

Movimientos aislados. Subjetividades exiliadas, migrantes, turistas y nativas en Canarias

Pablo Estévez Hernández
Escuela Universitaria Iriarte
pabloestevez4@gmail.com

Resumen: Siguiendo el tropo del hotel, un lugar marcado por muchos significados, se persigue en este texto una reflexión sobre cómo distintas movilidades, formas de movimientos marcadas por diversos contextos políticos, económicos y culturales, refractan una imagen de Canarias, o de la identidad canaria. Para ello se exploran las subjetividades, diferenciadas por privilegios y desigualdades, del turismo, el exilio, la migración y la propia pertenencia nativa.

Palabras clave: movilidades, modernidad, identidad, diáspora, teorías viajeras

Ya tengo la maleta,
una maleta grande, de madera:
la que mi abuelo se llevó a La Habana,
mi padre a Venezuela (...)
La tengo ya cerrada y rodeándola
un hilo de pitera.
Ha servido de todo. Como banco
de viajar en cubierta,
y como mesa y, si me apuran mucho,
como ataúd me han de enterrar en ella.
(Pedro Lezcano, "La maleta").

Introducción

Creo que este texto comienza, como en una obra de Joseph Conrad (citada en un ya clásico ensayo de James Clifford) en un hotel, o por lo menos en la "era en que somos alojados, como viajeros confundidos, en un hotel de mal gusto y bullicioso" (en Clifford, 1999, p. 29). Y un hotel, en Canarias, y en cualquier "zona de contacto", puede ser algo más que un simple espacio de estancia y ocio.

Los hoteles tienen dos vidas, una visible y otra invisible. Los hoteles están marcados por el tránsito, por la fugacidad de las emociones, por eso que la posmodernidad define como no-lugares o como espacios líquidos, donde no se pueden cimentar historias, ni tallar con piedras los significados de lo vivido en sus paredes, en sus recepciones, en sus habitaciones en continuo proceso de ocupar o reasignar. Entre medio miles de *kellys* limpian a una velocidad inhumana para borrar las huellas de alguna forma de habitabilidad.

Y debajo de la piscina, de la sala recreativa y del buffet: un submundo laberíntico de pasadizos, de economatos, de rostros nativos y migrantes que empujan carretillas siempre con prisas. Gente que rota, que teclea números de víveres y una miríada de objetos que son reemplazados y movidos: *souvenirs*, champús, maquinaria pesada, cloro para piscinas... George Orwell, en su experiencia de metre tras vagabundear por París, comenta esta dualidad terrible del hotel: apariencia de orden arriba, caos y desorden abajo. Y, sin embargo, los dos mundos te ofrecen un movimiento que excede. El hotel aparece entonces rompiendo sus propias costuras, forzándose hacia fuera de sus paredes, saliéndose y entrándose todo el tiempo. El tropo hotel es inestable. El hotel es la repetición del emblema turista en las Islas Canarias. Su figura simboliza vida, abundancia, diversión, muerte, prosperidad, hedonismo, exterioridad, progreso, fealdad y fugacidad. ¿Cómo estando tan ahí, cubriendo el paisaje natural, se abre a esta condición difusa? Más aún: ¿podría este tropo servir como metáfora de Canarias, como si estas islas ya fueran de por sí un hotel gigante que acoge historias fugaces y explota a trabajadores locales y transnacionales?

Estoy siguiendo aquí una concatenación de otros tropos y metáforas sobre Canarias: lugar de paso, laboratorio, *nearshore*, ultraperiferia, etc. (Estévez, 2020). Islas como hoteles es una exageración, una mala baba para un espacio verdaderamente complejo como Canarias, donde nos convencemos de no rendir todas las energías a la mirada turista. Pero es eficaz sentir el cuerpo reposar, casi quieto, casi muerto, en un hall o en una piscina de hotel, mientras todas estas cosas se mueven; mientras las y los trabajadores se mueven, la gente turista se mueve, la isla se mueve y el universo se expande. Recuerdos de un caluroso verano en un hotel, mientras colgaba de mi muñeca una de esas pulseras con puntos de consumo ¿Qué pintaba yo, un nativo del norte de Tenerife, en un hotel de algunas estrellas del sur de la isla, completamente rodeado de ingleses y alemanes, aunque también de gente africana y asiática? ¿Qué sentido tiene, desde que soy un pibe, el que mucha gente trabajadora del norte de la isla y de la capital busquen vacaciones entre toda esta gente extraña? ¿Acaso las y los canarios nos habíamos vuelto a convertir en migrantes, pero en nuestro propio terreno? Si nuestro pasado está colmado de tantas otras historias acerca de viajes hacia Venezuela y Cuba, de maletas como la del poema de Lezcano, ahora resulta que, paradójicamente, y en una Canarias moderna y modernizada, tenemos nuevas maletas/nuevos tipos de maletas y, aún quietos, nos movemos y consumimos la isla efectuando las mismas prácticas que las y los turistas realizan.

El movimiento se convierte así en un signo fundamental para Canarias. Islas traspasadas, atravesadas: migrantes, esclavos, mercancías, turistas, viajeros, barcos,... ¿Cómo leer esta omnipotente capacidad para desplazar? Me interesan, de estas movilidades, no su sentido absoluto y su capacidad, sino los procesos intelectuales para pensar el movimiento (las subjetividades que encapsulan). Pero ante todo me interesan, de esos mismos procesos, las dinámicas sociohistóricas y políticas que las hacen posibles. Por ello, frente a una concepción de la movilidad como simple devenir corporal, podemos contraponer un estudio crítico que distingue todas esas movilidades, más allá del *mash up* que he presentado como introducción. Esto conformaría algo así como una teoría viajera, o unas teorías viajeras, que con todas sus incongruencias nos acercaría a Canarias como espacio habitado de una manera mucho más precisa que cualquier letanía de caracteres esenciales. Para ello me propongo hablar a vuelapluma de los rasgos de esas movilidades para poder diferenciar el encuadre que definitivamente las hace situadas y no universales. Intentaré hablar con los tropos para saciar una necesidad imperante de desmentir que el movimiento es panhumano, “que todos somos migrantes” o que “todos somos ahora turistas”. Pero, más que una tipología de viajes corporales, pretendo rendir cuentas a la importancia del poder y las colonialidades en las condiciones de movimiento en la modernidad.

