 años para re-encontrarse con los valores humanos que las culturas sometidas recuperan y tras los que la cultura dominante se escuda.

Este es el mensaje, que la heroína Arkana del clan de los *wanted* (los alter mundialistas, los anticapitalistas), le propone a la sociedad de la cual forma parte para que recupere y se re-apropie de los valores humanos que dice sostener y que forman parte de la *memoria civilizada*: [...] [*toi qui cherches la vérité sur ce monde, la résistance de demain [...] à la veille d'une révolution mondiale et spirituelle*¹⁷⁶[...].

Luego de su errante trashumancia en conexión con las estrellas, Keny, la chiquita de Marsella, se apropia de su rabia y con su mirada desafiante confronta al "sistema": [...] *la rage du peuple, la rabia del pueblo, parce qu'on a la rage, celle qui fera trembler tes normes. La rage a pris la populace et la rage est énorme*¹⁷⁷...

¹⁷⁶ [...] vos que buscas la verdad en este mundo, la resistencia del mañana [...] en vísperas de una revolución mundial y espiritual [...]

¹⁷⁷ [...] porque tenemos la rabia, la rabia del pueblo, la que hará temblar tus normas. La rabia llegó al pueblo y la rabia es enorme...



**ANEXO-
CANCIONES**

"Victoria"

Moi c'est Victoria, née il y a 14 printemps
 Dans un village près de Salta dans lequel je vivais avant
 Cela fait, maintenant plus de dix ans
 Qu'avec papa et maman, mes frères et mes sœurs, on a quitté nos champs
 On est venus s'entasser dans une de ces cabanes à l'entrée de la ville
 C'est papa qui l'a construite mais elle est pas finie
 Je n'ai que des vagues souvenirs du village
 Maman pleure quand elle m'en parle car elle aime pas la vie ici
 Des étrangers ont brûlé nos maisons pour nous voler notre terre
 Papa s'énerve, moi j'comprends pas, il parle d'agro-alimentaire
 Il dit que, les politiques sont des prédateurs
 Qui sèment la peur, et qui ont un estomac à la place du cœur
 Ici, pas de travail, aucune prière ne s'exauce
 Après les cours avec ma sœur on vend des bracelets, deux pesos
 Mais malgré tous ces efforts, demeurent ces jours sans repas
 La nuit maman pleure, la nuit maman ne dort pas

No llores, hija mia
 Yo, no perdí las esperanzas
 Que los malditos dictadores jamás podrán destruir

La lucha de los pueblos que no pueden olvidar

A sus desaparecidos

Mon voisin m'a dit, pendant la dictature c'était plus dur

Alors je vais pas me plaindre, même si ici y'a pas d'futur

Moi j'aime bien les études, on m'a dit "c'est bien, mais inutile"

Ici beaucoup ont arrêté avant même de savoir écrire

Dans mon jardin secret, je cultive le rêve d'être médecin

Soigner tous ces enfants malades qui ne mangent pas à leur faim

Je comprends pas

Dans la ville je vois bien tous ces petits faire la manche

Devant le mépris de ceux qu'on appelle "les gens bien"

Je m'interroge

Ne voient-ils pas la misère ?

Ils nous écrasent pour bénir l'homme venant de l'autre hémisphère

Papa dit qu'on est traités comme des chiens

Dieu merci, j'ai ma famille

Plus loin y'a des orphelins qui vivent dans les décharges

Des fois je pleure en cachette, mais pas longtemps

Car je pense à mes aînés qui ont connu le chant des mitraillettes

Et puis grand-mère disait toujours "la vie c'est l'espoir"

Si tu en as plus t'es comme mort, et vivre relève de l'exploit

No llores, hija mia

Yo, no perdí las esperanzas

Que los malditos dictadores jamás podrán destruir

La lucha de los pueblos que no pueden olvidar

A sus desaparecidos

Papa est à bout, il a frôlé la folie

Quand un matin il a appris que la banque lui avait volé ses économies

Impuissant, tout le monde était affolé

Il n'était pas le seul, c'est la nation entière qui s'était fait voler

Depuis ce jour, avec beaucoup d'gens de la ville

Il bloque les routes pour bloquer l'économie du pays

C'est leur façon de se faire entendre

Mais moi j'ai peur quand il s'en va

Il y en a qui reviennent pas, la police est violente

Ils les appellent Piqueteros et les journaux sont des menteurs

Ils disent que c'est des bandits, après y'a des gens qui ont peur

Papa dit "ils peuvent tuer des hommes, mais ils ne tueront pas la mémoire"

Les mères des disparus chantent toujours contre l'oubli

On vit le fruit d'une démocratie ratée

Dans un pays si riche, tant d'enfants ont dans le ventre qu'une tasse de Mate

Parce qu'on est dirigés par la mafia du crime

Moi j'comprends pas et quand je demande pourquoi

On me répond toujours "parce qu'on est en Argentine"

La pobreza no es deshonra

Si se vive con dignidad

Piqueteros, Cartoneros

En la lucha de los pueblos

En memoria de Marcos, Guevara y Zapata

Juntos hasta la victoria (x4)

"Pachamama"

Reçois l'Amour de tes enfants
 Qui veulent retrouver ton sein
 Qui viennent se connecter ensemble
 Pour retrouver le grand Un
 Qui ont conscience que nous sommes tout
 Et qu'à la fois nous ne sommes rien
 Qu'on te doit tout, chère Maman
 Déjà mère de nos Anciens
 Pardonne le monde et son égo
 Bien trop ingrat pour voir le bien
 Louons ta gloire et ta splendeur
 Pour préparer le jour prochain
 Tu es la reine, la mère chérie
 Martyrisée par nos engins
 Aux vibrations bien trop pures
 Pour nos âmes de demi-humains

