

Máster en Cooperación Internacional y Educación Emancipadora

**Hegoa**

Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional  
Nazioarteko Lankidetzeta eta Garapenari buruzko Ikasketa Institutua

Trabajo Fin de Máster

**Sistematización y análisis del proyecto  
comunitario ‘Lurre Hurre’ desde una  
mirada decolonial, feminista y de  
construcción de ‘otro’ tipo de grupo**

**Berezi Zabala Gonzalez**

(Curso 2020/2021)



Universidad del País Vasco Euskal Herriko Unibertsitatea

Tutor/a

Miguel Ángel Esquembre

Noviembre 2021

---

Hegoa. Trabajos Fin de Máster, n.º 68

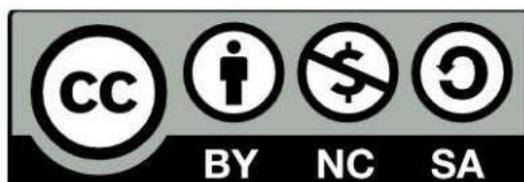
---

Hegoa  
[www.hegoa.ehu.es](http://www.hegoa.ehu.es)  
✉ [hegoa@ehu.es](mailto:hegoa@ehu.es)

UPV/EHU. Edificio Zubiria Etxea  
Avenida Lehendakari Agirre, 81  
48015 Bilbao  
Tel.: (34) 94 601 70 91 --- Fax.: (34) 94 601 70 40

UPV/EHU. Biblioteca del Campus de Álava.  
Nieves Cano, 33  
01006 Vitoria-Gasteiz  
Tfno. / Fax: (34) 945 01 42 87

UPV/EHU. Centro Carlos Santamaría.  
Plaza Elhuyar, 2  
20018 Donostia-San Sebastián  
Tfno.: (34) 943 01 74 64



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/)  
Atribución-NoComercial-Compartirigual 3.0 Unported

## ÍNDICE

<b>1. INTRODUCCIÓN</b>	<b>1</b>
<b>2. FINALIDAD DEL TRABAJO</b>	<b>2</b>
<b>3. OBJETO DE ESTUDIO</b>	<b>3</b>
<b>4. METODOLOGÍA</b>	<b>4</b>
<b>5. MARCO TEÓRICO</b>	<b>5</b>
5.1 La matriz colonial-patriarcal y la “colonialidad” del poder	5
5.2 El giro decolonial y antipatriarcal	10
5.2.1 Interculturalidad crítica, y las Epistemologías del Sur	10
5.2.2 Los cuidados y la sostenibilidad de la vida en el centro	11
5.3 La construcción de “otro” tipo de grupo	15
5.3.1 La compatibilidad entre desarrollo individual y desarrollo colectivo	15
5.3.2 Los tipos de grupo	16
5.3.3 La vida interna y la acción externa del grupo	16
5.3.4 La “provención” del conflicto	17
<b>6. CONTEXTUALIZACIÓN</b>	<b>23</b>
6.1 El primer sector en Busturialdea-Urdaibai	23
6.2 La realidad de las personas migradas en Busturialdea-Urdaibai	24
6.3 El proyecto comunitario Lurre Hurre	25
6.3.1 Objetivos	25
6.3.2 Relaciones con otras entidades	26
6.3.3 Los pilares de Lurre Hurre: vivienda y formación agrícola	27
<b>7. ANÁLISIS DEL PROYECTO LURRE HURRE</b>	<b>29</b>
7.1 La matriz colonial y patriarcal	29
7.2 Tipo de grupo y relaciones de poder	30
7.3 La financiación y la gestión del tiempo	31
7.4 La vida interna del grupo: la convivencia	32
7.5 La acción externa del grupo: la formación	35
7.6 La participación de las mujeres en el proyecto	40
<b>8. APRENDIZAJES</b>	<b>42</b>
<b>9. BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>45</b>

## 1. INTRODUCCIÓN

En las siguientes líneas llevamos a cabo un trabajo analítico del proyecto comunitario Lurre Hurre, un proyecto de acogida de personas migrantes en situación irregular que viven en la comarca de Busturialdea, en Bizkaia. En concreto, tratamos de identificar una serie de dinámicas que deterioran el tejido comunitario del proyecto, para poder posteriormente buscar sus posibles soluciones.

Para poder llevar a cabo este análisis, presentamos en primer lugar un marco teórico donde abordamos la cuestión de la matriz colonial y patriarcal con el objetivo de comprender el contexto social, político, económico y epistemológico del que parte el proyecto Lurre Hurre. Por otro lado, recogemos algunas nociones de la perspectiva decolonial y feminista como contraposición a las lógicas coloniales y patriarcales recogidas en la primera parte del marco teórico. Por último, abordamos la noción de “Construcción de otro tipo de grupo” que nos ofrece algunas herramientas para construir una comunidad subversiva que rompa con las lógicas hegemónicas.

En segundo lugar, en el apartado de “Contextualización”, situamos el proyecto comunitario Lurre Hurre en un marco más específico. Concretamente, abordamos la realidad del mundo rural y la realidad de la inmigración en la comarca de Busturialdea, con el objetivo de comprender el “por qué” de la necesidad de un proyecto de acogida, así como de apostar por la agricultura como ámbito de trabajo. Finalmente, exponemos las características y objetivos específicos de este proyecto comunitario.

Una vez situado el proyecto Lurre Hurre, tanto en el marco teórico como en la realidad sociopolítica de la comarca de Busturialdea, llevamos a cabo un análisis cualitativo atravesado por la perspectiva decolonial, feminista y de “construcción de otro tipo de grupo”, que nos permita identificar las dinámicas coloniales y patriarcales que determinan las estructuras y relaciones de asimetría que configuran el proyecto, para poder incidir sobre ellas en un futuro próximo.

Finalmente, a modo de conclusión, recogemos una serie de aprendizajes llevados a cabo a lo largo de este trabajo que esperamos sirvan para definir una posible hoja de ruta que permita al proyecto avanzar hacia su ideal transformador.

## 2. FINALIDAD DEL TRABAJO

Lurre Hurre se presenta como un proyecto de acogida de personas migrantes en situación irregular donde, además de la propia acogida se propone impulsar el desarrollo y la integración de los y las jóvenes migrantes que participan en el proyecto a través del desarrollo rural.

Sin embargo, a nuestro parecer, Lurre Hurre trasciende las fronteras del propio proyecto y consigue acercar a la comunidad autóctona de la comarca a la realidad de las personas migradas a este territorio. Así sostiene Aritz Aboroa, alcalde de Bermeo<sup>1</sup>, quien a propósito del alcance del proyecto Lurre Hurre dice: “la mejor forma de entender el enorme potencial de Lurre Hurre es observando el cambio de actitud de los vecinos y vecinas del barrio Almiketxu (donde se encuentra el proyecto), que si bien en primera instancia se opusieron al mismo, tras un año de convivencia con los jóvenes migrantes que participan en el proyecto, son ahora los primeros en apoyar esta causa”. Y es que, Lurre Hurre consigue permear en la población autóctona, provocando una ruptura en la narrativa hegemónica del migrante, una cuestión de vital importancia, especialmente en el contexto actual donde el auge de la extrema derecha y los discursos de odio colocan a las personas migrantes en una situación de extrema vulnerabilidad.

De acuerdo con el autor y profesor Dwayne Reed<sup>2</sup>:

“White supremacy won’t die until White people see it as a White issue they need to solve rather than a Black issue they need to empathize with”

“La supremacía blanca no morirá hasta que lxs Blancxs comprendan que se trata de un problema que lxs Blancxs tienen que resolver, y no un problema de Negrxs con el que deben empatizar”<sup>3</sup>.

Si queremos vivir en una sociedad igualitaria y antiracista, es fundamental tener en cuenta que los procesos de integración han de darse de manera bidireccional, dinámica y recíproca, donde tanto la población migrada como la población autóctona se adapten a las nuevas realidades multiculturales. Es desde esta perspectiva desde donde trabaja Lurre Hurre y por eso, recogemos en las siguientes páginas esta valiosa experiencia.

---

<sup>1</sup> Recuperado de un encuentro llevado a cabo con el Ayuntamiento de Bermeo y el Director de Migración y Asilo del Gobierno Vasco, Xabier Legarreta.

<sup>2</sup> Dwayne Reed. Recuperado de: <https://twitter.com/teachmreed/status/1268559506809786368?lang=es>

<sup>3</sup> Traducción propia.

### 3. OBJETO DE ESTUDIO

Como veremos a lo largo de este trabajo, si bien el proyecto Lurre Hurre surge con la intención de hacer frente a la exclusión social que experimenta la población migrante en situación irregular, lo cierto es que, al partir de un marco colonial y patriarcal, el proyecto es atravesado por unas relaciones de poder desiguales que obstaculizan su buen funcionamiento. Como podemos observar en la siguiente imagen, el grupo que conforma Lurre Hurre se divide en dos subgrupos: por un lado, el grupo de las y los impulsores del proyecto, quienes ostentan el poder en el grupo y, por otro lado, las personas migrantes a quienes se dirige el proyecto y que, dada su circunstancia migratoria y administrativa, ni siquiera son reconocidos como ciudadanos y ciudadanas sujetos a derechos.

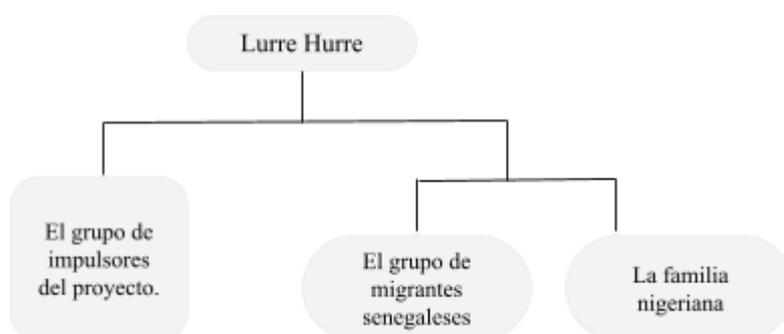


Figura 1. Elaboración propia

Pero además de esta división entre el grupo de impulsoras y el grupo de jóvenes migrantes, también se evidencia otra separación dentro del segundo grupo. Por un lado, participan cuatro chicos jóvenes de entre 22 y 28 años y un hombre de 54 años de origen senegalés y, por otro lado, una familia de procedencia nigeriana conformada por una pareja joven y sus dos hijos de 1 y 2 años.

Como cabe esperar, al tratarse de un proyecto de convivencia multicultural, atravesada, además, por unas relaciones de poder desiguales, se dan una serie de conflictos en Lurre Hurre que deterioran el tejido comunitario del proyecto.

En este trabajo llevamos a cabo un análisis que, desde una mirada crítica, decolonial y feminista, y atendiendo a la noción de la “construcción de otro tipo de grupo” nos permita identificar estas relaciones y estructuras de poder, así como buscar posibles alternativas que ayuden a mejorar el día a día de los y las participantes del proyecto.

#### **4. METODOLOGÍA**

En cuanto a la metodología llevada a cabo en nuestro trabajo, se trata de un análisis cualitativo basado, en su mayor parte, en la observación y en las entrevistas realizadas tanto a las y los impulsores del proyecto, como a las personas migradas que participan en él.