Movilidad y debates de la modernidad

El movimiento es entonces importante para la definición de Canarias ¹. Es su *sine qua non*. Solo atravesada es Canarias Canarias. Pero es importante definir de dónde parte este movimiento (o estos movimientos), qué

¹ Este ensayo se redactó antes de la crisis sanitaria provocada por el Covid-19, por lo tanto, las observaciones de la movilidad que es eje central aquí deben verse ahora alteradas con las nuevas disposiciones políticas y sanitarias que

poderes los incitan y qué poderes paralizan los cuerpos, los retienen o los expulsan. Desde la llamada era de la globalización han proliferado los estudios de las nuevas geografías (Harvey, Massey, Soja, Davis) y de la movilidad, afectando sustancialmente a los asentados objetos de estudio de la sociología. Es decir, las sociedades ya no pueden encapsular las relaciones sociales de manera efectiva, dando lugar a un uso de metáforas que pasan de organismos y estructuras estáticas a aquellas impregnadas por su mismo sentido de movilidad: nómadas (Deleuze y Guatarri), globos (Sloterdijk), liquideces (Bauman), flujos, redes (Castells).

Tempranamente, el antropólogo R. Radcliffe-Brown se dio cuenta de cómo esto incidía en los términos básicos de las ciencias sociales: “Esto da pie a la dificultad (...) de definir lo que se entiende por ‘sociedad’ (...) Si creemos que nuestro objeto de estudio es la comparación de sociedades, debemos ser capaces de decir que son las unidades que nos conciernen” (A.R. Radcliffe-Brown, citado en Urry, 2000, p. 2). La sociedad no solo se desintegra, sino que aparece como una totalidad incongruente por el mismo sentido incompleto de todo discurso (Laclau y Mouffe). Todos estos elementos, estas nuevas metáforas, nos hablan de una sociología sin sociedades (Urry), de movilidades para una nueva era. El acopio más extenso en este sentido, y el estudio más completo, proviene de John Urry (2000), que también tiene una importante predilección por la comprensión del turismo. Pero para situar a Canarias, antes incluso de la era del turismo, es preciso notar una seria reformulación de los debates de la modernidad. En un verano caluroso de 2009 leí, en un hotel del sur de Tenerife, *The Black Atlantic*, de Paul Gilroy (1993). Se convirtió en un libro importante, no sólo porque desafiara el convencionalismo de estas viejas nociones estáticas de la sociología en la actualidad, sino porque proponía una revisión completa de la modernidad que le permitía al autor considerar movimientos negados por el mismo relato de ese proyecto. Y esto era curioso para una modernidad que podía definirse, siguiendo a Marshall Berman, como una experiencia marcada por el deseo de aventura y de conocer cosas nuevas. El viaje, el mismo turismo y el sujeto moderno siempre han estado propuestos como interconexión. Pero Gilroy quería algo más de esta relación. Quería reagrupar las teorías viajeras de moda para sumarles un sabor a mar y a ropa marinera sentida y acomodada por los sujetos negros que poblaban las historias del Atlántico.

El *Atlántico negro* al que se refiere el autor es un espacio de flujos diverso y no mono-direccional. Partiendo de la economía-mundo que forjó un sistema de navegación y secuestro y tráfico de esclavos (otro torrente de historias mezcladas que dio lugar a una de las mayores diásporas de nuestro tiempo), Gilroy pone en continuo para poder captar otras historias de migración y movimiento. Su metodología es de lo más parecido a un bricolaje, con una forma textual literaria de explicar un fenómeno migratorio escurridizo: informes médicos, música, Nietzsche y los barcos, polemistas de la modernidad, experiencias en la “España pagana,” intelectuales afroamericanos, coros como los Jubilee Singers, fonógrafos, vinilos, Jimi Hendrix etc. Todos estos elementos estaban contribuyendo a contraculturas de la modernidad. Podemos así hablar de un análisis mucho más complejo, que tenga en cuenta otros factores y otras culturas materiales, como los barcos.

Sociología de los barcos

Y el Atlántico y los barcos que por ahí merodean merecían por entonces (y ahora) algo más que una oda, que le era brindaba por uno de sus escritores (Tomás Morales). Los barcos tienen mucho que contar; hay mucho que rastrear sobre ellos y su historia es tan poco convencional para con los tipos de narrativa de la historiografía que muchas veces vale más la pena ponernos anárquicos si se quiere realmente hacer una sociología de todo esto. Sociología o antropología, historia o geografía, microfísica de los barcos, de los cayucos, de las chalanas, de los yates, de los flujos, de las caóticas corrientes de mar,... allá donde los piratas dieron con la libertad y allá donde las políticas de la diferencia también quieren trazar ciertas cosas, como esa suerte de líneas que definen una *hidrarquía* (Linebaugh y Rediker, 2005). ¿Cómo comprender Canarias sin los barcos y los puertos? Para Gilroy (1993) los barcos son micro sociedades, “la imagen del barco— un sistema vivo, micro cultural y micro político en movimiento” o podemos verlos también en el irónico interrogante de Alonso Quesada, que supo captar los

pueden incidir fuertemente en los ideales de movilidad que predominan a principio de la década de 2020, principalmente en el campo del turismo internacional.

puntos solapados y los flujos que recreaban el paisaje moderno de las islas: “¿Qué podemos esperar nosotros, los hombres atlánticos inteligentes, mirando siempre al horizonte azul por donde llegan esos barcos gigantes, ciudades enteras que se apartan de remotas playas y arriban, con audacia y contento de descubridores? No se puede saber otra cosa...”. O su prosa más poética para con el mar (Quesada, 1988, p. 217). Y revientan aquí las referencias y algunas historias, como la de la maldición que Nicolás Estévez le propiciaba a todo barco en el cual subía y que aun así hacía apología del mar.

La goleta Macacoa, después de habernos dejado en Tenerife, salió para la costa de África, y jamás se supo de ella. La misma suerte de casi todos los barcos en que he navegado en mi vida; no bien salto en tierra, barco al fondo. Pero esto no me cura de mi afición a la mar, de mi apego a los viajes y a las navegaciones (Estévez, 1989, p. 33).