Reçoit l'amour de tes enfants
 Qui ont conscience et intuition
 Qui malgré les interférences
 N'ont pas oubliés la mission
 Chevalier dans la brume
 Qui entend sonner le glas

Levant un sabre de feu
Devant un paradis de glace
Pardonne-nous la division
Diablo à bien fait son travail
On a retrouvé ta chaleur
Sous leur béton et leurs gravas
Siècle charnier c'est le changement
Qui viens frapper à notre porte
Accueillons-le le cœur léger
Pour passer à une autre époque

Oh Pachamama
Ooh Pachamama
Ooh Pachamama
Oh Pachamama

"Cinquième soleil"

Mon espèce s'égare, l'esprit qui surchauffe
 Les gens se détestent, la guerre des égos
 XXI^e siècle, cynisme et mépris
 Non respect de la Terre, folie plein les tripes
 Frontières, barricades, émeutes et matraques
 Cris et bains de sang, bombes qui éclatent
 Politique de la peur, science immorale
 Insurrection d'un peuple, marché des armes
 Nouvel Ordre Mondial, fusion de terreur
 L'homme, l'animal le plus prédateur
 Le système pue la mort, assassin de la vie
 A tué la mémoire pour mieux tuer l'avenir
 Des disquettes plein la tête, les sens nous trompent
 3^e œil ouvert car le cerveau nous ment
 L'être humain s'est perdu, a oublié sa force
 A oublié la lune, le soleil et l'atome
 Inversion des pôles vers la haine se dirige
 A perdu la raison pour une excuse qui divise
 L'égoïsme en devise, époque misérable
 Haine collective contre rage viscérale
 Une lueur dans le cœur, une larme dans l'œil
 Une prière dans la tête, une vieille douleur
 Une vive rancœur, là ou meurt le pardon

Où même la voix prend peur, allez viens nous partons
Des lois faites pour le peuple et les rois tyrannisent
Confréries et business en haut de la pyramide
ça sponsorise le sang, entre chars et uzis
Innocents dans un ciel aux couleurs des usines
Un silence de deuil, une balle perdue
Toute une famille en pleurs, un enfant abattu
Des milices de l'état, des paramilitaires
Des folies cérébrales, des peuples entiers à terre
Bidonvilles de misère à l'entrée des palaces
Liberté volée, synonyme de paperasse
Humanité troquée contre une vie illusoire
Entre stress du matin et angoisses du soir
Des névroses plein la tête les nerfs rompus
Caractérisent l'homme moderne, bien souvent corrompu
Et quand la ville s'endort, arrive tant de fois
Une mort silencieuse, un SDF dans le froid
Prison de ciment, derrière les œillères
Le combat est si long, pour un peu de lumière
Les familles se déchirent et les pères se font rares
Les enfants ne rient plus, se bâtissent des remparts
Les mères prennent sur elles, un jeune sur trois en taule
Toute cette merde est réelle, donc on se battra encore
C'est la "malatripa" qui nous bouffe les tripes
Une bouteille de vodka, quelques grammes de weed

Certains ne reviennent pas, le sevrage est violent
 Subutex injecté dans une flaque de sang
 Des enfants qui se battent, un coup de couteau en trop
 Ce n'est plus à la baraque que les mômes rentrent tôt
 Ils apprennent la ruse dans un verre de colère
 Formatage de la rue, formatage scolaire
 C'est chacun sa disquette, quand les mondes se rencontrent
 C'est le choc des cultures, voir la haine de la honte
 Les barrières sont là, dans nos têtes bien au chaud
 Les plus durs craquent vite, c'est la loi du roseau
 Non rien n'est rose ici, la grisaille demeure
 Dans les cœurs meurtris qui à petit feu meurent
 Ne pleure pas ma sœur car tu portes le monde
 Noble est ton cœur, crois en toi et remonte
 N'écoute pas les bâtards qui voudraient te voir triste
 Même Terre-mère est malade, mais Terre-mère résiste
 L'homme s'est construit son monde, apprenti créateur
 Qui a tout déréglé, sanguinaire prédateur
 Babylone est bien grande mais n'est rien dans le fond
 Qu'une vulgaire mascarade au parfum d'illusion
 Maîtresse de nos esprits, crédules et naïfs
 Conditionnement massif, là où les nerfs sont à vifs
 Dans la marche et la rage, bastion des galériens
 Ensemble nous sommes le monde et le système n'est rien
 Prends conscience mon frère, reste près de ton cœur

Méfie-toi du système, assassin et menteur
 Éloigne-toi de la haine qui nous saute tous aux bras
 Humanité humaine, seul l'Amour nous sauvera
 Écoute le silence quand ton âme est en paix
 La lumière s'y trouve, la lumière est rentrée
 Vérité en nous-même, fruit de la création
 N'oublie pas ton histoire, n'oublie pas ta mission
 Dernière génération à pouvoir tout changer
 La vie est avec nous n'aies pas peur du danger
 Alors levons nos voix, pour ne plus oublier
 Bout de poussière d'étoile, qu'attends-tu pour briller ?
 Tous frères et sœurs, reformons la chaîne
 Car nous ne sommes qu'un divisé dans la chaire
 Retrouvons la joie, l'entraide qu'on s'élève
 Une lueur suffit à faire fondre les ténèbres
 S'essouffle ce temps, une odeur de souffre
 La fin se ressent, la bête envoute la foule
 Les symboles s'inversent se confondent les obsèques
 L'étoile qui fait tourner la roue se rapproche de notre ciel
 Terre à l'agonie, mal-être à l'honneur
 Folie, calomnie peu de cœur à la bonne heure
 Ignorance du bonheur, de la magie de la vie
 Choqué par l'horreur, formé à la survie
 L'époque, le pire, une part des conséquences
 Le bien, le mal, aujourd'hui choisis ton camp