La metodología aplicada en las entrevistas llevadas a cabo varía de acuerdo con las características de cada una de ellas. De modo que, con los jóvenes inmigrantes de Senegal hemos llevado a cabo una entrevista semi-estructurada que nos ha permitido adaptarnos con mayor facilidad a las circunstancias del contexto, mientras contábamos con la seguridad de un guión preestablecido que mantiene el objetivo de la entrevista presente. Por otro lado, con las y los impulsores del proyecto hemos llevado a cabo una entrevista no estructurada, con el fin de construir un vínculo con ellas y ampliando así la posibilidad de respuestas más amplias y ricas. En cuanto a la familia nigeriana, se ha llevado a cabo una conversación informal, para crear un espacio seguro y cómodo donde la pareja entrevistada pudiera expresarse sin ninguna presión añadida.

Estas entrevistas se han llevado a cabo en tres idiomas diferentes: en español con los jóvenes senegaleses, en euskera con las y los impulsores, y en inglés con la familia nigeriana. Durante las entrevistas se han tenido en cuenta estrategias para amenizar la situación, como el uso de un lenguaje claro, la reformulación de las preguntas para facilitar su comprensión y de las respuestas para mostrar que éstas se habían entendido correctamente, y el uso de un lenguaje no verbal cercano.

En cuanto al análisis, éste se ha realizado en base tanto a los diferentes aportes teóricos recogidos en el marco teórico, como a los discursos de las personas entrevistadas.

## 5. MARCO TEÓRICO

El marco teórico de este trabajo se divide en tres ejes principales: 1) la matriz colonial y patriarcal, 2) el giro feminista y decolonial, y 3) la construcción de otro tipo de grupo.

Como explicamos en los anteriores apartados, para poder analizar el proyecto Lurre Hurre, es fundamental atender, en primer lugar, al marco social, político, económico y epistemológico de donde parte éste. Esto nos lleva a indagar en el pasado colonial para comprender el actual sistema capitalista-moderno-colonial que, ya sea de manera directa o indirecta, determina tanto la estructura como las relaciones de poder que se dan en este proyecto comunitario.

En la segunda parte de este marco teórico, recogemos dos perspectivas contrahegemónicas que apuestan por un cambio de paradigma a las lógicas moderno-coloniales: la perspectiva decolonial y la perspectiva feminista. Concretamente, tratamos la cuestión decolonial, desde la interculturalidad crítica y las Epistemologías del Sur como medio para la emancipación social. En cuanto a la perspectiva feminista, nos centramos en la cuestión de los cuidados y la sostenibilidad de la vida, cuestiones fundamentales a tener en cuenta en las relaciones de grupo de Lurre Hurre.

Finalmente, concluimos nuestro marco teórico abordando la noción de “Construcción de otro tipo de grupo”. Sin bien es cierto que la condición colonial y patriarcal atraviesan todas las esferas de la sociedad y es fundamental descolonizar y despatriarcalizar todos estos niveles que mantienen y refuerzan el *status quo*, en este caso nos centramos en el nivel grupal, como el lugar de resistencia contrahegemónica, donde llevar a la práctica el cambio de paradigma decolonial y feminista.

### 5.1. La matriz colonial-patriarcal y la “colonialidad” del poder

El determinismo biológico, la ideología que percibía a las personas racializadas y a las mujeres, entre otras, en la diferenciación, en la otredad y en la desigualdad frente al hombre blanco, heterosexual y con privilegios de clase (Curiel, 2017), constituyó una de las bases fundamentales de la expansión colonial, puesto que sirvió de justificación de la nueva jerarquía racial, sexual y de clase, mediante la cual se configuraron las nuevas relaciones sociales, económicas y políticas que posibilitaron la transición del sistema feudal precolonial al nuevo sistema colonial-capitalista.

Federici (2010 [2004]) sostiene que esta “transición” hacia estructuras capitalistas se hizo posible gracias a la “acumulación primitiva” del capital, lograda mediante la privatización de las tierras y la acumulación de la fuerza de trabajo gratuito. Esto último se hizo posible a través de la esclavización de los pueblos originarios de Abya Yala<sup>4</sup> y África basada en la

---

<sup>4</sup> Conocido hoy en día como América.

“raza” y en la nueva división sexual del trabajo que confinaba a las mujeres al trabajo reproductivo. Siguiendo esta línea, Federici (2010 [2004]) explica que en el nuevo régimen monetario colonial capitalista, la producción-para-el-mercado pasó a ser la única actividad creadora de valor, mientras que la reproducción de la fuerza de trabajo llevada a cabo por las mujeres comenzó a considerarse algo sin valor desde el punto de vista económico, e incluso dejó de ser considerada trabajo, invisibilizando así la importancia económica de la reproducción de la mano de obra y confundiendo con una vocación natural de las mujeres (p. 116). Se impuso así una nueva estructura patriarcal, el “patriarcado del salario”, que mediante la naturalización del salario configuró una forma de organización social basada en la división sexual del trabajo, es decir, en la deshumanización e invisibilización de las mujeres convertidas “(...) en bienes comunes ya que su trabajo fue definido como recurso natural, que quedaba fuera de la esfera de relaciones del mercado” (p 152).

En la misma línea, tal y como apunta Grosfoguel (2006), el colonialismo supuso también una “división internacional del trabajo entre centros, semi-periferias y periferias” (p.46), donde se articularon diversas relaciones de explotación y de trabajo en torno al capital y su mercado basada en “la jerarquía racial/étnica global de los europeos y no europeos” (p.25).

Estas estructuras y relaciones de poder colonial y patriarcal, lejos de ser una cuestión del pasado superada con la configuración de los nuevos estados nacionales y el inicio de una nueva era “poscolonial”, siguen hoy constituyendo las bases de la organización social en el actual “sistema mundo europeo moderno/colonial capitalista/patriarcal” (Grosfoguel, 2002, citado en Grosfoguel, 2006). Y es que, como atiende De Sousa Santos (2020), la disolución de las estructuras políticas coloniales no supuso el fin de la expansión colonial:

“Lo que terminó con los procesos de independencia fue una forma específica de colonialismo, el colonialismo histórico caracterizado por la ocupación territorial por parte de una potencia extranjera. Desde entonces, el colonialismo ha cambiado de forma, pero ha continuado hasta nuestros días y a veces ha sido tan violento como el colonialismo histórico. (p. 11)

Siguiendo esta línea, Mariátegui (1949) sostiene que el sistema económico que instaló la conquista en el Sur Global se desarrolló de tal forma que las repúblicas independientes surgieron completamente determinadas por este y, por consiguiente, bajo los términos económicos impuestos por el conquistador, lo que significa que la configuración del sistema capitalista no fue más que una reactualización del sistema colonial y patriarcal. Esta “reactualización”, es definida por Quijano (2000) como la “colonialidad del poder”:

“Un 'patrón de poder' que opera a través de la naturalización de jerarquías raciales y sociales que posibilitan la reproducción de relaciones de dominación territoriales y epistémicas que no sólo garantizan la explotación por el capital de unos seres humanos por otros a escala mundial, sino que también subalternizan y

obliteran los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados ” (p. 204).

La colonialidad del poder es, por tanto, el “resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza” (Maldonado-Torres, 2007:131). De este modo, la colonialidad del poder, no se inscribe únicamente “en relaciones de explotación (entre el capital y el trabajo) y en relaciones de dominación (entre los Estados metropolitanos y periféricos), sino también en la producción de las subjetividades y el conocimiento.” (Grosfoguel, 2006: 30)

En ese sentido, Maldonado-Torres (2007) nos habla de la *colonialidad del ser*, entendida esta como una “experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje” (p.130). Adrienne Rich (citada en Hooks, 2021[1994]) ejemplifica muy bien esta realidad cuando a propósito del idioma inglés impuesto en la época colonial dice: “este es el lenguaje del opresor y, sin embargo, lo necesito para hablarte.” (p.189) La *colonialidad del ser* es en palabras de Mignolo (2005) la idea eurocéntrica de que “ciertos pueblos no forman parte de la historia, de que no son *seres*” (p.30). Se trata, en definitiva, de un proceso de interiorización y normalización de las diferencias raciales como desigualdades o jerarquías socioculturales entre las mujeres y hombres subalternos (Quijano, 2014) que determinan las nuevas subjetividades en la sociedad moderno-colonial. En la misma línea, Walsh (2007) habla sobre *colonialidad del saber* que, por medio del establecimiento del “eurocentrismo como perspectiva única de conocimiento” (p. 104), excluye cualquier otro tipo de formas epistémicas (Díaz, 2010), cuestión a la que De Sousa Santos (2016), se refiere como *epistemicidio* o *fascismo epistemológico*.

En cuanto a las relaciones de dominación, de acuerdo con Marco Marchioni<sup>5</sup>(2011), en el actual sistema capitalista el salario constituye el elemento primordial y principal para la autonomía personal y colectiva. Así las cosas, cuando el acceso a un puesto de trabajo asalariado se da de acuerdo con la jerarquía racial y sexual, y el trabajo coercitivo (o barato) es realizado por mujeres o personas no europeas en la periferia, mientras que la «fuerza de trabajo asalariado libre» se lleva a cabo en el centro y mayoritariamente por hombres blancos (Grosfoguel, 2006), el trabajo se vuelve un mecanismo de control y organización social que excluye y deshumaniza a aquellas personas que no pueden acceder al mercado laboral.

- Colonialidad global, división internacional del trabajo e inmigración

Según Grosfoguel (2006) los Estados-nación periféricos y las personas no europeas viven hoy bajo el régimen de la «colonialidad global» impuesto por un nuevo orden político, económico y militar que responde a la lógica neoliberal. De este modo, “las zonas periféricas

---

<sup>5</sup> Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=4wi0G-v0Nko> (20”)

permanecen en una situación colonial aún cuando han dejado de estar bajo una administración colonialista”(p.29). Se trata de una “colonialidad global” que profundiza la “nueva división internacional del trabajo entre sectores y trabajadores estratégicos (altamente especializados) y un resto cada vez más próximo a los circuitos de economía informal.” (Prieto, 2015: 96) y que hoy es el principal causante de la desigualdad y la pobreza mundial.

Así las cosas, “gran parte de los procesos migratorios contemporáneos, y en particular aquellos catalogados como “irregulares”, son un ejemplo crudo de los efectos del sistema económico global” (Prieto, 2015: 94). Ciertamente, estas migraciones son “la expresión de una dependencia de carácter histórico y estructural vinculada a la colonialidad y al capitalismo.” (p.95)

Pero la colonialidad no sólo se refleja en las condiciones materiales que obligan a las personas a migrar de sus hogares, sino también en la exclusión social que éstas sufren en su llegada a los países del Norte. De acuerdo con Mercader (2003), esta exclusión social, se concreta hoy a través de lo jurídico, mediante leyes universalizadoras y excluyentes que tratan de “segmentar a un grupo social inicialmente ya estigmatizado por el rótulo de inmigrante, calificándolo en términos no ya de irregularidad administrativa, sino de reproche penal” (p. 196). Así, al empezar a ser nombrada la “irregularidad”, es descubierta y se comunica como “problema”, con respecto a la migración “regular” deseable. De esta forma, al negarse el acceso a los mecanismos jurídicos más elementales de protección social, y al borrar la idea de ciudadanía de las personas migradas “irregulares”, éstas se exponen a un escenario de explotación y de enorme vulnerabilidad social.