De Tomas Morales recitando estos versos: “Y amo estos barcos sucios de grasientos paveses, de tiznadas cubiertas y herrumbrosos metales, a cuyo bordo vienen marinos genoveses de morenos semblantes y ojos meridionales” (1990, p. 104). De Secundino Delgado cruzando la línea de su propio vía crucis para ser encerrado. Siempre el mar: “de modo que cruzaba el Atlántico con la sensación de propiedad de quien sale de su cuarto de dormir y atraviesa un largo pasillo azul para entrar en otra habitación de la misma casa” (Armas Marcelo, 1989, p. 65). Pero lo mismo que existe esta carga romántica en las referencias canarias, también hay un mar que mata, o un mar sujeto a políticas europeas de muerte, que afectan las vidas de miles de migrantes africanos en una de las rutas más peligrosas. Ese mar es surcado por pateras y cayucos, en condiciones precarias, soportando todo el peso de un sistema mundo desigual y racista. Sus naufragios son más anónimos.

El misterio originario

La espiral es movimiento. Movimiento originario. La espiral es símbolo indígena y, a la vez, resumen de los trazos de otras culturales (véase María Rosa Alonso, 1998, pp. 13-19). ¿Puede venir de ahí la indeterminación de Martín Chirino cuando reprodujo la suya al ser preguntado por “su” indigenismo? Y sin embargo, la imagen canaria actual sobre su cultura originaria es la del misterio del movimiento. No existe un consenso científico sobre qué teoría de origen es la aceptada para la llegada de las y los antiguos canarios. ¿Cómo llegaron a estas islas? ¿En qué fecha? ¿Fueron traídos por romanos? ¿Tenían su sistema de navegación y luego lo olvidaron? Es curioso que este misterio asiente la posibilidad de no ser de ninguna parte, o ser de la isla, si es que eso fuera posible desde los marcos filosóficos de los que disponemos. Gilles Deleuze decía, hablando de islas, que “puesto que los seres humanos, incluso voluntariamente, no son idénticos al movimiento que los ponen en las islas (...); siempre acaban encontrando la isla desde afuera” (Deleuze, 2004, p. 11). Estas asunciones se desenvuelven con holgura desde una razón continental, que presupone la isla como espacio desértico o tropical a ser “descubierto” (Pérez Flores, 2017).

El calco de este misterio originario, de este no ser de la isla, puede comprobarse en la mirada turística actual que muchos y muchas incorporamos (como “turistas de interior”), o en la relación ambivalente con el mar: que a veces es una fuerza imponente que aparece como una restricción; a veces es una zona de peligro y desigualdad y a veces es depositario de historias viajeras. Se dice que históricamente las y los isleños hemos vivido de espaldas al mar, sin crear asentamientos en sus costas debido a los ataques piratas y a las tentativas de invasión por parte de muchas potencias europeas. Esta historia se refuerza con la hipótesis de que las y los antiguos canarios olvidaron al mar y renunciaron a moverse a través de las olas... Pero esta sería una mirada parcial. El mar es ambivalente. Desde niño siempre oí que al mar hay que tenerle respeto, lo que no dista que siempre miráramos al mar como lo que es: un horizonte. Canarias es un pueblo de mar, lo que también quiere decir que no podemos entender su arrastre, su fuerza y su caos como una forma de frontera, aunque actualmente y dolorosamente lo sea.

La subjetividad aislada y la necesidad de movimiento

En Canarias apenas se ha producido una metáfora propicia de fluidez. Los surrealistas canarios, como por ejemplo Eduardo Westerdehal, veían el mar Atlántico como un espacio duro y peligroso, desconocido y misterioso². No obstante, su misterio provocaba en el grupo surrealista un efecto refractario, un efecto sobre sí mismos/as que les permite conocer el inconsciente como una nueva y asequible geografía. El ser isleño se vuelve no un ente móvil, sino un ente sobreconsciente de otras realidades “interiores”. Esta sería una apuesta interesante para la clase artística y literaria de las vanguardias, que esperaban a André Breton y su movilidad global para completar el sentido inclusivo moderno (una vez más).

Con el mar como restricción, como frontera, aparece un sentimiento aislado. Así dice el autor surrealista canario Agustín Espinosa (1990):

Bulle a mi alrededor un mar adverso, de un azul blanquecino, que se oscurece en un horizonte marchito, vacío de velas latinas y de chimeneas transatlánticas. Hay bajo mis pasos una masa de tierra parda bajo puñales curvos de cactus, higueras mórbidas y aulagas doradas. Sobre unas rocas frontales se desmayan las sombras violeta de unas garzas.

Yo, el hijastro de la isla. El aislado (p. 73).

También está este hastío en Quesada: “No puedo perdonarte esta condena de isla y de mar, Señor”. O en García Cabrera: “Hasta aquí, en dominios del mar –denominador común de las islas-. Del mar: foso, fortificación” (2005, p. 56). Estévanez resuena a Espinosa cuando dijo: “más que isleño, soy una isla”. Luego aparece esa constante del isleño/a, estudiada entre otros por Iván de la Nuez (1998), que sería la tristeza. Otro autor cubano, Antonio Benítez Rojo (2001), la describe así, proveyendo una clave más de la movilidad para refractar las islas:

Pero hay algo más difícil de observar que también es muy nuestro. Una tristeza húmeda y secreta que rara vez compartimos, producto de nuestro aislamiento microscópico, de nuestra soledad en medio de tanto turista; sentimiento que expresa magistralmente la voz de la caboverdiana Cesária Évora. Es esta inconformidad de naufrago la que siempre nos ha empujado a abandonar las islas en busca de otras tierras más amplias, más pobladas, más ricas; capitales científicas y tecnológicas donde se nos ocurre que pasan cosas de importancia mayúscula. Con el tiempo nos desencantamos y viene la nostalgia del mar y la brisa, de las modestas catedrales, de las fachadas barrocas y los cañones herrumbrosos, de las palmeras, el malecón y el carnaval (p. 166).

Por esa falta de actualidad, por esa condición de vacío, por esas ocurrencias ultra periféricas se producen movimientos que también tienen historia: como las de los hijos de la burguesía criolla que viajan a la metrópoli para sus estudios, como muchos científicos, intelectuales y escritores. Por poner dos ejemplos notables: Guillón Barrus y Agustín Espinosa (ambos estudiaron en Granada, buscando unas oportunidades y una formación que nunca se encontró en la vieja colonia). Otros escritores lo intentaron, pero por condiciones económicas jamás llegaron a salir, produciendo no obstante algunos de los experimentos literarios canarios más llamativos de toda la literatura moderna; aquí me refiero especialmente a *República Bananera* de Alonso

² Esta información la comenta el artista Pepe Dámaso en el documental *La isla donde duerme la edad de oro* (Isabelle Dierckx, 2005).