L'être humain s'est perdu trop centré sur l'avoir
 Les étoiles se concertent pour nous ramener sur la voie
 Quadrillage ficelé, mais passe la lumière
 Aies confiance en la vie, en la force de tes rêves
 Tous un ange à l'épaule, présent si tu le cherches
 Quand le cœur ne fait qu'un, avec l'esprit et le geste
 Le grand jour se prépare, ne vois-tu pas les signes ?
 La mort n'existe pas, c'est juste la fin des cycles
 Cette fin se dessine, l'humain se décime
 Espoir indigo, les pléiades nous désignent
 Lève ta tête et comprends, ressens la force en ton être
 Dépasse Babylone, élucide le mystère
 Rien ne se tire au sort, que le ciel te bénisse
 Enfant du quinto sol, comprend entre les lignes

[Parlé]

Comprends entre les lignes
 Enfant du quinto sol
 Le soleil est en toi
 Fait briller ta lumière intérieure
 Pour éclairer le chaos de leur monde
 On est pas là par hasard
 Les pléiades nous désignent
 Lève ta tête, comprends entre les lignes (la vie est grande)
 Écoute ton cœur

Désobéissance

Car la vérité est en nous

Car la solution est en nous

Parce que la vie est en nous

"V pour vérités

[Pierre-Georges Smila]

Mesdames, Messieurs, bonsoir, voici les titres de l'actualité de ce lundi :

Des questions après l'explosion de violence hier après-midi à travers le pays, que s'est-il réellement passé, qui sont ces milliers de militants qui se réclament d'un mouvement pour le vivant qui ralentissent et parfois même bloquent l'activité dans la plupart des villes, trafic perturbé, manifestations massives, Gérard Dupain, spécialiste des questions insurrectionnelles et des nouveaux mouvements sociaux interviendra dans ce journal et nous apportera un...

[Keny Arkana]

Mesdames et messieurs, excusez pour la gêne

Coupure momentanée de votre journal télé car notre voix est HS

Besoin d'exprimer notre point de vue aux yeux du pays

Exprimer pourquoi on a clamé qu'il était urgent de désobéir

Nous ne sommes pas vos ennemis, bien qu'ennemis du système

Insurgés du règne mis en place par une bande de vipères

Nous sommes de ceux qui se sont levés

Pour dire non. Fils de la liberté on se doit d'œuvrer

Parce que leur monde pue la mort, que tout le vivant est wanted

Qu'il ne reflète pas la grandeur que l'humanité porte en elle

Perdu dans sa quête, des regrets plein les doigts

Dites aux tortionnaires qu'on ne les laissera pas tuer notre étoile

Le sang de l'égoïsme a rempli chaque page écrite

Le même qui pourra faire du destin collectif une tragédie

[Pierre-Georges Smila]

Veillez-nous excuser pour cet incident technique, il semblerait que nous ayons quelques problèmes

[Keny Arkana]

Excuse les problèmes techniques. Faut dire qu'ils ne veulent pas qu'on vous cause

Notre lutte est légitime face à une politique d'holocauste

Qui ne changera pas les choses. Ils ont créé les règles telles quelles

Telle et telle guerre tirant profit du sang de terre-mère

Au pied du mur, presque pris au piège

Mesdames et messieurs, ne croyez pas que les gouvernements vous protègent

Ils se préparent le terreau hors-pair du plus grand génocide

La famine dans les pays riches, répression, mais aussi

Des épidémies, peut-être pour qu'on ait peur de se rassembler

Ou juste pour biznesser un tas de vaccins empoisonnés

Peut-être avec une puce dedans, serait-ce pour de la surveillance ?

Ou pour modifier nos états psychiques à l'aide de leurs fréquences

L'Occident construit des camps, l'Europe s'apprête à réinstaurer la peine de mort

Spécialement pour les insurgés

[Commissaire Roucas]

Oh ! Qu'est-ce qu'y s'passe en régie ?

[Technicien]

Ça y est on est à l'antenne !

[Commissaire Roucas]

Mesdames et Messieurs, nous sommes selon toute vraisemblance victimes d'un piratage malveillant les services concernés mettent d'ors et déjà tout en œuvre pour tenter de...

[Keny Arkana]

Eh j'ai pas fini. Au nom de ceux qui ne veulent plus subir
 La flamme au cœur, un idéal qui ne peut cautionner vos supplices
 L'espoir d'un nouveau souffle, la quête n'est pas terminée
 Humanité, chaque instant est propice, contient l'éternité
 Soldats de la paix, ainsi on s'interroge
 D'une machine qui assassine, bénis soient ceux qui s'interposent
 Ceux qui construisent autre chose
 Mesdames et messieurs veuillez ouvrir les yeux car le monde sera votre propre sort
 Les cœurs sont irradiés, coffre-forts barricadés
 Tous fleurons du changement finissent sous les matraques des brigadiers
 Des flics armés au racisme colonial
 Des principes honorables écrasés car ça ne pense qu'au dollar
 Zéro au moral à force de perdre nos villes
 Nourris aux films américains et à la bouffe de Tchernobyl
 Putain, on a dit non à la triche des vainqueurs
 Redessine demain devient peuple. Société redevient peuple

[Pierre-Georges Smila]

Chers téléspectateurs, vous venez d'entendre une propagande terroriste, faite par des personnes irresponsables, la police nous informe qu'il s'agit d'un groupuscule connu de leurs services et qu'elle...