Así las cosas, acceder a un trabajo asalariado que confiera no sólo autonomía en términos económicos, sino también el reconocimiento como ciudadanos y ciudadanas sujetas a derechos, resulta vital para las personas migrantes en situación administrativa irregular:

“El acceso a un puesto de trabajo representa para la gran mayoría de los inmigrantes la única vía de supervivencia en un país ajeno, el elemento indispensable que les confiere dignidad en cuanto seres humanos y, en consecuencia, sólo el acceso al empleo, únicamente la incorporación al mundo del trabajo y el consiguiente disfrute de unas condiciones de vida dignas, permite finalmente la conversión del inmigrante en individuo que puede ejercitar los derechos inherentes a la dignidad de la persona.” (Mercader, 2003: 186)

- La colonialidad del género

Lugones (2008) sostiene que, mediante la *colonialidad del género*, se impusieron unas nuevas formas de *poder*, de *ser* y de *saber* basadas en la jerarquía sexual que constituyeron el actual “sistema moderno-colonial de género”. Esta *colonialidad del género*, ha persistido hasta hoy día, gracias a la imposición de los roles de género, es decir, de los constructos sociales asignados a los cuerpos sexuados de mujeres y hombres que han servido de justificación de la jerarquía sexual y, por consiguiente, de la división sexual del trabajo que ha

colocado a la mujer en una posición de subordinación frente al hombre. El siguiente cuadro recoge alguno de estos roles de género más destacables.

Roles femeninos	Roles masculinos
Reproductoras (madres y responsables del bienestar familiar)	Jefes de familia (proveedores, protectores, autoridad)
Productoras/trabajadoras secundarias	Productores/trabajadores
Gestoras comunitarias	Autoridad comunal

Tabla extraída del Diccionario de Acción Humanitaria de y Cooperación al Desarrollo. Recuperado de: <https://www.dicc.hegoa.ehu.es/listar/mostrar/115>

De acuerdo con Rivera Cusicanqui (2010), mediante la imposición de estos roles de género se han construido nuevas subjetividades que naturalizan la idea de que las ocupaciones domésticas corresponden al “sexo femenino”. Así atiende también (Carrasco, et al., 2009) quien asegura que “la ideología de la domesticidad ha situado a las mujeres como responsables “naturales” del cuidado” (pp.17-18). Asimismo, mediante la instauración de estereotipos como “buena o mala mujer/madre” que idealizan el cuidado y lo vinculan con la feminidad y con el amor, se han impuesto a las mujeres una serie de obligaciones morales que las limitan al ámbito exclusivamente reproductivo (Silvia Federici, 2018).

Así las cosas, a pesar de la ascendente incorporación de las mujeres en el ámbito laboral, la *colonialidad del género*, sigue siendo una realidad. Como sostiene Yayo Herrero (2011), esto se debe a que, si bien muchas mujeres han logrado una independencia económica a través del empleo, ésta no ha ido acompañada por un reparto de los trabajos de cuidados con los hombres, la sociedad y el Estado, que continúan sin responsabilizarse de las tareas de reproducción social. Así pues, las mujeres que se incorporan al mercado laboral a menudo viven bajo la condición de “doble jornada”<sup>6</sup> laboral (Federici, 2010 [2004]), o por el contrario, se externalizan los cuidados, dejando esta tarea en manos de otras mujeres, mayoritariamente mujeres racializadas provenientes del Sur Global. De modo que, como sostiene Pérez Orozco (2020<sup>7</sup>), los cuidados se organizan en torno a flujos asimétricos, de mujeres a hombres, de clases populares a clases medias/altas y de población migrada a población autóctona .

Según Grosfoguel (2006), esto se debe a una jerarquía global de género imbricada con la raza: “al contrario de los patriarcados pre-europeos en los que todas las mujeres eran inferiores a todos los hombres, en el nuevo patrón de poder colonial algunas mujeres (de origen europeo) tienen un estatus más elevado y acceso a recursos que algunos hombres (de origen no europeo), de modo que la idea de raza continúa organizando la población mundial

<sup>6</sup> Se refiere a la distribución del tiempo entre la jornada laboral por la cual se percibe un salario, y el trabajo en el interior del hogar, que no cuenta con valor para su intercambio.

<sup>7</sup> Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=RkOG2JCboTY>

en un orden jerárquico de personas superiores e inferiores que se convierte en un principio organizador, no sólo de la división internacional del trabajo, sino también del sistema patriarcal global (p.26).

## **5.2. El giro decolonial y antipatriarcal**

Audre Lorde (1984) sostuvo: “Las herramientas del amo nunca desmontarán la casa del amo”. Así lo defiende también De Sousa Santos (2010), quien asegura que no existen soluciones modernas para los problemas modernos y que, por tanto, se precisa, un conocimiento y un pensamiento “alternativo a las alternativas”. Así, desde los estudios modernidad-colonialidad, plantean un nuevo paradigma decolonial como “...un tipo de actividad (pensamiento, giro, opción), de enfrentamiento a la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad” (Grosfoguel y Mignolo, 2008: 34). De igual modo, desde el feminismo plantean nuevas alternativas alejadas de las lógicas patriarcales basadas en la división sexual y en la subordinación de la mujer. En los siguientes apartados recogemos algunas nociones de estas dos perspectivas que, desde la “otredad”, han logrado conocimientos y alternativas “otras” capaces de responder a las problemáticas que se presentan en la sociedad.

### **5.2.1. Interculturalidad crítica, y las Epistemologías del Sur**

Como atendemos en el anterior apartado, la colonialidad ha persistido hasta hoy día presentada en forma de racismo y xenofobia, es decir, en forma de degradación humana del “otro”. La diversidad cultural continúa siendo una de las mayores fuentes de desigualdad en nuestra sociedad racista moderno-colonial. Es por ello que urge atender a la cuestión intercultural desde una perspectiva crítica que, supere las nociones de interculturalidad relacional, que percibe la multiculturalidad como una simple interrelación cultural, o la interculturalidad liberal/funcional, que busca el diálogo, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad sin atender a las causas de asimetría social y cultural. Por lo tanto, es fundamental entender la interculturalidad desde un prisma crítico que atienda a la matriz colonial generadora de las desigualdades. En ese sentido, Walsh (2007) apuesta por una interculturalidad crítica, entendida como:

“una serie de procesos de construcción de conocimientos “otros”, de una práctica política “otra”, de un poder social “otro”, y de una sociedad “otra”, es decir, como un proceso de creación de formas distintas de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad.” (p. 175 - 176)

En la misma línea De Sousa Santos (2011) apuesta por una Epistemología del Sur<sup>8</sup>:

---

<sup>8</sup>El Sur no es una concepción limitada a la geografía sino que responde a consideraciones de poder, de modo que el Sur representa las zonas de despojo donde se impone el poder, mientras que el Norte se refiere a la zona de acumulación desde donde se ejerce dicho poder. Esto implica que existe un Sur en las periferias del Norte, así como un Norte en los centros del Sur.

“[...]un reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo.” (p.35)

Esta Epistemología del Sur ha de llevarse a cabo por dos medios principales: la *ecología de saberes* y la *traducción intercultural*. Frente al pensamiento “abismal”, un pensamiento monocultural que rechaza los “otros” saberes y monopoliza el saber eurocéntrico, De Sousa Santos (2019) propone su concepto de *ecología de saberes*. Se trata de una forma de asumir la pluralidad de saberes, de un “encuentro mutuo y el diálogo recíproco que sustenta la fertilización y la transformación recíprocas entre saberes, culturas y prácticas que luchan contra la opresión” (p. 346), de modo que “no hay ignorancia o conocimiento en general; toda la ignorancia es ignorante de un cierto conocimiento, y todo el conocimiento es el triunfo de una ignorancia en particular” (De Sousa Santos, 2011: 35). En cuanto a la “traducción intercultural”, se trata de recursos para facilitar la “inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo” (p.37), una traducción tanto lingüística como cultural entre saberes, que posibilite la identificación de “preocupaciones comunes, enfoques complementarios y también contradicciones intratables” (p.58). Se trata, en definitiva, de una traducción que, entretejiendo saberes y pensares diferentes, permita un diálogo intercultural real, mediante el cual las y los dialogantes se conciencien, conozcan otras realidades, otras alternativas y se conviertan en “sujetos de esperanza” (Freire, 2012 [1970]). Esto último, es fundamental puesto que, de acuerdo con el autor la esperanza es quien lleva a los sujetos a la praxis liberadora. Frente al fatalismo, frente a la “desesperanza que silencia al mundo” (Freire, 2012 [1970]), y que impone el modelo capitalista (o “alternativas infernales”<sup>9</sup>) como única vía para solucionar las catástrofes derivadas del propio sistema, creer en otras vías posibles, mantener la esperanza del cambio, supone el enemigo principal del sistema moderno-colonial (Colectivo CALA, 2021<sup>10</sup>).

### 5.2.2. Los cuidados y la sostenibilidad de la vida en el centro

Como venimos diciendo, el sistema capitalista heteropatriarcal se ha construido de espaldas y en contra de la naturaleza y de los cuerpos, razonando únicamente en términos de beneficios y crecimiento económico, y anteponiendo el mercado a la propia vida.

De acuerdo con Carrasco (2016) en nuestro sistema actual, la vida ha sido sostenida gracias a la “cadena de sostén de la vida” constituida por diversos eslabones: la naturaleza, el espacio del cuidado y las comunidades, y más arriba, fuera de la cadena de sostén, el Estado, la producción capitalista y el sistema financiero. La autora advierte que “los tres primeros eslabones constituyen la base del sistema, sin los cuales este no podría subsistir y, sin

---

<sup>9</sup> Concepto de Isabell Stegner

<sup>10</sup> Recuperado de:

[https://www.ivoox.com/radio-pa-arriba-girando-nuestra-perspectiva-pedagogia-critica-audios-mp3\\_rf\\_76625415\\_1.html](https://www.ivoox.com/radio-pa-arriba-girando-nuestra-perspectiva-pedagogia-critica-audios-mp3_rf_76625415_1.html)

embargo, son precisamente los que no forman parte de la economía oficial y se mantienen ocultos.” (p.35)

Esta realidad se ve representada por la figura del iceberg donde, como atiende Herrero (2011), “flotando en la superficie visible está el mercado y, debajo, haciéndolo flotar, con un tamaño mucho mayor, el trabajo oculto de los hogares y la aportación de los ciclos naturales y de los minerales de la corteza terrestre” (p. 228).

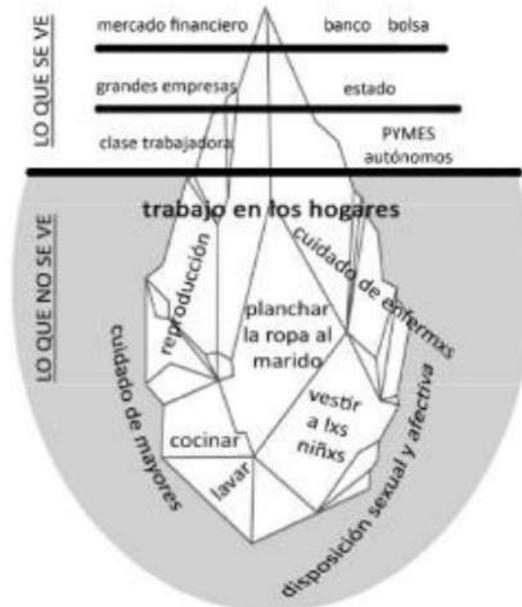


Figura 2. Iceberg del trabajo reproductivo<sup>11</sup>

De acuerdo con Carrasco (2016) esta realidad se traduce en una triple tensión:

“Por una parte, la que se produce entre la supuesta autonomía de la producción capitalista y su necesidad del trabajo no monetizado. Por otra, la tensión profunda que emerge en el terreno de la vida cotidiana entre mujeres y hombres, por ser ellas las que dan valor al cuidado de la vida. Y, finalmente, la tensión interna que viven las mujeres al tener que desplazarse continuamente de su papel de cuidadoras en el ámbito doméstico a un mundo mercantil que funciona con parámetros masculinos de eficiencia y competitividad”. (p.44-45)

Así las cosas, ante un modelo capitalista que se desentiende de las necesidades básicas de la sociedad para el sostenimiento de la vida, surge el reclamo feminista de visibilizar y atender a esa parte del iceberg “que no se ve”, de *poner la vida en el centro*.