Quesada, escrita a principios del siglo XX, debido a la precariedad del autor y con el ánimo de ganar el dinero suficiente para poder migrar a Madrid.

Diáspora canaria y viudas blancas

Más allá de esa élite culta, Canarias en el siglo XIX aparece como una sociedad profundamente dividida, con un altísimo porcentaje de analfabetismo e imbuida en una dependencia marcada por el capital británico y el monocultivo. El prócer de la liberación cubana, José Martí, vio en el isleño migrante un ser rudo y animal. Mientras un sequito de turistas coloniales (o menos coloquialmente, viajeros) visita sin cesar las Islas, buscando un exotismo perdido por los fulgores de la modernidad, las y los empobrecidos locales son desplazados constantemente a las “nuevas” tierras de América, seducidos por una vida mejor.

En esos movimientos, las y los migrantes canarios dieron lugar a la fundación de ciudades y contribuyeron a distintos procesos de transculturación transoceánica. Este movimiento canario ha sido ampliamente estudiado, pero sólo ciertas dimensiones han sido tenidas en cuenta y son las que predominan en el relato crucial de la identidad canaria (en términos generales). Usando un término que resuena en los estudios poscoloniales, la *diáspora* aparece repetidamente en la historia multisituada de Canarias. Aparece, por ejemplo, en un libro temprano de Juan Morales González (1996), donde sólo hay hombres en las historias diaspóricas³. La diáspora ha sido reformulada en los últimos años. James Clifford, en un ensayo muy celebrado en el ámbito de la antropología posmoderna, incidía en que la diáspora podía servir como un concepto que permite entender no sólo las nuevas movilidades, sino la manera en la cual las culturas se globalizan y experimentan nuevas formas de interacción en un mundo no marcado por lo nativo y por la esencia. Así, la diáspora habla de las problemáticas de las políticas de desplazamiento, pero también de las promesas políglotas de un mundo global que, según Clifford, se “caribeñiza” (véase también Kaplan, 1996, pp. 127-139). Sin embargo, este uso y estas extensiones de la diáspora no son las expuestas en el libro de Morales, ni es algo considerado en las estrategias de representación histórica de todos estos movimientos, pese a los paralelismos que son evidentes. El sentido de diáspora canaria también se usa mucho para las conexiones transatlánticas mayoritarias, y con frecuencia deniega una historia de la migración más compleja, como la de palestinos, sirios y libaneses a Canarias a principios del siglo XX: no me parece un dato menor que, en sus itinerarios con destino a América, acabaran creando comunidades prominentes en Canarias (las más numerosas del Estado español. Ver: Abu-Tarbush, 2002, p. 34). Por lo tanto, es preciso rebuscar en historias contrapuestas al canon historiográfico más típicamente usado. Mi propuesta aquí para empezar a comprender no una diáspora canaria sino una Canarias diaspórica parte no de un desplazamiento, pero sí de historias relacionadas con ello y con cómo vectores como la clase inciden en replantear la identidad; parte de una experiencia de documentación, entrevistas y filmación llevadas a cabo con una sensibilidad que excede una doble fijación de las historias viajeras.

Tomando el movimiento y los factores que lo propician, se ha incidido sobremanera en los vectores de dependencia y pobreza que sitúan como centro del relato una historia masculina. Este predominio es el que es desbordado y criticado por el importante film documental *Viudas blancas*, de 2012 (dirigido conjuntamente por Ana Pérez, Dailo Barco y Estrella Monterrey). Lo que consiguieron estos cineastas es un testimonio que supera no sólo la centralidad de las historias masculinas, sino también de las historias viajeras, vistas no solo como los procesos de movilidad migrante. En este sentido, la migración no solo es un proceso social que se siente, experimenta y articula en los movimientos de cuerpos, sino en la maraña más grande de tejidos donde las opresiones se van deslizando en función de vectores. Así, las mujeres que se quedaron, las mujeres que fueron abandonadas, re-construyen años después, tras mucho silencio y una sonroja producida por las silenciosas políticas sexuales, un discurso donde narran sus historias solitarias, su quedarse en las islas a esperar a esos maridos iracundos que acabarían por olvidarlas.

³ Hay que tener en cuenta algunas investigaciones que han revelado las historias de mujeres en la emigración a América Latina, como el trabajo de Teresa González Pérez (2006).

En cierto sentido, *Viudas blancas* es el complemento necesario de esa gran narrativa canaria que supone la primera película de los hermanos Ríos, *Guarapo*, de 1989. En esta última, un desolado personaje masculino termina huyendo de la isla de la Gomera y, al considerar que su mujer se quedará en tierra, termina con la frase: “yo te reclamo”. Este reclamo supone un alivio en un mar de incertidumbres, de espera insufrible y de una miseria solitaria que también es transatlántica, pese a quedarse aislada. La sabiduría ganada con los testimonios del documental resignifica no obstante las historias canarias de migración, al dotarlas de un contenido sexual que, pese a las opresiones, se configuran ahora como un discurso posible y de resistencia, de orgullo (cuando se acaba el film documental ya no esperamos ningún tipo de reclamo masculino). Para ello intuyo que la labor de saber preguntar y hacer factible ese discurso, además de recopilarlo, ha sido uno de las más laboriosas estrategias feministas para resituar las distintas posiciones de las mujeres en una Canarias en cambio a principios de milenio.

Exilio canario

La figura del exilio politiza el desplazamiento, pero al tiempo ofrece su propio mapa narrativo, marcando un tropo que sin duda ha influenciado al canon occidental literario de maneras inusitadas. Edward Said dice, no obstante, que el exilio es una categoría interesante para pensar, pero al tiempo una experiencia insufrible, una lucha inestable e incurable por habitar un espacio prohibido, una tierra negada que es justamente la tierra nativa. De esta manera, es indisociable el encuentro de los mapas de la experiencia y los literarios. “Ver un poeta en el exilio –al contrario de leer la poesía del exilio– es ver las antinomias del exilio encarnadas y endurecidas con una intensidad única” dice Said. Y para ello se impone una recomendación de evitar la tentativa textual primero y pensar en otros tropos dolorosos: como las “masas incontables para los que se han creado agencias como la ONU” (Said, 2012, pp. 175-176).