[Keny Arkana]

Mesdames et messieurs ne les écoutez pas
 Pas de débats face aux dégâts
 Le mensonge sort de la bouche des médias
 Ils veulent nous bâillonner. Aux tortionnaires distribuent des médailles
 Le pilier le plus fonctionnel du terrorisme d'État
 Coup d'éclat venu clamer à vous autres
 Voyez qu'on a plein de belles choses à construire
 Et que personne viendra nous sauver
 Tous sonnés, dehors. Seule la foi reste de l'or
 Êtes-vous d'accord que ce monde ne reflète pas le rêve de l'homme ?
 Révolution intérieure dès lors qu'on comprend
 Qu'il faut porter le changement dedans pour qu'il puisse éclore
 Urbain sera l'exode, que le verbe nous honore
 Car c'est les enfants de la terre contre les armées du veau d'or
 Mesdames et messieurs nous sommes ces jeunes qu'on ghettoïse
 Rappelez-vous de nos paroles lorsqu'ils nous diront terroristes
 À l'antenne c'était Arka du clan des Wanted
 Comme un écho d'une promesse lointaine

[Technicien]

Dis qu'c'est des conneries !

[Pierre-Georges Smila]

Mesdames et Messieurs, nous réitérons nos excuses après cet acte révoltant

Nous venons de récupérer définitivement l'antenne, nous insistons sur le fait que ce groupuscule étant extrêmement dangereux, tout ce que vous venez d'entendre n'est naturellement que purs mensonges

"La rage"

La rage du peuple

La rage du peuple

La rage du peuple

La rage du peuple

OK, on a la rage mais c'est pas celle qui fait baver

Demande à Fabe la vie claque comme nos semelles sur les pavés

La rage de voir nos buts entravés, de vivre en travers

La rage gravée depuis bien loin en arrière

La rage d'avoir grandi trop vite quand des adultes volent ton enfance

Brah ! Imagine un mur et un bolide

La rage car impossible est cette paix tant voulue

La rage de voir autant de CRS armés dans nos rues

La rage de voir ce putain de monde s'autodétruire

Et que ce soit toujours des innocents au centre des tirs

La rage car c'est l'homme qui a créé chaque mur

S'est barricadé de béton, aurait-il peur de la nature ?

La rage car il a oublié qu'il en faisait partie

Disharmonie profonde mais dans quel monde la colombe est partie ?

La rage d'être autant balaféré par les putains de normes

Et puis la rage, ouais la rage d'avoir la rage depuis qu'on est même

Parce qu'on a la rage, on restera debout quoi qu'il arrive

La rage d'aller jusqu'au bout et là où veut bien nous mener la vie
 Parce qu'on a la rage, on pourra plus se taire ni s'asseoir dorénavant

On se tiendra prêt parce qu'on a la rage, le cœur et la foi

Parce qu'on a la rage, on restera debout quoi qu'il arrive

La rage d'aller jusqu'au bout et là où veut bien nous mener la vie

Parce qu'on a la rage, rien ne pourra plus nous arrêter

Insoumis, sage, marginal, humaniste ou révolté

La rage parce qu'on choisit rien et qu'on subit tout le temps

Et vu que leurs choix sont bancals hé bien tout équilibre fout le camp

La rage car l'irréparable s'entasse depuis un bout de temps

La rage car qu'est-ce qu'on attend pour s'mettre debout et foutre le boucan

La rage c'est tout ce qu'ils nous laissent, t'façon tout ce qui nous reste

La rage, combien des nôtres finiront par retourner leur veste

La rage de vivre et de vivre l'instant présent

De choisir son futur libre et sans leurs grilles d'oppression

La rage, car c'est la merde et que ce monde y adhère

Et parce que tous leurs champs OGM stérilisent la terre

La rage pour qu'un jour l'engrenage soit brisé

La rage car trop lisent « Vérité » sur leur écran télévisé

La rage car ce monde ne nous correspond pas

Nous nourrissent de faux rêves pour placer leur rempart

La rage car ce monde ne nous correspond pas

Où Babylone s'engraisse pendant qu'on crève en bas

Parce qu'on a la rage, on restera debout quoi qu'il arrive
 La rage d'aller jusqu'au bout et là où veut bien nous mener la vie
 Parce qu'on a la rage, on pourra plus se taire ni s'asseoir dorénavant
 On se tiendra prêt parce qu'on a la rage, le cœur et la foi
 Parce qu'on a la rage, on restera debout quoi qu'il arrive
 La rage d'aller jusqu'au bout et là où veut bien nous mener la vie
 Parce qu'on a la rage, rien ne pourra plus nous arrêter
 Insoumis, sage, marginal, humaniste ou révolté

La rage d'y croire et de faire en sorte que ça bouge
 La rage d'un Chirac, d'un Sharon, d'un Tony Blair ou d'un Bush
 La rage car ce monde voit rouge mais de grisaille s'entoure
 Et parce qu'ils n'entendent jamais les cris lorsque le sang coule
 La rage car c'est le pire que nous frôlons
 La rage car l'Occident n'a toujours pas ôté sa tenue de colon
 La rage car le mal tape sans cesse trop
 Et que ne sont plus mis au goût du jour tant de grands savoirs ancestraux
 La rage, trop de mensonges et de secrets gardés
 L'élite de nos États, riche de vérités pouvant changer l'humanité
 La rage car ils ne veulent pas que ça change, hein
 Préférant garder leur pouvoir et nous manipuler comme leurs engins
 La rage car on croit aux anges et qu'on a choisi de marcher avec eux
 La rage parce que mes propos dérangent
 Vois aux quatre coins du globe, la rage du peuple en ébullition
 La rage, ouais la rage ou l'essence de la révolution

Parce qu'on a la rage, on restera debout quoi qu'il arrive
 La rage d'aller jusqu'au bout et là où veut bien nous mener la vie
 Parce qu'on a la rage, on pourra plus se taire ni s'asseoir dorénavant
 On se tiendra prêt parce qu'on a la rage, le cœur et la foi
 Parce qu'on a la rage, on restera debout quoi qu'il arrive
 La rage d'aller jusqu'au bout et là où veut bien nous mener la vie
 Parce qu'on a la rage, rien ne pourra plus nous arrêter
 Insoumis, sage, marginal, humaniste ou révolté