<sup>11</sup> Recuperado de: <https://congextremadura.org/mujeres-desplazadasporelmundo-que-sostienen-el-planeta-cadena-de-cuidados/>

Según Yayo Herrero, (2018<sup>12</sup>), *poner la vida en el centro* significa

“Construir políticas, culturas, economías, comunidades que tengan como prioridad garantizar una vida decente, una vida que merezca la pena ser vivida para el conjunto de las personas (...) es garantizar que construimos comunidades y espacios en donde nadie tenga miedo al futuro, en donde nadie sufra pensando en cómo va a vivir mañana (...) es garantizar esas condiciones de vida para todo el mundo.”

Para ello, en primer lugar, el feminismo trae al centro la cuestión de la *vulnerabilidad humana*. Frente a la lógica individualista del mercado que comprende a las personas como individuos aislados, autosuficiente y racionales emancipados de sus cuerpos, de la sociedad y de la naturaleza, desde el feminismo atienden que, nada más lejos que la realidad, las personas somos seres vulnerables, que dependemos tanto de otros cuerpos (interdependencia), en tanto somos seres sociales, como de la naturaleza (ecodependencia). Sobre esto último, Carrasco (2016) sostiene que

“Dependemos de la naturaleza de la que formamos parte, y coevolucionamos con ella lo queramos o no, lo sepamos o no. Transformando su entorno natural la especie humana se ha transformado a sí misma a lo largo de la historia. Y viceversa, cada transformación social ha comportado modificaciones sustanciales en nuestra relación con la naturaleza” (p.46)

Por lo tanto, nuestra eco-interdependencia nos convierte en seres esencialmente vulnerables que necesitamos ser *cuidados* a lo largo de nuestra vida.

De modo que, como atiende Carrasco (2016), al tratarse de una labor que constituye “el centro de creación y recreación de vida” (p.43), los cuidados no pueden recaer únicamente en las mujeres, como ha venido sucediendo hasta ahora, sino que ha de ser una responsabilidad del conjunto de la sociedad. Esto supone en primer lugar, la necesidad de romper con los valores que han liberado a los hombres de la responsabilidad del cuidado, quedando ésta a cargo de las mujeres. En ese sentido, es fundamental *universalizar de la ética del cuidado*. Sin embargo, esto no sólo interpela a los hombre como individuos aislados, sino que implica también a las instituciones, que han de apostar por unas *políticas públicas de transición*<sup>13</sup> que posibiliten este nuevo escenario.

Siguiendo esta línea, cabe recoger la mirada de la economía feminista de la ruptura y el ecofeminismo que, entretejiéndose con otros conocimientos como el ecologismos social, el decrecimiento y el buen vivir (*sumak kawsay* en quechua)<sup>14</sup>, apuestan por el enfoque

---

<sup>12</sup> Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=qjsYL0sczTg>

<sup>13</sup> Se refiere a políticas que tratan de resolver urgencias al mismo tiempo que avanza en cambios sistémicos utilizando los mecanismos propios del sistema capitalista, como el Estado de Bienestar, con el fin de revertir el mismo modelo capitalista. Perez Orozco. Recuperado de: [https://www.youtube.com/watch?v=T6\\_s4lQueck&t=1258s](https://www.youtube.com/watch?v=T6_s4lQueck&t=1258s)

<sup>14</sup> Un ejemplo práctico de la apuesta por la “Ecología de Saberes” de De Sousa Santos.

sistémico de la “sostenibilidad de la vida” como una “manera de nombrar un horizonte político de transformación”<sup>15</sup>. Carrasco (2009), entiende la “sostenibilidad de la vida” como

“Un concepto que permite dar cuenta de la profunda relación entre lo económico y lo social, que sitúa a la economía desde una perspectiva diferente, que considera la estrecha interrelación entre las diversas dimensiones de la dependencia y, en definitiva, que plantea como prioridad las condiciones de vida de las personas, mujeres y hombres” (p.183).

Se trata, de acuerdo con Bosch et al. (2005) de un

“proceso que no sólo hace referencia a la posibilidad real de que la vida continúe– en términos humanos, sociales y ecológicos-, sino a que dicho proceso signifique desarrollar condiciones de vida, estándares de vida o calidad de vida aceptables para toda la población” (p. 322)

Existen una enorme cantidad de alternativas para llevar a la práctica la idea de “poner la sostenibilidad de la vida y los cuidados en el centro”. Sin embargo, debido a las características de este trabajo, a continuación abordamos tres propuestas concretas, centradas en el territorio del estado español, donde Amaia Pérez Orozco (29 de mayo de 2020)<sup>16</sup>, apuesta por una política de cuidados que instrumentalice el Estado del Bienestar para alcanzar nuevos horizontes emancipatorios:

En primer lugar, la autora apuesta por “asegurar el derecho a recibir cuidados y facilitar su acceso en condiciones de igualdad”<sup>17</sup>, mediante un sistema estatal de cuidados sostenido desde lo público.

En segunda instancia, Pérez Orozco sostiene la necesidad de garantizar el derecho a cuidar en condiciones de igualdad. Para lograr este objetivo es imprescindible visibilizar los cuidados y promover la corresponsabilidad dentro y fuera de los hogares. Reconocer, redistribuir y reducir los cuidados pasa por una reforma laboral que reduzca la jornada de trabajo sin reducción de salarios, y que enfatice la corresponsabilidad.

---

<sup>15</sup> Pérez Orozco (febrero 2021). Recuperado de: [https://www.youtube.com/watch?v=T6\\_s4lQucek&t=1258s](https://www.youtube.com/watch?v=T6_s4lQucek&t=1258s)

<sup>16</sup> Comparecencia ante el grupo de trabajo de Políticas Sociales y Sistema de Cuidados. Comisión para la Reconstrucción Social y Económica. Recuperado de: [https://www.congreso.es/docu/comisiones/reconstruccion/politicas\\_sociales/comp/1\\_Propuestas\\_PO.pdf](https://www.congreso.es/docu/comisiones/reconstruccion/politicas_sociales/comp/1_Propuestas_PO.pdf) y <https://www.youtube.com/watch?v=RkOG2JCboTY&t=4s>

<sup>17</sup> En concreto la autora apuesta por: la ampliación de la red pública de residencias /reducir progresivamente el número de conciertos público-privados/ aumentar los recursos de la Ley de Dependencia/ universalizar el acceso a la educación infantil de 0-3 años a través de una red pública/ fortalecer la asistencia domiciliaria a las personas en situación de dependencia

Y por último, defiende la necesidad de reconocer plenamente el derecho a trabajar en cuidados dignamente, lo que implica recompensarlo y garantizar la representación de las trabajadoras.

En cuanto a la sostenibilidad de la vida no humana, de la Naturaleza, Puleo (2021) sostiene que “la única esperanza reside en el cambio cultural hacia una genuina democracia futura (...) donde se trabaje en resituar a los seres humanos en términos ecológicos y éticos, superando la fantasía de la hiperseparación (de los cuerpos con la naturaleza)” (p.78). Se trata en definitiva de un “cambio en la actitud desde la percepción arrogante hacia la percepción afectiva del mundo no humano” (p. 79).

Para ello, como apuntan desde el ecofeminismo, es imprescindible que se combinen políticas destinadas al empoderamiento de las mujeres con políticas medioambientales que, entre otras cosas, apuesten por modelos de producción y distribución sostenibles como la agroecología, por el restablecimiento de los lazos comunitarios diluidos por el individualismo de la sociedad de consumo, y por una educación ambiental que conciencie sobre los límites de los ecosistemas y “genere ciudadanos y ciudadanas con claras reivindicaciones de justicia ecológica y con un modelo de calidad de vida basado en el cuidado de la Naturaleza y el florecimiento de las capacidades humanas”(Puleo, 2021: 301).

### **5.3. La construcción de “otro” tipo de grupo**

De acuerdo con el colectivo CALA (2021), “la autoconstrucción de otro tipo de grupo es la puerta de acceso al reaprendizaje transformador.” (p. 1). Es por ello que dedicamos el siguiente apartado a la Construcción de otro tipo de grupos donde tratamos de comprender cómo se construye un grupo subversivo que rompa con los esquemas hegemónicos. Para ello, atendemos a cuestiones como el desarrollo individual y colectivo, los tipos de grupo, la vida interna y la acción externa del grupo y la “provención” del conflicto.

#### **5.3.1. La compatibilidad entre desarrollo individual y desarrollo colectivo**

Una de las primeras cuestiones a tener en cuenta a la hora de construir un grupo de otro tipo, es la reciprocidad entre la autoconstrucción del grupo y la autoconstrucción individual. Tal y como sostiene el Colectivo CALA (2021) nos hacemos como personas, en nuestras relaciones sociales, autoconstruimos nuestro *yo* mientras construimos nuestro *nosotras*, y viceversa, de modo que la construcción del *yo* y del *nosotras* forma parte de un mismo proceso. En ese sentido, cuando construimos un grupo es fundamental que el desarrollo del grupo y el desarrollo individual de las personas que configuran el grupo sean compatibles:

“Si el proyecto de comunidad es también mi proyecto, el proyecto que comparto, con el que estoy real y profundamente de acuerdo, en el que puedo insertar de forma positiva y creativamente mi proyecto personal, mis posibilidades de realización y de intervención incrementan muy notablemente”(Colectivo CALA, 2021: 3)

### **5.3.2. Los tipos de grupo**

Todos los grupos son únicos, no existe un grupo igual a otro, lo que significa que el trabajo que llevemos a cabo con nuestro grupo ha de ser un trabajo adecuado a sus necesidades y características. Para ello, en primer lugar es importante entender con qué tipo de grupo estamos trabajando.

Desde el colectivo CALA, diferencian por un lado, dos tipos de grupo principales: los grupos voluntarios y los grupos involuntarios. Como se puede apreciar, los grupos involuntarios son aquellos que no elegimos, como la familia o nuestros compañeros de clase, mientras que los grupos voluntarios son aquellos formados por personas que comparten alguna afinidad y eligen ser parte de ese grupo.

Por otro lado, distinguen otros dos tipos de grupos: los grupos de intimidad y los grupos de proximidad. Como atienden, el grupo de intimidad predominante es la familia o incluso una unión de amistad fuerte, mientras que los grupos de proximidad son habitualmente grupos vecinales, de trabajo, etc. Dentro de los grupos de proximidad existen grupos opcionales que están formados por afinidad e ideología, es decir, grupos que se eligen de manera voluntaria y que tienen un contacto frecuente. Según el colectivo CALA (2021), estos grupos de proximidad opcionales son los deseables agentes colectivos de implicación para la transformación social.