Caren Kaplan (1996) habla de la resistencia del concepto de exilio que propone Said como una de alternativa política, frente a las nociones más laxas y alivianadas del viaje (o de las metáforas del viaje) encontradas diseminadas por los papeles eurocentrados de la posmodernidad. Y siquiera instigando a favor de un concepto que supere el regodeo en la estética moderna, encontramos que “exilio” no puede desanclarse de ciertas nociones. La más interesante es la retroalimentación que tiene con respecto al nacionalismo, supuestamente su antinomia por excelencia, ya que, como forma de conocimiento, el nacionalismo establece su sentido de realidad en relación a sus propias categorías de pertenencia –la realidad que parte del lugar. Por eso el exiliado es negado epistémicamente también. Y, no obstante, esa comunidad que comparte lengua, tradiciones y territorio se enreda en un baile extraño con el exilio, con la no pertenencia, donde ambas categorías se nutren, y donde se construyen unas a otras.

Hay varias figuras del exilio canario: desplazados/as por cuestiones políticas y por hambre, movidas con el castigo de la incertidumbre total sobre el retorno y negados de patria. Con unas biografías intrincadas, marcadas por el exilio, pero también por la reflexión desde las islas, se pueden rastrear y se puede reflexionar sobre la imagen refractaria que el exilio da de Canarias. Ninguna de estas intervenciones y movilizaciones aporta una sola visión. Con solo elegir tres destacados exiliados obtenemos una imagen poliédrica del exilio y de Canarias: Mercedes Pinto, Secundino Delgado y Pedro García Cabrera. Delgado es especialmente interesante para observar la dialéctica comentada por Said. Formado en el asociacionismo obrero americano y en las corrientes anarquistas que leyó en su periplo migrante, Delgado parece comprender la necesidad temprana de una imprenta y de fortalecer la imaginación nacional para, desde el exilio, incitar un pensamiento y unas categorías de pertenencia que no existían en la Canarias de su época. Esto es importante para observar un primer movimiento, migrante y politizado. Pero quizás su experiencia de exilio más intensa sea la narrada como *vía crucis*: la de su encierro en la cárcel Modelo en Madrid, acusado de terrorismo en Cuba por el ministro Valeriano Weyler.

La intensidad del relato de Delgado puede reflejarse en las disparidades móviles de Mercedes Pinto. *El divorcio como medida higiénica*, una polémica conferencia impartida por la escritora canaria en 1923, le valió la

expulsión del país por parte del dictador Primo de Rivera. Es curioso ver que el motor del movimiento aquí es político, pero no de cualquier signo. Es una querrela feminista la que está estructurando la experiencia del exilio –primero en Uruguay y luego por diversos países americanos. Ese feminismo castigado sin duda nutre su feminismo de resistencia –literario, profesional y personal. Con todo, las islas no desaparecen para Pinto, sino que se repiten por sus textos donde brotan los puertos y volcanes.

Entre un tumulto de partículas de arena, y con tinta y papel, me imagino al poeta que escribe palabras de arena que también se irán. En esta fracción del desierto del Sahara, en el Dakhla desfigurado en nombre y color por la metrópoli, nos encontramos con que el desierto es parte de una ausencia. Pedro García Cabrera escribió *La arena y la intimidad* de su experiencia de preso desterrado, movido primero a una prisión flotante y más tarde a una cárcel en el Sáhara Occidental. Luego viviría su exilio en Senegal, donde tampoco cesa de escribir. Es curioso percibir esta tensión que también refleja a Canarias, cuando sabemos que el escritor había reflexionado ampliamente sobre otra tensión: la regional y la universal. De esta relación surgen dos sensibilidades, pero quizás, con el exilio, haya que hablar de una tercera sensibilidad, donde el debate inicial, importante para los mismos debates de la modernidad, se encuentra en una situación más intrincada. El regionalismo aguantando la universalidad que se impone con aires de afuera, pero que ahora hasta el universalismo se ve desde un tiempo fuera de las lógicas de la moda, del progreso, e incluso de esos otros tiempos originarios que se nutren de la dialéctica. Un tiempo que se para y se ralentiza con el pasar de la arena:

Los continentes, vuelo de tu piedra;
pero cernida, lenta, desplegada,
ritmo de caracol e imán de seda
que en el anhelo del viento sin fin arrastra.

Contradicciones del turismo

Estamos acostumbrados/as, desde las Islas Canarias, a tomar el turismo como un sector. Un sector económico, una zona delimitada o una industria con ciertos efectos. Esta visión nos hace creer que componemos una sociedad con un núcleo interno inalterable, para la cual el turismo es un sustento económico. Esto significa subestimar los poderes y tentáculos del turismo, además de su capacidad para permear terrenos insospechados. Pero esta costumbre de asociar turismo a un sector, limitando de cierta manera el alcance que tiene, viene de cierta indeterminación teórica para definir el turismo. Diferenciamos solo en teoría el viaje del turismo de esta manera: el turismo tiene siempre una fecha de retorno, el viaje no tiene por qué. El turismo implica una movilidad para *ver* cosas que inviertan o excedan lo que entendemos que es nuestra vida “normal”, nuestra “normalidad”, y luego volvemos.

Entendiendo que la normalidad está estructurada por lo que gira alrededor del trabajo productivo, el turismo se opone al trabajo regulado. Implica un tiempo. Básicamente, el tiempo social se mostraba dentro de los modos de producción, estableciendo así varios “espacios de tiempo” que estaban ocupados con diferentes significados y prácticas: trabajo, viajes, ocio, etc. El turismo entonces es una temporalidad: es tiempo subjetivo vivido pero que depende, a su vez, de una duración específica, contrastada. El mismo concepto de duración tiene también sus propios contrastes para establecerse como una noción de temporalidad. Por lo tanto no existe el oxímoron del cineasta Jim Jarmusch: “vacaciones permanentes”.

El otro énfasis debe ponerse en la mirada. Aquí es donde las y los autores más renombrados de los estudios del turismo coinciden, aunque si bien difieren en qué “tipo” de mirada es la que prima. Pero ver cosas, verlas de cierta manera, es lo que define la práctica turística. Este consenso parece a veces exceder todo tipo de matices. Siendo esto una mirada, podríamos ser turistas en nuestro propio país, o en nuestro propio barrio. Podríamos ser turistas de interior. Pero esto menosprecia el papel que ha tenido la movilidad en todo esto. Y así, pareciéndose contradecir con formulaciones universalistas dadas por esa mirada, Dean MacCannell nos recuerda lo siguiente:

En nombre del turismo, verdaderas hordas de personas, urbanitas y modernizadas, se han desplazado hasta las zonas más remotas posibles del planeta, destinos más alejados incluso que a los que se haya podido enviar jamás a cualquier ejército. No sólo se han creado instituciones para prestar apoyo a ese despliegue, como hoteles, restaurantes y sistemas de transporte, sino que también se han llevado a cabo restauraciones de santuarios antiguos, se ha desarrollado la artesanía local para venderla a los turistas y se han realizado rituales para representarlos como espectáculo ante ellos (MacCannell, 2007, p. 11).