Parce qu'on a la rage, on restera debout quoi qu'il arrive
 La rage d'aller jusqu'au bout et là où veut bien nous mener la vie
 Parce qu'on a la rage, on pourra plus se taire ni s'asseoir dorénavant
 On se tiendra prêt parce qu'on a la rage, le cœur et la foi
 Parce qu'on a la rage, on restera debout quoi qu'il arrive
 La rage d'aller jusqu'au bout et là où veut bien nous mener la vie
 Parce qu'on a la rage, rien ne pourra plus nous arrêter
 Insoumis, sage, marginal, humaniste ou révolté

[Outro]

Anticapitalistes, alter-mondialistes, ou toi qui cherches la vérité sur ce monde, la
 résistance de demain

(Inch'Allah) à la veille d'une révolution. Mondiale et spirituelle, la rage du peuple, la rabia
 del pueblo, parce qu'on a la rage, celle qui fera trembler tes normes. La rage a pris la
 populace et la rage est énorme.

BIBLIOGRAFÍA

Material bibliográfico

Aguilar Sola, O. (2013). "Victoria, traductora marginal". Ponencia presentada en el Encuentro Internacional Iuri Lotman *in memoriam* en la Facultad de Lenguas de la UNC del 19 al 21 de septiembre del año 2013 (Inédita).

----- (2015). "El rap o la protesta". En Cariello, G; Ortiz, G.; Miranda, F.; Miranda, J. (comps.), *Tramos y tramas V: culturas, lenguas, literaturas e interdisciplina. Estudios comparativos*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario. Facultad de Humanidades y Artes.

Albán Achinte, A. (2009). "Artistas indígenas y afrocolombianos: entre las memorias y las cosmovisiones". En Palermo, Z. (comp.), *Arte y estética en la encrucijada descolonial* (p. 83-110). Buenos Aires: Del signo.

Alloa, H. y Miranda de Torres, S. (2005). *Hacia una lingüística contrastiva francés-español*. Córdoba: Comunic-arte Editorial.

Arán, P. y Barei, S. (1996). *Diccionario léxico de la Teoría de Mijail M. Bajtin*. Universidad Nacional de Córdoba- Facultad de Filosofía y Humanidades.

----- (2006). *Texto, memoria, cultura: el pensamiento de Iuri Lotman*. Córdoba: El espejo.

Ascáride, G. et Condro, S. (1996). "Les isolés du centre-ville de Marseille". En *Hommes et Migrations*, N°1203. *Intégration et politique de la ville* (p. 19-25). Recuperado de: https://www.persee.fr/doc/homig_1142-52x_1996_num_1203_1_2772 (Visto el 10/01/2019)

- Baby-Colin, V. et Perraudin, A. (2016). "Les femmes latino- américaines en contextes de migrations". En *Amérique Latine: Histoire et Mémoire. Les cahiers ALHIM* N° 31. Recuperado de: <https://journals.openedition.org/alhim/5413> (Visto el 12/01/2019)
- Barei, S. (2008). "Pensar la cultura: perspectivas retóricas". En Barei, S. y Molina A., E. P. *Pensar la cultura I: perspectivas retóricas* (p. 9-25). Córdoba: Grupo de estudios de retórica.
- (2008). "El otro en clave retórica". En Barei, S. y Leunda, A. I. *Pensar la cultura III: retóricas de la alteridad* (p. 9-32). Córdoba: Grupo de estudios de retórica.
- (2011). "Los cuerpos de la nación". En Barei, S; Loyola. M. I.; Vila, M. J. *Pensar la cultura IV: migrantes* (p. 9-26). Córdoba: Grupo de estudios de retórica.
- (2012). *Culturas en conflicto*. Córdoba: Ferreyra Editor.
- Bermond, D. (2000). "Conscience européenne: mythe ou réalité" (entrevistador). En *Revista LABEL France* N° 40. Ministère des Affaires Étrangères
- Billiez, J. (1998). "L'alternance de langues en chantant". En Billiez, J. et Simon, D. (comps.), *LIDIL Alternance des langues: enjeux socio-culturelles et identitaires* (p. 125-139). Grenoble: Université Stendhal.
- Bordieu, P. (1998). *Contre-feux*. Paris: Raison d'agir.
- Brick, A. (2005). *Investigación del hip-hop latino*. UC Berkeley. Recuperado de <http://lithic.org/works/hiphop.pdf>. (Visto el 06/04/2013)
- Bueno. R. (2010). *Promesa y descontento de la modernidad*. Lima: Editorial Universitaria.
- Calvelo, L. (2008). "La emigración argentina y su tratamiento público (1960-2003)". Trabajo presentado en el III Congreso de la Asociación Latinoamericana de Población, ALAP, realizado en Córdoba–Argentina, del 24 al 26 de septiembre de 2008. Recuperado de: http://mininterior.gob.ar/provincias/archivos_prv25/9_la_emigracion_argentina_y_su_tratamiento_publico.pdf (Visto el 21/01/2019)

- Calvet, L-J. (2005). "Les voix de la ville revisitées. Sociolinguistique urbaine ou linguistique de la ville?" En *Revue de l'Université de Moncton*, vol. 36, N° 1 (p. 9–30). Recuperado de <https://www.erudit.org/fr/revues/rum/2005-v36-n1-> (Visto el 11/05/2017.)
- Carpentier, J. et Lebrun, F. (2000). *Histoire de France*. Paris: Éditions du Seuil.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal. Editorial.
- Coronil, F. (2016). "Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo". En Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (p. 105-125). Buenos Aires: Fundación CICCUS.
- De Oto, A. (2012). "Introducción" y "Frantz Fanon en el siglo. Sobre ciertas persistencias en el pensamiento latinoamericano". En De Oto, A. (comp.), *Tiempos de homenajes/ tiempos descoloniales: Frantz Fanon – América Latina* (p. 25-57). Buenos Aires: Ediciones del signo.
- De Silguy, Y- T (2000). "Un an après: le pari gagné de l'euro". En *Revista LABEL France* N° 40. Ministère des Affaires Étrangères.
- Durán González, R. E. y Peña Guajardo, F. O. (2018). "Escuelitas autónomas zapatistas: el concepto del otro(a) desde la filosofía de la liberación". En *EIKASIA Revista de filosofía* N° 84 (p. 23-41). Recuperado de: <http://www.eikasia.es/> (Visto el 23/03/2019)
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del Otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores.
- (1999). "Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad". En Castro-Gómez, S.; Guardiola-Rivera, O.; Millán de Benavides, C. (ed.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (p. 147-161). Santa Fe de Bogotá: CEJA: Instituto Pensar.
- (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.