Estas cuestiones han de tenerse en cuenta a la hora trabajar con un grupo, ya que éste variará dependiendo de las características y circunstancias del grupo con el que tratemos.

### **5.3.3. La vida interna y la acción externa del grupo**

El Colectivo CALA (2021) sostiene que la autoconstrucción del grupo sucede en dos niveles distintos: en la vida interna del grupo y en la acción externa del grupo.

La vida interna del grupo, es aquella que tiene que ver con el aprecio, la confianza, el afecto, la comunicación y la participación que se da dentro de un grupo. En cuanto a la acción externa del grupo, es aquella relacionada con las actividades, la puesta en práctica de las decisiones colectivas que el grupo lleva a cabo. Como apuntan desde CALA (2021), es habitual que los grupos de intimidad atiendan más a la vida interna del grupo, mientras que

los grupos de proximidad centran su atención en el *hacer*, es decir, en la acción externa del grupo, pues es esta acción el objetivo del grupo y por tanto, su punto de encuentro.

Lo importante a la hora de construir ese “otro” tipo de grupo es que, sea el tipo de grupo que sea, se trabaje tanto en la acción externa como en la vida interna del grupo, sin dejar de atender, como veremos en el siguiente apartado, al clima, la comunicación y la participación, que constituyen los tres pilares para el buen funcionamiento (tanto interno como externo) del grupo.

#### 5.3.4. La “provencción” del conflicto

Las relaciones multiculturales que se dan en la vida cotidiana tienen un carácter conflictivo. En tanto existan personas, grupos o estructuras sociales con opiniones, valores o intereses diversos y en ocasiones incluso incompatibles, el conflicto es inevitable. En ese sentido, de acuerdo con Correal y Maiques (2005) “el reto no está en el conflicto en sí mismo, sino en la forma de afrontarlo, que lo transforma.” (p.51) Por lo general, se tiende a entender el conflicto como algo indeseable, puesto que asociamos el conflicto a la violencia. Sin embargo, de acuerdo con Jares (2002), el conflicto no sólo es algo natural de la existencia humana, sino que además es un fenómeno necesario para el crecimiento y el desarrollo tanto individual como colectivo de los seres humanos. Se precisa por tanto un cambio de paradigma que nos permita abordar el conflicto desde una perspectiva positiva que nos ayude a encontrar formas de “emplearlo como un catalizador de un nuevo pensamiento, como una oportunidad para crecer.” (Hooks, 2021 [1994]: 135)

Para ello, el colectivo CALA<sup>18</sup>, apuesta por la “provencción” (y no prevención) del conflicto, un trabajo centrado en *proveer* al grupo de “las herramientas y capacidades necesarias para que los grupos y las personas gestionen los conflictos de manera positiva.”<sup>19</sup> Para ello, el colectivo CALA apuesta por llevar a cabo un trabajo centrado en el clima, la comunicación y la participación del grupo.



Figura. 3. “Pirámide de la Construcción del Grupo” de colectivocala.org

<sup>18</sup> <https://colectivocala.org>

<sup>19</sup> Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=Ej4MthYKHCE>

Esta figura de la “Pirámide de la Construcción del Grupo” representa las diferentes fases que han de llevarse a cabo a la hora de construir un grupo. De acuerdo con Sanjuán<sup>20</sup>, se trata de una pirámide multidimensional y dinámica, lo que significa que cada uno de sus niveles se construye sobre el anterior, es decir, “no puede haber confianza si no hay una base de aprecio y no puede haber aprecio significativo si no hay conocimiento.”

Sin embargo, paralelamente, el hecho de haber superado uno de los escalones, no implica que no haya que volver a retomar el trabajo en ese mismo nivel: al ser una pirámide dinámica, es preciso trabajar cada una sus partes de forma paralela y transversal acorde con la propia vida de grupo marcada por sus rutinas pero también por sus acontecimientos (Sanjuán, 2020).

Además, cabe recordar que dependiendo del tipo de grupo, estos apartados han de trabajarse en distintos niveles, acorde a las necesidades y particularidades de cada grupo. Así, por ejemplo, “con un grupo que se acaba de conocer, podremos trabajar un nivel de conocimiento inicial, básico, que nos sirva simplemente para empezar a conocernos, y a medida que ese grupo vaya consolidándose podremos llegar a niveles de conocimiento mucho mayores.” (Sanjuán, 2020).

### **El clima**

El clima del grupo es el grado de conocimiento, de aprecio y de confianza que existe entre los miembros de un grupo. De acuerdo con el colectivo CALA (2021), “un colectivo tiene un buen clima cuando el nivel de conocimiento entre sus componentes, el nivel de aprecio y el nivel de confianza, se acercan a lo que el grupo quiere, siempre por encima de unos mínimos sin los que no hay realmente vida colectiva” (p.13). Por otro lado, es importante comprender que estos tres apartados (el conocimiento, el aprecio y la confianza) “no tienen un límite absoluto y siempre puede avanzarse más” (p.14), es decir, siempre es posible conocerse mejor, apreciarse mejor y confiar más en el grupo. Esto es fundamental para “mantener abierta la posibilidad de construcción y desarrollo de comunidades e, incluso en determinadas circunstancias, el paso de un grupo de proximidad a un grupo de intimidad” (Colectivo CALA, 2021: 14). Asimismo, el desarrollo constante del clima mantiene la salud del grupo, evitando el estancamiento y el envejecimiento del mismo.

De acuerdo con el colectivo CALA<sup>21</sup>, existen dos cuestiones fundamentales a tener en cuenta a la hora de trabajar el clima de un grupo: los cuidados afectivos y la alegría.

Jares (2002), explica que “la afectividad es una necesidad de todos los seres humanos y requiere su desarrollo para la construcción equilibrada de la personalidad”. Asimismo el autor defiende que “para amar hay que aprender a amar y solo se aprende a hacerlo cuando se es

---

<sup>20</sup> Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=Ej4MthYKHCE>

<sup>21</sup> Recuperado de: [https://www.ivoox.com/radio-pa-arriba-girando-nuestra-perspectiva-pedagogia-critica-audios-mp3\\_rf\\_76625415\\_1.html](https://www.ivoox.com/radio-pa-arriba-girando-nuestra-perspectiva-pedagogia-critica-audios-mp3_rf_76625415_1.html)

amado”. El afecto por tanto, “es una necesidad fundamental” (p. 48). De igual modo, como veíamos en anteriores apartados, es imprescindible asumir la vulnerabilidad como una parte esencial del ser humano (Magallón citada en Saillard, 2010). Así las cosas, los cuidados constituyen un pilar imprescindible en la construcción del grupo. En ese sentido, cabe recordar la necesidad de universalizar la ética del cuidado atribuida al sexo femenino, para construir ese “otro” tipo de grupo.

Asimismo, es importante encontrar en la alegría un factor de resistencia contrahegemónica. La alegría, tal y como defienden desde el Colectivo CALA, nos permite crear otro tipo de relatos, otras dinámicas de grupo. Por ejemplo, desde este colectivo explican que “no es lo mismo entender la autocrítica desde la culpabilidad, que hacerlo desde la alegría de darte cuenta de tus propias incoherencias y querer mejorar”. Trabajar desde la alegría, genera un clima saludable en el grupo, hace que un grupo quiera estar junto y que funcione.

### **La comunicación**

De acuerdo con el colectivo CALA, la comunicación, el diálogo, es “el sistema nervioso del colectivo, lo que convierte a un conglomerado de personas en un grupo o, incluso, en una comunidad” (p.14) y por tanto, debe estar presente en todas y cada una de las etapas del grupo. Las personas, tal y como defiende Freire (2012 [1970]), “no pueden *ser* al margen de la comunicación” (p. 130), de modo que “obstaculizar la comunicación equivale a transformar a las personas en objetos”(p. 131). Así pues, trabajar la comunicación en la construcción de “otro” tipo de grupo es una tarea crucial.

Para el colectivo CALA la comunicación de un grupo es buena “cuando todas las personas escuchan y se sienten escuchadas, cuando todas las personas se expresan con sinceridad y respeto y cuando todas las personas comprenden y se sienten comprendidas” (p.14). Según señala Hooks (2021 [1994]) la escucha es acto político, un ejercicio de reconocimiento de las voces “otras”, un reconocimiento que afirma el valor y la singularidad de cada voz. Así, cuando damos valor a todas y cada una de las voces, de saberes, pensares y sentires de un grupo, deconstruimos el concepto de “voz privilegiada”, puesto que se diluye esa jerarquía social que privilegia la voz hegemónica. Esto hace que la voz no sea un lugar de disputa por el poder, posibilitando así un diálogo igualitario y verdadero. La escucha, por tanto, es una cuestión fundamental para la deconstrucción de nuestros saberes, seres y pensares coloniales y patriarcales.

En cuanto a la expresión, aprender a comunicar de manera asertiva nuestros sentimientos y pensamientos es imprescindible para que la comunicación sea efectiva. Para ello, además de contar con un buen clima grupal y con una escucha activa, la participación se vuelve un asunto crucial. Aprendemos a expresar nuestros pensamientos, sentimientos e ideas, mediante la acción.

## La participación

Marchioni (2004) establece que la participación es “la estrella de los procesos comunitarios, ya que supone un ejercicio de profundización democrática en el que las comunidades se convierten en sujetos activos de cambio social”(p.21). Asimismo, De Sousa Santos (2004) defiende que la participación conduce a una mayor igualdad política y a la extensión de la justicia social. Pero, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de participación?

Tal y como atiende Bango (1999), la participación es

“ [...] toda acción colectiva de individuos orientada a la satisfacción de determinados objetivos. La consecución de tales objetivos supone la existencia de una identidad colectiva anclada en la presencia de valores, intereses y motivaciones compartidas que dan sustento a la existencia de un nosotros” ( p.1).

Así de acuerdo con el Colectivo CALA, la participación es otra de las partes más fundamentales en la construcción de otro tipo de grupo, puesto que es mediante la misma como se construyen el *yo* y el *nosotras*.

Sin embargo, no toda participación es una participación real, y no todos los grupos participan de la misma forma. De acuerdo con Rogert Hart, existen diferentes escalas de participación y no-participación. En su figura de “La escalera de la participación”, recoge estos diferentes niveles.