Ni el ejército de Alejandro Magno, ni los exploradores naturalistas. El turismo supone la materialización de esa mirada, la cosificación de unos deseos poderosos. Entonces no podemos olvidar aquí, antes incluso que toda la materialidad, el mismo hecho de la movilidad. John Urry, atento a las nuevas movilidades y a cómo desafían viejas nociones de la sociología clásica y moderna, se preguntaba: ¿hay determinismo tecnológico en el viaje? Es decir: ¿son los inventos los que dan lugar a las formas de viaje, o son las demandas y las movilidades las que van empujando las formas del viaje? Desde luego hay un poco de trampa dialéctica en este movimiento; pero sí podemos aventurar algo con respecto a las movilidades que nos permiten ir más allá del huevo y la gallina. Hay una complicada interacción entre movilidad, clasificación y poder, que asegura que todo movimiento este encuadrado en una serie de relaciones sociales. Frente a quienes consideran la movilidad un simple hecho basado en el *ethos* humano y el determinismo tecnológico, debemos pensar en que los movimientos son posibilidades políticas. Sin duda, esto es lo que diferencia el viaje corporal en sus formas múltiples modernas: migración, exilio, nomadismo, turismo, etc. (véase Kaplan, 1996).

Y de ahí que la movilidad y la creación de sociedades diaspóricas tengan un tipo de encuadre distinto al turismo. En este sentido debemos considerar no solo la posibilidad de moverse, sino las retenciones en un mundo fronterizo; en una sociedad compuesta por tantas colonialidades que tuvieron que ver en su día con fenómenos relacionados de movilidad, imperialismo y filiación sanguínea (algo muy cercano a la idea de admisión que ha tenido España con respecto a la movilidad de cuerpos bajo el sistema-mundo iniciado con la modernidad).

Édouard Glissant, ante el expansionismo de la moda nomádica iniciada por Deleuze y Guattari, elaboró una “sencilla” tipología de este movimiento para llegar a una condición errante y de exilio más próxima a sus propósitos. Por un lado, habló de nomadismo circular, como las comunidades arawak en el Caribe, migrando de isla en isla, pero cerrándose en un tiempo circular. Por contraste está el nomadismo invasor: lineal, propio de los conquistadores, que va exterminando todas las formas de vida a su paso. Con este cuadro de análisis del movimiento, Glissant (1997, p. 12) apunta a que incluso el nomadismo está estipulado por las condiciones de su existencia.

¿Es el turismo lineal o circular? ¿Qué motiva este movimiento? Es una pregunta difícil, dado que aceptamos las condiciones de partida: los privilegios de viajar. Pero el movimiento debe significar algo. Aquí es donde se traspasa el primer retén que habían propuesto los primeros aspirantes a teóricos del turismo. El turismo es una forma de viaje organizado en torno a una estructura moderna. Parte de condiciones de existencia marcadas por las pautas del industrialismo y por lo tanto de todo aquello que el sujeto moderno ha “perdido”. Por ello, el turismo está relacionado con la muerte: busca en culturas muertas una especie de eucaristía (Jon Gross), de retorno a aquellos valores que se han perdido con la modernidad. Al mismo tiempo, tiene efectos, produce muerte, tiene una pulsión de muerte que guía al turista por los parajes donde supuestamente va en busca de lo auténtico. Aunque lo auténtico resulte ser una paradoja.

En Canarias, el turismo puede entenderse como una movilidad motivada por esa suerte de muerte moderna, pero también como una expresión de muerte sobre la vida no humana que da lugar a la modernización llevada a cabo por los proyectos de desarrollo, con fuerte incidencia sobre el territorio y la vida. Entonces volvemos al

punto de partida, el turismo es movilidad, es una mirada fugaz que busca las cosas tal cual son, sin su incidencia, pero cae en la paradoja de afectar profundamente el territorio que visita.

Migrantes

En Canarias, en 2006, las detenciones de inmigrantes irregulares se cifraban en 31 678. En 2007 eran 12 487. En ese año, España recibió cerca de 90 millones de euros para las políticas de control de frontera (un 20% del presupuesto europeo en ese ámbito; véase estos datos en: Informe Migrerop, 2010). Esta inversión, y la centralidad de la política estatal en inmigración, significaron un cambio importante en las sensibilidades políticas de la España moderna. Ya desde mediados de los años ochenta se venían provocando una serie de cambios en materia de ley (de Extranjería), referentes a las competencias dentro del Gobierno para regular y controlar el flujo migratorio, dividiendo en dos Ministerios la acción a acometer en materia de inmigración. En esa década se redefinen las fronteras europeas debido a la entrada en la UE, y España comienza a verse como un país receptor, con atractores importantes por entrar en esta zona de influencia europea, y por ocupar esa representación de país moderno: con las olimpiadas del 92 como evento vital de proyección al mundo.

Ese marco es el que, en Canarias, hace posible la construcción social y política de la categoría migrante. Sin embargo, toda una maraña de informes, proyectos de investigación, estadísticas y reportajes de prensa no han dado con la densidad y con la indudable heterogeneidad de la migración (en Canarias supone incluso una acotación para las movilidades más antiguas, anteriores a este potente discurso). Para lo que ha servido es para castigar y criminalizar esta forma de movilidad, una forma de marcación que no tiene corto alcance histórico, sino que proviene de las continuidades biopolíticas y necropolíticas del colonialismo (Estévez, 2013). Por supuesto, al igual que se señaló antes con el turismo, hay un encuadre de la movilidad en este sentido. Con esta marcación Canarias demostró su rostro privilegiado y la capacidad para resituar discursos racistas con tal de salvar su blanquitud (otra manera de salvar su modernidad y su recién sentido acomodado en los marcos de la UE, con una nueva economía y una nueva situación geopolítica). De esta manera, los y las migrantes supusieron una otredad que representaba los factores negativos de la identidad canaria, al contrario del Otro que puede representar el turista europeo (que expresa la fantasía de aspiración y el privilegio en la modernidad). Por todo esto, ante la crisis del tour operador Thomas Cook en 2019, no se perfiló la contención de turistas y su falta de movilidad como un problema (como una “avalancha”, por ejemplo, término recurrente en la llamada “crisis de los cayucos”; para esto véase este artículo de Koldobi Velasco y Yenifer Galván Medina ⁴). Tanto turistas como migrantes son percibidos localmente por las cifras que tanto la prensa como el gobierno confeccionan. Pero las cifras no tienen significados por sí mismas. Más bien se le aplican significados: invasión en referencia a migrantes, bienestar en referencia a turistas. La cantidad donde se intermedian estas cifras no es la que establece el significado, sino la misma política que las necesita. Con respecto a lo que identifica a las y los canarios y la construcción de esa misma identidad, la gente migrante ha aportado la mayor expresión de una antinomia en los últimos años, paradójicamente en unas islas atravesadas históricamente por movilidades similares: por el exilio, por la emigración,... y la inmigración de comunidades árabes a principios del siglo XX.