- (2006). *Filosofía de la cultura y la liberación*. México: UNAM.
- El- Tayeb, F. (2016). L*s otr*s europe*s. En Lockward, A. (comp.), *Be.Bop 2014-2016. El cuerpo en el continente de la conciencia negra* (p. 53-59). Buenos Aires: Ediciones del Signo. (Traductora: Laura Judit Alegre)
- Fals Borda, O. (2015). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Fanon, F. (2009). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2012). *Sociología de una revolución*. Entre Ríos: Tolemia.
- Feimann, J. P. (2008). "Peronismo: Filosofía política de una obstinación argentina N° 96". El Viejo nos cagó, compañeros. Página 12/ Especiales. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/diario/especiales/18-109422-2008-08-10.html> (Visto el 08/11/2010)
- Ferrer Sánchez, M. R. (1999). "El estudio de la inmigración argelina en Francia aproximación bibliográfica". En *Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*. N° 131. Universidad de Barcelona. Recuperado de: <http://www.ub.edu/geocrit/b3w-131.htm> (Visto el 09/01/2019)
- Gambina, J. C.; García, A.T.; Borzel, M.; Crivelli, A. (2005). "Liberalización de la economía argentina: ¿ruptura o continuidad?" En *La economía mundial y América Latina. Tendencias, problemas y desafíos*. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20101013011253/15Partell5.pdf> (Visto el 11/02/2019)
- Gemaná, C. (2014). "Una epistemología otra. La contribución de Aníbal Quijano a la reestructuración de las Ciencias Sociales en América Latina". En Quijano, A. (ed.), *Descolonialidad y bien vivir. Un nuevo debate en América Latina* (p. 73-95). Lima: Editorial Universitaria.

- Guamán Poma de Ayala, F. (1615). *Primer nueva corónica y buen gobierno (sic)*. Recuperado de: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/211687.pdf> (Visto el 03/12/2018)
- Hobsbawm E. y Ranger, T (1984). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Pas e Terra.
- Koné, D. (1995). "Noirs-Africains et Maghrébins ensemble dans la ville". En *Revue européenne des migrations internationales*, vol.11, N°1. *Marseille et ses étrangers*. (p. 99-114). Recuperado de: https://www.persee.fr/doc/remi_0765-0752_1995_num_11_1_1445 (Visto el 10/01/2019)
- Lander, E. (2000). "¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos". En Castro-Gómez, S. (ed.) *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (p. 49-69). Bogotá: Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- (2014). "Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia". En Quintero, P. (ed.) *Crisis civilizatoria, desarrollo y buen vivir* (p. 27-57). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- López, I. (2009). "Musicología latinoamericana: una genealogía alternativa". En Palermo, Z. (comp.), *Arte y estética en la encrucijada descolonial* (p. 27-52). Buenos Aires: Ediciones del signo.
- Lotman, I. (1996). *Acerca de la semiósfera*. Madrid: Frónesis Cátedra.
- (1999). *La sémiosfère*. Limoges: Pulim.
- (2004). *L'explosion et la culture*. Limoges: Pulim.
- Malet, A. (1946). *Histoire de France et notions sommaires d'histoire générale II. Depuis de la Révolution jusqu'aux nos jours*. Buenos Aires: Librairie Hachette.
- Maldonado-Torres, N. (2006). "La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad". En Mignolo, W.; Maldonado-Torres, N.; Shiwiy, F., *Descolonialidad del ser y del saber* (p. 63-130). Buenos Aires: Ediciones del Signo.

- Marc Martínez, I. (2007). "La estética del rap francés". *Revista del CES Felipe II* N° 7. Recuperado de: <http://www.cesfelipesecondo.com/revista/articulos2007b/Marc%20Mart%C3%ADn%20ez.pdf> (Visto el 02/06/2013)
- (2009). "Voces e imágenes femeninas en el hip-hop francés". En Jaime de Pablo, M. E. (ed.), *Identidades femeninas en un mundo plural* (p. 449- 454). Edición en CD-ROM. Colección AUDEM. Arcibel editores. Recuperado de: <http://www.arcibel.es> (Visto el 26/11/2015)
- Mariátegui, J.C. (2012). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Librería Editorial Minerva. Primera edición, 1928.
- Martinelli, M. (2016). "La construcción de la identidad nacional palestina". En *Páginas, Revista digital de la escuela de historia*, vol. 8. N° 18. Facultad de Humanidad y artes. Universidad Nacional de Rosario. Recuperado de: http://revistapaginas.unr.edu.ar/index.php/RevPaginas/article/view/234/299#_ftn27 (Visto el 27/02/2019)
- Melliani, F. (1999). "Le métissage langagier comme lieu d'affirmation identitaire". En Billiez, J. (comp.), *LIDIL Les parles urbains* (p. 59- 74). Grenoble: Université Stendhal.
- Mignolo, W. (1995). "Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción". En *Revista crítica literaria latinoamericana* N° 41 (p. 9-31). Lima-Berkeley.
- (1997). "Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas. La ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos". En Andermann, J y Castro – Gómez, S., *Dissens Revista internacional de pensamiento latinoamericano* N° 3 (p. 1-18). Tublingen (Alemania)
- (2003). *Historias locales, diseños globales*. Madrid: Ediciones Akal Editorial.