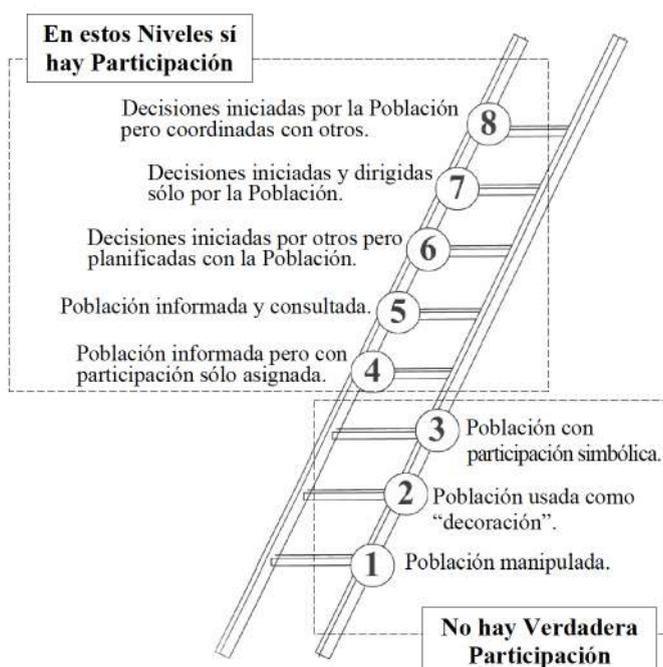


Figura 4. “La escalera de la participación”.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Recuperada de: <https://www.upla.cl/noticias/uploads/2014/08>

Sin detenernos demasiado a explicar cada uno de los niveles, podemos observar que la participación comienza cuando las personas que forman parte de un grupo, acción o proceso, pasan de una falsa participación o participación simbólica, a una participación que requiere de una implicación. De acuerdo con el colectivo CALA (2021), cuando la participación de un grupo se reduce a una acción en cuyo diseño no se ha intervenido, o cuando sólo se decide sobre propuestas ya elaboradas, no hay una participación completa. La participación verdadera, integral, se da cuando “se extiende desde el diseño y rediseño del proyecto grupal básico a la área más anodina, desde la selección de contenidos a la valoración del proceso; es decir, a todos los ámbitos de implicación y a cada una de sus fases” (p.14)

Es importante entender que, a menudo, para que la participación real sea posible, hay que promover procesos que permitan superar situaciones previas de desventajas. Por ejemplo, a menudo sucede que las formas de participación horizontales, como puede ser la forma asamblearia, entre otras, privilegia a aquellas voces que cuentan con un cierto grado de experiencia, nivel educativo, manejo correcto del lenguaje, etc, invisibilizando aquellas voces “otras” que no cumplen con este perfil eurocentrado. Esto, como apuntan desde el Colectivo CALA (2021), no significa que la participación deba darse sin una estructura o *laissez faire* que no tiene en cuenta consideraciones como la socialización patriarcal, los diferentes grados de experiencias o las técnicas manipulativas. Tampoco significa, tal y como apunta Hooks (2021 [1994]), que haya que invertir la pirámide jerárquica favoreciendo o dando mayor protagonismo a las clases más desfavorecidas. Se trata, por el contrario, de acoger la oportunidad de transformar nuestras prácticas de manera creativa para que se cumpla el ideal democrático del grupo. Se trata, en definitiva, de “buscar unas estructuras explícitas acordadas que respondan a nuestra voluntad de crear “otro” tipo de grupos/comunidades que cuestionen permanentemente los reflejos internalizados de una cultura grupal competitiva, violenta, machista, exhibicionista, desigualitaria, vertical...” (Colectivo CALA, 2021:7)

Del mismo modo, es imprescindible comprender que no todos los grupos cuentan con las condiciones necesarias para llevar a cabo una participación totalmente integral. En ese sentido, al igual que el trabajo en el clima y la comunicación del grupo, la participación también ha de adecuarse a las características de cada grupo, dejando que las personas que forman parte del grupo acuerden la estructura de participación que mejor se ajuste a sus necesidades, sin dejar, eso sí, de trabajar en el clima y la comunicación para seguir avanzando hacia esa participación horizontal deseada.

### **La regulación positiva de conflictos y la “noviolencia”**

Más allá del trabajo de “provención” del conflicto, también es importante atender al “cómo” se abordan los conflictos que surgen en la convivencia del grupo, una vez éste está provisto de herramientas y capacidades para poder regularlos desde la “noviolencia”.

Abordar un conflicto desde la “noviolencia” significa abordarlo desde una perspectiva de la justicia social. En ese sentido, uno de los primeros pasos a la hora de abordar un conflicto es

atender, no sólo las circunstancias del conflicto, sino también las causas, las precondiciones y el origen del mismo. A menudo se tiende a considerar conflictiva a las personas que denuncian una situación de injusticia, cuando el conflictivo es quien perpetúa esta circunstancia de dominación y discriminación que constituyen la primera fuente de conflicto. En ese sentido, es fundamental ampliar nuestra visión de la violencia. Se precisa ir más allá de la violencia física, directa y visible, y atender a otro tipo de violencias naturalizadas en nuestra sociedad moderno-colonial. Se trata, efectivamente, de la violencia estructural y cultural, que Johan Galtung recoge en su “modelo triangular de la violencia” :

“La violencia directa se corresponde con la forma más visible de la violencia, aquella tendente a amenazar, coaccionar, herir e incluso matar a otra(s) persona(s); la violencia estructural es un tipo de violencia indirecta y menos visible que la anterior, que resulta de unas estructuras sociales, económicas y políticas discriminatorias y excluyentes; y la violencia cultural se refiere a aquellos aspectos de la cultura que se utilizan para justificar o legitimar la violencia directa y/o la estructural (religión, ideología, lenguaje, arte, ciencia, etc.)” (Galtung, citado en Mendia 2014: 26)

Como decíamos, esta violencia de dominación y discriminación constituye la primera fuente de conflicto y, en ese sentido, llevar a cabo un análisis integral que nos permita ver más allá de lo visible, y que nos muestre estas relaciones de poder, es crucial para poder abordar el conflicto desde una perspectiva de “noviolencia”.

De acuerdo con el Colectivo CALA (2009), regular los conflictos desde la “noviolencia” significa romper con las formas violentas (tanto directa, estructural y cultural) de abordar el conflicto, significa, en definitiva, rechazar aquellas dinámicas de coacción y manipulación que perpetúan la sumisión y la acomodación de una de las partes del conflicto. Por el contrario, el objetivo de la regulación “noviolenta” de los conflictos es llegar a un acuerdo de máximos en el mejor de los casos, y si esto no es posible, llegar a un acuerdo de mínimos entre las diferentes partes del conflicto. Para ello, como podremos imaginar, hacer un trabajo previo de *proveer* al grupo de las capacidades y herramientas necesarias para llegar a estos acuerdos es una tarea fundamental.

## 6. CONTEXTUALIZACIÓN

El proyecto Lurre Hurre nace en Bermeo, uno de los núcleos urbanos de la comarca de Busturialdea y la Reserva de la Biosfera de Urdaibai, en el Territorio Histórico de Bizkaia, con el objetivo de hacer frente a varias problemáticas que se presentan hoy en este territorio. Busturialdea-Urdaibai fue declarada Reserva de la Biosfera por la UNESCO en el año 1984, otorgándole un estatus de protección medioambiental excepcional. Sin embargo, de acuerdo con Zabala et. al, (2020):

“Esta protección no ha inmunizado a la comarca del proyecto modernizador capitalista, de modo que, en la transición del siglo XX al siglo XXI se han dado en Busturialdea cambios significativos tanto a nivel económico, demográfico y medioambiental. Por otro lado, a pesar del reconocimiento de la comarca como reserva natural, desde las instituciones vascas no se han aportado medios para promover su desarrollo sostenible. Por el contrario, la falta de alianzas entre la sociedad y las instituciones, y la ausencia de un modelo territorial cohesionado para la comarca, imposibilita garantizar las necesidades del conjunto de la población.” (p. 67)

### 6.1. El primer sector en Busturialdea-Urdaibai

Sin duda uno de los sectores más afectados por el auge de las políticas neoliberales impuestas desde las instituciones vascas ha sido el sector agrario. Si bien Busturialdea ha sido históricamente una comarca dedicada a la actividad agraria y pesquera, los procesos de industrialización, la llegada de grandes supermercados, y la dependencia laboral que hoy experimenta para con las grandes urbes como Bilbao, han supuesto una enorme precarización del mundo agrario, colocando al modelo productivo del caserío en una posición muy delicada y obligando a muchos y muchas baserritarras (campesinos) a abandonar el mundo rural. Estos fenómenos de descampesinización y de abandono de las tierras se presentan como una oportunidad de expansión para las empresas del sector forestal, que han ido adquiriendo estos terrenos abandonados para la plantación extensa e intensiva de monocultivos<sup>23</sup>, provocando un enorme deterioro en el ecosistema autóctono de Urdaibai (Arana, 2019). Por otro lado, tal y como atienden desde Lurre Hurre “los terrenos que antiguamente eran labrados y compartidos por diferentes familias de Bermeo, ahora pertenecen a una o pocas familias que han ido monopolizando estos terrenos. Si nos paramos a pensar esto supone un enorme empobrecimiento de la comarca”.

La cultura capitalista no sólo ha implicado una enorme atomización y desarticulación del tejido comunitario de la comarca deteriorando la cultura comunitaria del campesinado, sino que también ha introducido nuevos hábitos de consumo que favorecen a los grandes

---

<sup>23</sup> Generalmente se trata de eucalipto y pino radiata.

supermercados, mientras que, de forma paralela, los modelos productivos campesinos van desapareciendo paulatinamente.

## 6.2. La realidad de las personas migradas en Busturialdea-Urdaibai

La población migrada ha sido otra de las grandes olvidadas en Busturialdea, a pesar de que constituya un 8,3%<sup>24</sup> de la población total de la comarca. Según indican los colectivos Gernikatik Mundura y Gernika Gogoratuz<sup>25</sup>, la población migrada de Urdaibai se enfrenta hoy a enormes problemáticas estructurales como la precariedad laboral, la dificultad para regularizar su estatus migratorio o la falta de acceso a la vivienda. De acuerdo con la plataforma antirumores “Zas! Zurrumurrurik ez”<sup>26</sup> son especialmente las personas que emigran desde países africanos y asiáticos las que se encuentran en una situación de mayor vulnerabilidad. De acuerdo con la Mancomunidad de Servicios Sociales de Busturialdea (2008), esto se debe por un lado, a las enormes dificultades a las que se enfrentan a la hora de regularizar su situación laboral y residencial, y por otro, por el desconocimiento del idioma que constituye uno de los mayores obstáculos para lograr un empleo. Ante esta realidad, la población migrada, en especial aquella que se encuentra en situación administrativa irregular, se ve obligada a desarrollar su actividad laboral en el ámbito de la economía sumergida y a menudo en condiciones precarias (sin contrato, con largas jornadas, bajos salarios, etc).

La falta de un contrato laboral, no sólo supone una precarización de las condiciones laborales de la población migrada, sino también una enorme dificultad a la hora de acceder a una vivienda digna. De acuerdo con la Mancomunidad de Servicios Sociales de Busturialdea (2008), “a menudo, se les exige una serie de requisitos difíciles de cumplir, sobre todo por aquellos inmigrantes en situación irregular: contratos de trabajo, nóminas, informes, fianzas, avales bancarios...” (p.16) Sin embargo, estas exigencias no son los únicos obstáculos que en ocasiones generan situaciones de infravivienda en la población migrada. De acuerdo con Gernikatik Mundura y Gernika Gogoratuz, los prejuicios xenófobos de las agencias inmobiliarias y las personas arrendatarias son otro de los impedimentos más importantes para poder acceder a una vivienda, puesto que a menudo se niegan a alquilar sus viviendas a personas extranjeras racializadas. Por último, la apuesta por parte del Gobierno Vasco por convertir la Reserva de la Biosfera en un atractivo turístico, ha supuesto una reducción en la oferta de vivienda (ya que muchas se han incorporado al mercado de alquiler para turistas mediante plataformas como Airbnb), y consecuentemente un incremento de la tarifa de alquiler. Todo esto coloca a las personas de origen extranjero en un lugar de extrema vulnerabilidad, obligándolas, a menudo, a vivir en condiciones de habitabilidad y convivencia precarias e indignas.