Cosmopolíticas locales

Canarias es un sistema abierto. Pedro García Cabrera entiende que esa naturaleza especial de Canarias fuerza que la tensión entre lo universal y lo regional sea especialmente acuciante. Sin embargo, no resuelve la tensión con un rudimentario marco de comprensión transcultural. La criollización de Glissant podría haberle dado nuevas pistas sobre el paisaje y la idiosincrasia de su tierra. No obstante, lo que va a relucir de esta tensión es una cosmopolítica concreta, que marca la naturaleza misma de la vanguardia canaria. Conectada al mundo por

⁴ Véase, en prensa: https://www.eldiario.es/canariasahora/canariasopina/Thomas-Cook-privilegios-derechos_6_947765235.html

un sistema de puertos modernos, se suele decir que la situación geopolítica y comercial de Canarias la abre al mundo de las vanguardias; por lo tanto, había en la vanguardia local una dilatada experiencia de cosmopolitismo, que era sin duda local. Incluso en un activista político y militar de la talla de Estévez encontramos un devaneo crucial con la apertura de este sistema:

Mi patria no es el mundo;
mi patria no es Europa;
mi patria es de un almendro
la dulce, fresca, inolvidable sombra (...)
Mi espíritu es isleño
como las patrias rocas,
y vivirá cual ellas
hasta que el mar inunde aquellas costas.

Vemos que la cosmopolítica de Estévez se parece más a una ontología mojada, a un estar desde lugares inapreciables por lógicas del Estado. Sin embargo, la cosmopolítica de otros autores se mueve a otras superaciones del marco nacional o regional: quizás vean esta idea en Europa, el Atlántico, etc. En cualquier caso, se entiende el cosmopolitismo practicado en Canarias como una forma de advocar la humanidad como un todo, como una sociabilidad universal. En Canarias, este sentimiento está ligado a la condición social y a los espacios de trasiego de información, como los mentados puertos. Curiosamente, el perfil cosmopolita es uno sustentado por lo que podríamos llamar “nativos informados”, que hacen las veces de intermediarios para turistas que desean justamente el reverso de esta tendencia: reconocer marcadores de autenticidad.

Esta sería una primera forma de cosmopolítica que sin duda ha cambiado con la aparición del turismo de masas y de migrantes venidos por mar. Un viejo modelo que servía de paraguas para la idea cosmopolita unía a navegadores, conquistadores, filósofos aristócratas y viajeros de clase alta (Robbins, 1998, p. 1), amén de estos nativos informados. Hoy en día podemos suponer que esa apertura al mundo la hacen los cuerpos que configuran las diásporas y las aglomeraciones turísticas.

En Canarias hemos dejado de tener a estos ilustrados escritores e intelectuales como primeros e informados receptores de turistas y de las ideas universales, para dar con sujetos conectados a los flujos de información y cultura que viajan en los canales de lo entendido como “cultura de masas” global. Así, por ejemplo, un dj local de un barrio capitalino de Tenerife puede articular de manera novedosa experiencias de movimientos globales que indudablemente lo conectan con la escena rave de Londres, con migrantes caribeños y con turistas británicos (Estévez, 2019).

Es probable que esta nueva mirada, si es que puede definirse como cosmopolita de alguna manera, puede encuadrarse en lo que Clifford (1999) llama “cosmopolitismos discrepantes”; un concepto que pretende escapar a las demasiado rígidas convenciones sobre el término: o bien excesivamente soportadas por un universalismo madurado en el capitalismo transnacional, o bien una visión cooptada por un tipo particular de relativismo cultural. Hay aquí reflejada una nueva cosmopolítica que sin duda también es efecto de unas coordenadas genealógicas precisas; problemáticas con la epistemología occidental, universalismo frente a saberes situados, descolonización del Tercer Mundo / descentramiento de Europa como autoridad cultural y política, etc. El cosmopolitismo es por lo tanto transnacional, interdependiente, global e intuitivamente postcolonial. El nuevo cosmopolitismo, como cosmopolítica, sigue luchando contra lo particular reclamando una universalidad, pero lo hace de manera distintiva. Aquí lo particular vendría a representar una forma opresiva de mayoría nacional, vinculada a los poderes globales. Por lo tanto, por lo que se lucha es por defender ciertos particulares definiéndolos como universales (aspecto que nos recuerda a Laclau y su concepto de la cadena de equivalencia). No es, así, una esencia humana total lo que se defiende, sino el conjunto de saberes particulares

que no puede sostenerse ni vivir en soledad en el mundo sin la interconexión con otros saberes, culturas, conocimientos,....