- (2006). "La opción descolonial: El pachakuti conceptual de nuestro tiempo". En *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. UNAM. Recuperado de: <http://conceptos.sociales.unam.mx/inicio.php> (Visto el 03/12/2018)
- (2007). *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- (2010). *Desobediencia epistémica*. Buenos Aires: Ediciones del signo.
- (2012). "Prefacio: Fanon, Bandung y la opción descolonial". En De Oto, A. (comp.), *Tiempos de homenajes/ tiempos descoloniales: Frantz Fanon–América Latina* (p. 9-24). Buenos Aires: Ediciones del signo.
- (2014). "El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto". En García Linera, Á.; Mignolo, W.; Walsh, C.; *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento* (p. 61-88). Buenos Aires: Ediciones del signo.
- Novick, S. (2005). "Los argentinos como inmigrantes". En *Dos estudios sobre la emigración reciente en Argentina* (p. 1-27). Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Recuperado: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Argentina/iigg-uba/20100719125158/dt42.pdf> (Visto el 21/01/2019)
- Oivieri, M. (1985). "Un siglo de legislación en materia de inmigración Italia-Argentina 1860-1960". En *Estudios migratorios latinoamericanos*. Buenos Aires: Centro de estudios migratorios latinoamericanos.
- Palermo, Z. (2009). "Introducción: el arte latinoamericano en la encrucijada decolonial". En Palermo, Z. (comp.), *Arte y estética en la encrucijada decolonial* (p. 15-26). Buenos Aires: Ediciones del signo.
- (2009) "El mito de la modernidad desde las perspectivas críticas de América Latina". En Mildonian y D'Angelo (comp.), *Comparaciones en Vertical. Conflictos Mitológicos en la Literatura de las Américas* (p. 83-98). Universitá Ca' Foscari, Venezia y AILC/ICLA.

- (2011). "Perspectiva intercultural y opción decolonial". *Revista Latinoamericana Pacarina de Cs. Sociales y Humanidades* N°1 (p.11-26).
- Quijano, A. (2007) "Colonialidad del poder y clasificación social". En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel. R. (comp.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (p. 93-125). Bogotá-Siglo del hombre Editores.
- (2014). "'Bien vivir': entre el 'desarrollo' y la des/colonialidad del poder". En Quijano, A. (ed.), *Descolonialidad y bien vivir. Un nuevo debate en América Latina* (p. 19-33). Lima: Editorial Universitaria.
- (2014) "¡Qué tal raza!" En Palermo, Z. y Quintero, P. (comp.), *Aníbal Quijano: textos de fundación* (p. 101-109). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- (2016). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (p. 219-260). Buenos Aires: Fundación CICCUS.
- Raynal, F. (2000). "L'ère du consommateur-entrepreneur" (entrevistadora). En *Revista LABEL France* N° 40. Ministère des Affaires Étrangères.
- Reyes, L. A. (2009). *El pensamiento andino en América: los antiguos andinos, mayas y nahuas*. Buenos Aires: Biblos.
- Riess, P. (2008). "La communauté argentine en France". En *La Nouvelle Revue Argentine* (p. 69-81). Paris: Observatoire de l'Argentine contemporaine. Recuperado: <http://www.histoire-immigration.fr/opac/21573/show> (Visto el 18/09/2012)
- Román Sánchez, C. y Cortés Román, C. (2017). "El obelisco de Ramsés II en Francia. Un ensayo sobre el patrimonio cultural de la humanidad". En *UcoArte. Revista de Teoría e Historia del Arte* N° 6 (p. 93-103). Recuperado de: <https://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/ucoarte/article/view/11005> (Visto el 26/12/2018)

- Sartre, J-P. (2009). "Prefacio". En Fanon, F., *Los condenados de la tierra* (p. 7-29). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Segato, R. (2014). "La perspectiva de la colonialidad del poder". En Palermo, Z. y Quintero, P. (comp.), *Aníbal Quijano: textos de fundación* (p. 13-38). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Temime, É. (1985). "Marseille, ville de migrations". En *Vingtième Siècle, revue d'histoire*. N°7, *Étrangers, immigrants, français* (p. 37-50). Recuperado de: https://www.persee.fr/doc/xxs_0294-1759_1985_num_7_1_1180 (Visto el 10/01/2019)
- Temime, É. (1995) "Marseille XXe : de la dominante italienne à la diversité maghrébine". En *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 11, N°1. *Marseille et ses étrangers* (p. 9-19). Recuperado de: http://www.persee.fr/doc/remi_0765-0752_1995_num_11_1_1441 (Visto el 06/05/2017)
- Texidó, E. (2008). *Perfil migratorio de Argentina*. Buenos Aires-OIM [Organización Internacional para las Migraciones]. Recuperado de: http://publications.iom.int/system/files/pdf/argentina_profile.pdf (Visto el 18/09/2012)
- Trimaille, C. (1999). "Le rap français ou la différence mise en langues". En Billiez, J. (comp.), *LIDIL Les parles urbains* (p. 79-96). Grenoble: Université Stendhal.
- Velázquez, G. A. y Gómez Lende, S. (2004). "Dinámica migratoria: coyuntura y estructura en la Argentina de fines del XX". En *Cahiers ALHIM N° 9. Amérique Latine: histoire et mémoire*. Recuperado de: <https://journals.openedition.org/alhim/432> (Visto el 12/01/2019)
- Walsh, C. (2009). "Interculturalidad crítica y pensamiento decolonial". Participación de la Dra. Catherine Walsh en la Cátedra sobre Multiculturalidad en la Universidad de Guadalajara, el día 04 de noviembre del 2009. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=QCp2yecDJXw> (Visto el 15/01/2019)
- (2014). "Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial". En García Linera, Á.; Mignolo, W.; Walsh, C.; *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento* (p. 17-48). Buenos Aires: Ediciones del signo.