---

<sup>24</sup> <https://www.elcorreo.com/bizkaia/costa/poblacion-extranjera-busturialdea-20210223235013-nt.html>

<sup>25</sup> <https://www.gernikagogoratuz.org> <https://gernikatikmundura.wordpress.com>

<sup>26</sup> Recuperado de: <https://zas.eus/wp-content/uploads/2020/10/Tintacora-ZAS-Formacion-Asesoramiento-Gernika-Lumo.pdf>

Finalmente cabe destacar, tal y como señalan desde Gernika Gogoratuz y Gernikatik Mundura, que la población migrante se encuentra también con muchas trabas administrativas. A menudo se encuentran con impedimentos para realizar su empadronamiento, o para acceder a las prestaciones sociales, a cursos formativos o incluso al sistema sanitario y educativo.

La pandemia de la Covid-19 no ha hecho más que agravar estas discriminaciones estructurales. Durante los dos últimos años de pandemia los derechos de las personas migradas han sido vulnerados sistemáticamente. Por un lado, las restricciones de movilidad, especialmente durante los primeros meses de confinamiento, han impedido a muchas personas migradas que dependían del trabajo informal salir a la calle a buscar su sustento diario, quedando así sin ingresos para mantener a sus familias. Muchas otras han estado trabajando sin garantías, en condiciones infrahumanas y sin apenas reconocimiento por parte de la población.

### **6.3. El proyecto comunitario Lurre Hurre**

En esta coyuntura nace el proyecto Lurre Hurre con el objetivo principal de acoger a personas migrantes que se encontraban en una situación de extrema vulnerabilidad en Bermeo. Así nos lo explica una de las impulsoras:

“Antes de la pandemia empezamos a participar en unos encuentros informales llamados “Café y tertulias” que se daban durante el último viernes de cada mes. Era un lugar de encuentro entre la población nacida en Bermeo y la población migrante. Participamos unas 40 personas, de Bermeo, Rumanía, África, América Latina... con el objetivo de darnos a conocer y crear comunidad, porque en el pueblo no existía esa cohesión. Estos encuentros nos permitieron hacer un pequeño diagnóstico sobre la realidad de la población migrante que vivía en Bermeo y nos dimos cuenta de que la comunidad senegalesa, especialmente los jóvenes que llegaban a Bermeo sin familia, se encontraban en una situación muy vulnerable. Esto fue el desencadenante de Lurre Hurre. Así, empezamos a pensar, a compartir ideas sobre un posible proyecto. Luego llegó la pandemia y la situación de estos jóvenes empeoró, por lo que empezamos a dar los primeros pasos para dar vida al proyecto.”

#### **6.3.1. Objetivos**

Si bien, en una primera instancia, el objetivo principal de Lurre Hurre era la acogida de jóvenes migrantes que vivían en condiciones de habitabilidad precarias, a medida que fueron dando forma al proyecto fueron ampliando sus objetivos:

“Nos dimos cuenta de que podíamos crear un proyecto más allá de la acogida. Además de la vivienda, nos parecía importante poder ofrecer a los chicos<sup>27</sup> una formación, alguna actividad que les permitiera seguir desarrollándose. A su vez, observamos un enorme deterioro del tejido rural de la comarca, veíamos que cada vez había más tierras abandonadas que terminaban siendo adquiridas por familias que monopolizan la venta de producto local. Así, se nos ocurrió unir ambas problemáticas, y apostamos por llevar a cabo un trabajo no solo de acogida, sino también de formación e integración de los jóvenes migrantes a través del desarrollo rural, dando así vida también al sector agrario que tanto lo necesita.”

### **6.3.2. Relaciones con otras entidades**

Lurre Hurre cuenta hoy con el apoyo de diferentes instituciones como el ayuntamiento de Bermeo, el Departamento de Igualdad, Justicia y Políticas sociales del Gobierno Vasco, asociaciones como CEAR que les ofrece asesoramiento jurídico, el Centro de Investigación por la Paz Gernika Gogoratuz<sup>28</sup> o la Red de Acogida de Migrantes de Busturialdea, entre otras. Sin embargo, tal y como señalan, tejer estas relaciones no ha sido tarea fácil.

“Cuando empezamos a pensar en el proyecto, una de las primeras cuestiones que surgió fue el tema de la vivienda. Pensamos en esta vivienda de Almike, donde nos encontramos ahora, que pertenecía a la parroquia y que apenas se usaba. Sin embargo nuestra relación con la iglesia fue horrorosa, el párroco se negaba rotundamente a cedernos la vivienda. Al final lo conseguimos a base de insistir y con la ayuda incansable de las parroquianas que creían en el proyecto. En un inicio contábamos también con el apoyo de Cáritas quienes nos impulsaron a promover el proyecto. Incluso nos hablaron sobre la posibilidad de una ayuda económica, pero ésta ayuda nunca llegó.”

“Por otro lado, nos encontramos también con la oposición de los y las vecinas de Almike, quienes en un principio no sólo se negaban rotundamente a prestarnos algunos de sus terrenos que estaban abandonados, sino que ni siquiera querían que el proyecto se llevara a cabo. En esta situación, el ayuntamiento de Bermeo, que en primera instancia nos ayudó a encontrar algunos terrenos que estaban en desuso y nos facilitó el contacto de los y las propietarias de dichos terrenos, nos puso la condición de que todo el vecindario debía estar de acuerdo con el proyecto para que este pudiera salir adelante. Así que hubo una reunión vecinal. Coincidió que nosotros estábamos en nuestra huerta en el barrio, y nos llamaron a participar en la reunión. Había mucha tensión pero al final convencimos a los vecinos de que los jóvenes que iban a participar en el proyecto eran de confianza, que los conocíamos y les dimos la palabra de que a la mínima que hubiera algún jaleo nos iríamos del barrio. Todo el rechazo que recibimos al principio era una cuestión de

---

<sup>27</sup> Refiriéndose a algunos jóvenes senegaleses que conocían con anterioridad.

<sup>28</sup> <https://www.gernikagogoratuz.org>

racismo, de prejuicios, pero, a día de hoy, están todos encantados con los chicos y con el proyecto. Finalmente también conseguimos que algunos de los vecinos nos prestaran sus tierras para poder cultivar en ellas”.

“Al principio no nos salía nada bien, ni las cosas más simples. Incluso pensamos que si no salía nada bien era porque quizá tendría que ser así. Si salimos adelante fue porque no nos rendimos nunca, íbamos ajustando el proyecto constantemente, cometiendo errores y aprendiendo de ellos día a día. Teníamos una obsesión: nos está saliendo todo mal, pero va a salir bien”.

### **6.3.3. Los pilares de Lurre Hurre: vivienda y formación agrícola**

Lurre Hurre se sustenta bajo dos ejes principales, la vivienda y la formación.

La vivienda es una Residencia Diocesana de Bizkaia ubicada en el barrio de Almike, en Bermeo, que cuenta con un espacio para 8-12 personas. En ella las personas migrantes que participan en el proyecto cuentan con una cocina y un comedor compartido, un lugar de encuentro y convivencia. Por otro lado, los jóvenes senegaleses cuentan con una habitación individual, mientras que la familia nigeriana tienen una habitación más grande convertida en apartamento donde viven con sus hijos.

La asociación además de la vivienda proporciona también la alimentación y cubre los gastos comunes: el agua, la luz, el gas, etc. En cuanto a la gestión y cuidado de la vivienda se encargan las personas migrantes que conviven en ella.

Por otro lado, la formación ocupa el segundo pilar del proyecto. Como explica uno de los impulsores: “el hecho de que la residencia y las necesidades básicas estén garantizadas por un período de tiempo significativo despeja una variable fundamental de las inquietudes de vida de estas personas, lo cual nos permite profundizar en la formación”. Si bien en un principio la formación la llevaban a cabo personas voluntarias, hoy el proyecto cuenta con un profesional del ámbito agrario que se encarga de la gestión de la formación de las huertas.

En cuanto al contenido de la formación, los jóvenes migrantes que participan en el proyecto se forman en:

- los principios básicos de la agricultura ecológica
- el cultivo de las parcelas, incluyendo también aquellas a realizar con el tractor
- la siembra (las distancias, necesidades hídricas del cultivo y el riego)
- el uso de herramientas y la pautas de seguridad para trabajar con ellas
- los marcos de plantación, las rotaciones y asociaciones de cultivo
- la cobertura del suelo para conservar mejor el agua utilizada para el riego y controlar las malas hierbas
- el control de plagas y enfermedades (responsable con la naturaleza)

- la elaboración del compost de calidad con residuos orgánicos
- la elaboración de fertilizantes orgánicos
- la elaboración de conservas con los excedentes que puedan generarse

Actualmente, la formación se lleva a cabo de lunes a viernes de 9:00 a 14:00. A las tardes algunos de los integrantes del proyecto acuden a la EPA (Educación para Personas Adultas) donde estudian castellano y siguen su formación en otros ámbitos como la pesca.

## **7. ANÁLISIS DEL PROYECTO LURRE HURRE**

En el siguiente apartado llevaremos a cabo un análisis basado en las entrevistas y observaciones que hemos realizado con las personas que forman parte del proyecto Lurre Hurre, teniendo como punto de referencia las aportaciones teóricas que recogemos en el apartado del marco teórico.

El objetivo de este análisis es comprender e identificar las fuentes de las diferentes problemáticas a las que se enfrenta el proyecto, para poder abrir un espacio de aprendizaje que permita al proyecto avanzar hacia horizontes más igualitarios y equitativos.

Nuestra hipótesis principal es que las lógicas coloniales, capitalistas y patriarcales impregnadas tanto en las instituciones, en la cultura, en la sociedad, como en el propio grupo de personas que participan en Lurre Hurre, determinan las estructuras y las relaciones de poder de este proyecto. Sin embargo, cambiar estas estructuras de poder, romper con el enfoque “bancario” (Freire, 2012 [1970]) del que parte el proyecto y que genera relaciones de asimetría entre impulsoras y migrantes, no es una opción posible ni realista a corto plazo, puesto que para ello se precisaría un giro de paradigma en las propias estructuras políticas y económicas que generan estas asimetrías. No obstante, existen otras trincheras desde donde seguir resistiendo al orden hegemónico y seguir avanzando hacia escenarios más liberadores. Concretamente, consideramos que las relaciones que se dan en la vida cotidiana de este proyecto comunitario constituyen una de esas primeras líneas de resistencia y donde podemos incidir para construir ese “otro” tipo de grupo que rompa con las lógicas de poder interiorizadas.

Consideramos que la construcción de un tipo de grupo “otro” es una tarea pendiente en Lurre Hurre, imprescindible para que la estancia de las personas migrantes en el proyecto hasta que regularizan su situación administrativa, sea lo más rica, participativa y feliz posible.

### **7.1. La matriz colonial y patriarcal**

Tal y como recogemos en nuestro marco teórico, las lógicas de poder coloniales y patriarcales han persistido hasta la actualidad mediante una colonialidad del poder instaurada tanto en las estructuras políticas y económicas, como en la cultura, las subjetividades y en las mentes de la sociedad moderno-colonial.