Conclusiones. Exódo: Exit-through-the-Gift shop

Con el turista vuelve el tropo del hotel, un espacio de tránsito para alojar lo que inevitablemente se va, lo que dura tan poco como unas vacaciones. No obstante, no ha sido el único tropo que ha desfilado por aquí. Canarias no puede entenderse sin toda esta subjetividad movediza. Incluso aquella que se considera aislada solo puede entenderse en esos términos jugando una vez más a la dialéctica con lo que fluye. En el mismo sentido se plantea la dialéctica del exilio y el nacionalismo, una que tiene su calco, según Said, en aquella del amo-maestro trazada por Hegel. Mientras se hunden barcos a los pies de Estévez, mientras cuentan los pelos de la melena de Delgado en la cárcel de Madrid, mientras José Martí ve a un rudo campesino isleño, mientras Quesada se frustra por no poder salir,... mientras todo se mueve surge una imagen estática de Canarias. O quizás no sea tan estática... Lo cierto es que las metáforas han cambiado su signo-imagen; la sociología no puede seguir hablando con metáforas de organismos, de estructuras o edificios, sino de flujos y redes. Se trata de entender la sociología en otros términos para esta nueva era, un cambio de metáforas que llamó la atención de Urry, para sugerir una centralidad de las movilidades. Pero incluso su letanía de metáforas incubadas en la posmodernidad tiene ciertas problemáticas para acceder a una imaginación contra-hegemónica que nos situé adecuadamente en los diferenciales; el encuadre por el cual el moverse o el estar retenidos se hace posible en un mundo global. Según Kaplan:

Los discursos sobre el desplazamiento euro-americanos mistifican y homogenizan los términos de estos intercambios históricamente específicos, tanto viajes como formas de circular, enmascarando las diferencias sociales y económicas detrás del desplazamiento en un homogeneizado “cosmopolitismo” y generalizando la nostalgia a través de una celebratoria de la condición de exiliado (Kaplan, 1996, p. 102).

En Canarias se dan encuentro varias de estas categorías sustancialmente distintas. Algunas incluso se encuentran en un tiempo y espacio sincrónico. El antropólogo Fernando Estévez (2011) intentó una vez teorizar varias de las categorías que se daban en esta zona de contacto, que ya no era exclusivamente un hotel. Para ello pensó que Canarias suponía una “jaula” particular donde se codifican categorías de pertenencia y se ponen frente a las de tránsito. Habló del mago (idílico campesino canario), el guanche (idílico indígena canario), el turista (viajero con privilegios) y el inmigrante (viajero sin privilegios). El juego identitario había reconocido que el patrimonio lo poseían el primer par, mientras los segundos lo amenazaban. Pero, con el tiempo, Estévez reconoció que una alianza se estaba forjando a través de aquellos agentes con privilegios en un escenario desigual para la cultura y la marcación de la diferencia.

En otro texto relacionado con una exposición temporal sobre la arena y la entropía, Estévez consideró nuevamente el marco de encuentro de estas culturas en un espacio único. Ya no solo era que las categorías se codificaran de esta manera, sino que el mismo espacio de su encuentro tampoco respondía a nada estable. La arena que se cuele en la cárcel de Dakhla donde estaba Pedro García Cabrera se esparce y migra también. La arena que da testimonio de la presencia de turistas despreocupados y a migrantes desesperados, tampoco es un continuo de la realidad de las y los locales, sino un escenario (físico y social) en cambio..

Referencias

- Abu-Tarbut, J. (2002). *Islam y comunidad islámica en Canarias: prejuicios y realidades*. Universidad de La Laguna.
- Alonso, M. R. (1998). *La luz llega del este*. Excmo. Ayuntamiento de San Cristóbal de La Laguna. La Laguna.
- Armas Marcelo, J.J. (1989). *El árbol del bien y del mal*. Viceconsejería de cultura y deportes. Gobierno de Canarias.
- Benítez Rojo, A. (2001). "Nueva Atlántida. ¿Un futuro continente?". *Revista La Tadeo*, 66.
- Clifford, J. (1999). *Itinerarios transculturales*. Gedisa.
- Deleuze, G. (2004). *Desert Island and other texts, 1953-1974*. Semiotext(e).
- Espinosa, A. (1990). *Crimen y otros textos*. Viceconsejería de cultura y deportes. Gobierno de Canarias.
- Estévez, N. (1989). *Fragments de mis memorias*. Viceconsejería de Cultura y Deportes. Canarias.
- Estévez González, F. (2011). "Guanches, magos, turistas e inmigrantes. Canarias y la jaula identitaria". *Revista Atlántida*. Nº. 3. pp. 145-172.
- Estévez Hernández, P. (2013). "Migraciones y censos. Los dilemas de contar categorías fijas en contextos dislocados", en *Atlántida*, nº 5.
- Estévez Hernández, P. (2019). "What about the hardcore? Pensando el turismo, el poder y la transculturación en Canarias. ¡Autonomía! ¡Automatización! Edición de TEA. Tenerife Espacio de las Artes.
- Estévez Hernández, P. (2020). "Canarias y África. Metáforas de olvido, cercanía y la nada". *XXIII Coloquio de Historia Canario-Americana*. XXIII-109.
- García Cabrera, P. (2005). *El hombre en función del paisaje*. Servicio de Publicaciones de Caja Canarias. Santa Cruz de Tenerife.
- Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Harvard University Press.
- Glissant, E. (1997). *Poetics of Relation*. University of Michigan.
- González Pérez, T. (2006). *Mujeres y emigración. Mujeres canarias de ayer en el éxodo americano*. IDEA.
- Informe Migrerop (2010). *En las fronteras de Europa. Controles, confinamientos, expulsiones*. Migrerop.
- Kaplan, C. (2000). *Questions of Travel. Postmodern Discourses of Displacement*. Duke University Press.
- Linebaugh, P. y Rediker, M. (2005). *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*. Crítica.
- MacCannell, D. (2007). *Lugares de encuentro vacíos*. Melusina..
- Morales, T. (1990). *Las Rosas de Hércules*. Viceconsejería de cultura y deportes. Gobierno de Canarias.
- Morales González, J. (1996). *La diáspora. La emigración del canario y su influencia en los procesos socioculturales de Venezuela*. Impresos Loxan.
- Nuez, I. de La (1998). *La balsa perpetua. Soledad y conexiones de la cultura cubana*. Casiopea.
- Pérez Flores, L. (2017). *Islas, cuerpos y desplazamientos. Las Antillas, Canarias y la descolonización del conocimiento*. Tesis inédita.
- Quesada, A. (1988). *Insulario*. Viceconsejería de cultura y deportes. Gobierno de Canarias.

Quesada, A. (1985). *República Bananera*. Edición de Áfriko Amazik. Editorial Benchomo.

Robbins, B. (1998). "Actually Existing Cosmopolitanism". En: Cheah, Pheng y Robbins, Bruce (eds.) *Cosmopolitics. Thinking and Feeling beyond the Nation*. University of Minnesota Press.

Said, E. (2012). *Reflections on Exile: and other Literary and Cultural Essays*. Granta.

Urry, J. (2000). *Sociology beyond Societies. Mobilities for the twenty-first century*. Routledge.