Wallerstein, I. (1999). "La cultura como campo de batalla ideológico del sistema-mundo moderno". En Castro-Gómez, S.; Guardiola-Rivera, O.; Millán de Benavides, C. (ed.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (p. 163-187). Santa Fe de Bogotá: CEJA: Instituto Pensar.

Wihtol de Wenden, C. (2000). "La citoyenneté européenne en devenir". En *Revista LABEL France* N° 40. Ministère des Affaires Étrangères.

Webgrafía

- **Entrevistas**

Bidan, M.; Staius, T; Gautheron, P. (2016). "Son feat avec Lacrim, sa vie chez les mayas et son concert à la zad". Recuperado de: <https://www.streetpress.com/sujet/1466331150-keny-arkana-interview-lacrim-marcos-zad> (Visto el 01/02/2019)

Binctin, B, et Slonska-Malvaud, V. (2016). "Kenya Arkana: 'Sans un effort de bienveillance, la guerre civile nous attend'". Recuperado de: <https://reporterre.net/Keny-Arkana-Sans-un-effort-de-bienveillance-la-guerre-civile-nous-attend> (Visto el 15/02/2019)

Binet, S. (2007). Portrait: même pas peur. Recuperado de: https://www.liberation.fr/portrait/2007/11/23/mome-pas-peur_106914 (Visto el 03/02/2019)

Cachim, O. (2006). "Kenya Arkana, le missile est lancé". Recuperado de: <http://musique.rfi.fr/musique/20061116-keny-arkana-le-missile-est-lance> (Visto el 03/02/2019)

Chomienne, V. (2018). Entrevista a Kenya Arkana. Recuperado de: <http://www.longueurdonde.com/2018/08/09/66068/> (Visto el 15/02/2019)

Hache, V. (2017). "Keny Arkana: 'on s'enfonce dans l'obscurantisme". Recuperado de: <https://www.humanite.fr/keny-arkana-senfonce-dans-lobscurantisme-638265> (Visto el 01/02/2019)

Le parisien (2007). "Le choc Keny Arkana". Recuperado de: <http://www.leparisien.fr/loisirs-et-spectacles/le-choc-keny-arkana-13-01-2007-2007676179.php> (Visto el 20/02/2019)

Medina, N. (2014). "'Nuestras palabras son piedras': el rap más combativo vive en Palestina". Recuperado de: https://www.playgroundmag.net/now/palabras-piedras-combativo-vive-palestina_22725599.html (Visto el 04/03/2019)

- **Blog** del Colectivo La rabia del pueblo:

<http://kultureinsoumise.overblog.com/collectif:-la-rage-du-peuple>

Material discográfico

Arkana, K. (2005). "Le missile est lancé". En *L'esquisse* [mixtape]. Francia: La callita.

----- (2005). "Faut qu'on s'en sorte". En *L'esquisse* [mixtape]. Francia: La callita

----- (2005). "Jeunesse de l'occident". En *L'esquisse* [mixtape]. Francia: La callita

----- (2005). "La main sur le cœur". En *L'esquisse* [mixtape]. Francia: La callita

----- (2005). "Dur d'être optimiste". En *L'esquisse* [mixtape]. Francia: La callita

----- (2005). "J'lève ma rime". En *L'esquisse* [mixtape]. Francia: La callita

----- (2006). "Le missile suit sa lancée". En *Entre ciment et belle étoile* [CD]. Francia: Because Music.

- . (2006). "J' me barre". En *Entre ciment et belle étoile* [CD]. Francia: Because Music.
- . (2006). "La mère des enfants perdus". En *Entre ciment et belle étoile* [CD]. Francia: Because Music.
- . (2006). "Entre les lignes : clouée au sol". En *Entre ciment et belle étoile* [CD]. Francia: Because Music.
- . (2006). "Eh, connard". En *Entre ciment et belle étoile* [CD]. Francia: Because Music.
- . (2006). "La rage". En *Entre ciment et belle étoile* [CD]. Francia: Because Music.
- . (2006). "Victoria". En *Entre ciment et belle étoile* [CD]. Francia: Because Music.
- . (2006). "Entre les mots: du local au global". En *Entre ciment et belle étoile* [CD]. Francia: Because Music.
- . (2006). "Je suis la solitaire". En *Entre ciment et belle étoile* [CD]. Francia: Because Music.
- . (2008). "La rue nous appartient". En *Désobéissance* [CD]. Francia: Because Music.
- . (2008). "Pachamama". En *Désobéissance* [CD]. Francia: Because Music.
- . (2008). "Cinquième soleil". En *Désobéissance* [CD]. Francia: Because Music.
- . (2011). "V pour vérités". En *L'esquisse 2* [CD]. Francia: Because Music.

Material filmográfico

Agora Vox France (2011, 27 de marzo). "La rage" [archivo de video]. Recuperado de:
<https://www.youtube.com/watch?v=8wyiHcgD7PE>

Musu, Antonio y Saadi, Yacef (productores) y Pontecorvo, Gillo (director). (1966). "La battaglia di Algeri" (cinta cinematográfica). Igor Film y Casbah Film: Argelia e Italia.

Nononopasaran, (2009, 16 de octubre). "Victoria" [archivo de video]. Recuperado de:
<https://www.youtube.com/watch?v=bcPvpwvuQMo>

Nononopasaran, (2011, 25 de abril). "V pour vérités" [archivo de video]. Recuperado de:
<https://www.youtube.com/watch?v=KWoj7PbkXsg>