El proyecto Lurre Hurre lejos de ser ajeno a esta realidad, surge efectivamente por la necesidad de acoger a personas migrantes en situación irregular que la Ley de Extranjería española coloca en una circunstancia de extrema vulnerabilidad. Por un lado, al no reconocer los derechos como ciudadanos y ciudadanas de las personas migradas, no les permite acceder a los mecanismos jurídicos de protección social. Pero además de esto, como veíamos, la circunstancia de “limbo” jurídico y administrativo, también supone un enorme obstáculo a la

hora de acceder a una vivienda o un trabajo, sin las cuales es impensable llevar una vida digna en el sistema capitalista actual.

Así las cosas Lurre Hurre nace desde una perspectiva asistencial, o en palabras de Freire desde un prisma “bancario”, puesto que surge “para” ayudar a las personas migrantes a salir de esta situación de precariedad y no tanto “con” ellas. En ese sentido, este proyecto comunitario parte desde sus inicios desde una base desigual que atraviesa y define el resto del proyecto: el tipo de grupo, la vida interna del grupo o convivencia, la acción externa o la formación, la participación, etc. Vayamos analizando estas cuestiones parte por parte.

## 7.2. Tipo de grupo y relaciones de poder

El grupo que participa en Lurre Hurre es primeramente un **grupo multicultural** y diverso, donde participan tanto personas autóctonas de Bermeo, como jóvenes de senegalés y nigeriano. Como decíamos se trata de un grupo muy asimétrico, donde las impulsoras del proyecto cuentan con un poder que los jóvenes migrantes no tienen. Esta asimetría se debe a las enormes diferencias entre las realidades de las personas autóctonas y las personas migradas:

Las impulsoras	Los jóvenes migrantes
Son personas social y jurídicamente reconocidas	No tienen un reconocimiento, ni jurídico, ni social, como ciudadanos <sup>29</sup> .
Tienen un trabajo	No tienen permiso autorizado para trabajar
Tienen una vivienda	Viven en la casa de acogida que proporciona Lurre Hurre
Son personas autónomas	Son personas que en estos momentos dependen de la ayuda de otras
Son personas que ayudan con su tiempo y dinero	Se sienten en deuda por ser ayudados
Eligen el ámbito rural como medio para el desarrollo de los jóvenes migrantes.	No eligen la formación agraria
Conocen el entorno rural y la actividad agraria	Desconocen el mundo agrario por lo que dependen de las prescripciones de los impulsores

<sup>29</sup> Como atiende Grosfoguel (2013) recuperado de: [https://www.youtube.com/watch?v=borTndxD\\_lk](https://www.youtube.com/watch?v=borTndxD_lk) : se encuentran en la zona del *no ser*.

Por otro lado, se trata de un **grupo no voluntario** que no decide formar el grupo sino que son sus circunstancias las que los llevan a formar parte del proyecto. Así lo que une a estas personas es su experiencia migratoria y no tanto sus gustos, su ideología... Por tanto, tampoco se trata de un grupo de afinidad, aunque cabe mencionar que estas experiencias migratorias son un punto de unión muy fuerte.

Otra razón por la que existe esta estructura jerárquica es **la transitoriedad del proyecto**. Lurre Hurre es un proyecto que acoge a personas en riesgo de exclusión hasta que éstas regularizan su situación administrativa, consiguen un contrato laboral y consecuentemente una vivienda. Así las cosas, en el momento en que se comienza a poner en balanza las asimetrías circunstanciales entre las impulsoras y los jóvenes migrantes, estos últimos se marchan para dar paso a nuevas personas que se integran al proyecto. Por lo tanto, la propia naturaleza del proyecto no permite una participación integral de los jóvenes migrantes. La participación horizontal no es el objetivo del proyecto, sino que más bien tratan de cubrir las necesidades vitales de las personas migrantes, de modo que la asimetría de poder es una constante en el proyecto.

Finalmente, este flujo de personas que llegan y se van hace que el grupo se mantenga siendo un **grupo de proximidad**. A pesar de su convivencia, y de sus experiencias compartidas como personas migradas, no consiguen tejer unas redes lo suficientemente sólidas que permitan la transición de un grupo de proximidad a un grupo de intimidad o de afinidad.

En los siguientes apartados analizaremos con mayor profundidad la manera en la que impactan estas cuestiones tanto en la convivencia como en la formación. Sin embargo, antes de centrar nuestro análisis en estas cuestiones, debemos detenernos en otro asunto que también determina la naturaleza del proyecto: la financiación.

### **7.3. La financiación y la gestión del tiempo**

El proyecto Lurre Hurre fue financiado desde sus inicios por las y los impulsores. Así lo explica una de ellas:

“Compramos las plantas, pagamos la luz y el agua de la vivienda, el material necesario para llevar a cabo la formación y el trabajo de las huertas, todos los gastos que surgían como los arreglos del tractor, etc. Más tarde, cuando los huertos empezaron a dar su fruto, empezamos a vender nuestro producto. Pero el proyecto todavía sigue siendo deficitario. Hemos calculado que para poder ser un proyecto solvente necesitamos vender unas 50 cestas mensuales. En este momento vendemos unas 22.”

El hecho de seguir siendo un proyecto deficitario ha marcado una agenda específica del proyecto centrada exclusivamente en la acción del grupo, es decir, en la formación y el

trabajo en las huertas, puesto que ésta constituye la principal fuente de ingresos del proyecto. Así lo explica una de las impulsoras: “teníamos que sacar las huertas adelante y no dábamos a basto.” De este modo se priorizó la acción, el *hacer*, dejando en un segundo plano el trabajo en la vida interna del grupo, el *ser*, que como veremos a continuación ha tenido un impacto directo en la convivencia y, consecuentemente, en la propia acción del grupo.

Por otro lado, atendiendo a esta preocupación que nos expone una de las impulsoras, observamos la necesidad de llevar a cabo por un lado, un trabajo de comunicación que dé a conocer el proyecto, y por otro lado, un trabajo de sensibilización ciudadana, que de manera interdisciplinar e interseccional y en red junto con otras entidades y movimientos sociales se logre concienciar sobre la importancia del consumo local.

#### 7.4. La vida interna del grupo: la convivencia

Como veíamos en nuestro marco teórico, trabajar en la vida interna del grupo es una cuestión vital para mantener la salud del grupo. Esto además adquiere una mayor relevancia teniendo en cuenta que se trata de un grupo multicultural, no-voluntario y donde, a pesar de su convivencia diaria, dada las circunstancias no se consigue transitar hacia un grupo de intimidad donde prime la confianza y el afecto mutuo. Así las cosas, como veremos a continuación, el trabajo en el clima, la comunicación y la participación se vuelven indispensables.

- **El clima**

Como decíamos, este proyecto comunitario surge desde una visión “bancaria” determinada por el marco moderno-colonial y patriarcal que divide al grupo entre personas autóctonas impulsoras del grupo y personas migradas. Sin embargo, esta visión “bancaria”, no sólo se debe a las estructuras y condiciones de vida externas, sino también a una colonialidad interiorizada que se presenta en forma de **prejuicios y estereotipos**, que llevan a las impulsoras a abordar este proyecto desde esta perspectiva. Así lo explica uno de los jóvenes senegaleses:

“Ellos piensan que sin Lurre Hurre no tenemos nada. Pero eso no es verdad. Yo estuve trabajando en la fresa en Andalucía, y podría hacerlo también ahora.”

Cuestión con la que coinciden los impulsores:

“Cuando comenzamos el proyecto partimos de una suposición, que pronto identificamos como errónea. Creíamos tanto en el potencial del proyecto, que no imaginábamos la posibilidad de que el proyecto no fuera atractivo para los

jóvenes migrantes que participaban en él. Pensábamos que, como los chicos no tenían nada, iban a valorar el tener algo.”

Si bien se trata de un prejuicio ya identificado por parte de los y las impulsoras, consideramos necesario llevar a cabo un trabajo constante con todo el grupo, que desnaturalice las narrativas hegemónicas del migrante, y posibilite un mayor conocimiento de los pensamientos y sentimientos de las personas que forman parte del grupo.

En cuanto al subgrupo configurado por los jóvenes migrantes, existen prejuicios relacionados con sus culturas y religiones entre los jóvenes senegaleses y la familia nigeriana, que aparecen en forma de humor. Por ejemplo, observamos que algunos de los jóvenes senegaleses de creencia musulmana hacen bromas al padre de la familia nigeriana sobre comer animales como perros y gatos o incluso personas. Esto se debe a que, al contrario que los jóvenes senegaleses, la familia nigeriana de religión cristiana come cerdo y otros animales. Así observamos que el humor que forma parte del día a día de los jóvenes migrantes es un humor basado en prejuicios, lo que lo convierte en un espacio de conflictividad.

Consideramos que estos prejuicios se deben a dos cuestiones principales: por un lado, a una falta de conocimiento mutuo, y por otro, a la colonialidad interiorizada que impide a las y los integrantes del grupo a asumir pensamientos o a reírse de las “otras” culturas, como hemos visto en los dos ejemplos anteriores.

- **La comunicación**

Las personas que forman parte de Lurre Hurre, desconocen las historias, vivencias y deseos de sus compañeros y compañeras. Esto se debe precisamente a una ausencia de **comunicación** y de **confianza** en el grupo que se puede contemplar en la siguiente observación que comparte una de las impulsoras:

“Al principio no se fiaban de nosotros, no sabían si les íbamos a pagar, si estábamos haciendo este proyecto para nuestro lucro... No entendían que nosotros hiciéramos esto gratuitamente. Y realmente no es que fuera gratis, sino más bien ruinoso para nosotros, porque no sólo estábamos dando nuestro tiempo sino también nuestro dinero. Pero ellos no lo sabían” explica una de las impulsoras.

En la misma línea, el joven de origen nigeriano explica que no se fía de alguno de los senegaleses: “a veces bajo a la cocina y están ellos y hablan de mí, yo me hago el loco, pero sé que hablan de mí. No confío en ellos”.

Esta falta de confianza mutua se debe en gran parte a la falta de una comunión efectiva y respetuosa. En el tiempo que hemos podido pasar con ellos, hemos observado que las barreras lingüísticas suponen un enorme obstáculo para la convivencia. Por ejemplo, los jóvenes senegaleses se comunican siempre en wolof, su idioma materno, incluso cuando están compartiendo espacio tanto con las y los impulsores como con la familia nigeriana. Lo mismo

sucede con ésta última, que se comunica en su inglés materno aunque estén compartiendo espacio con compañeros que no entienden su idioma. Además, su comunicación con las y los impulsores es también una comunicación bastante superficial puesto que en la mayoría de los casos el nivel de español de los jóvenes migrantes es bastante bajo.

Por otro lado, una de las impulsoras explica:

“No sólo tenemos dificultad en cuanto a la barrera lingüística, sino que la edad también es un hándicap. Nosotros tenemos nuestra edad y ellos son todos muy jóvenes. Por eso ellos agradecen mucho la presencia de gente más joven. Al tener unas inquietudes tan distintas, entablar una buena conversación entre nosotros se hace bastante difícil.”

Todas estas cuestiones hacen que, a pesar de que los jóvenes migrantes vivan en una misma vivienda y pasen muchas horas del día juntos, realmente no haya una convivencia como tal. Así lo explica el señor senegalés a propósito de su convivencia con la familia nigeriana:

“Ellos son una familia, tienen su mundo, hacen su vida. Nosotros somos callejeros. Apenas convivimos con ellos. A veces bajan a la cocina y hablamos un rato, estamos con sus hijos un poco, pero eso es todo. ”

Así las cosas, como observamos anteriormente, la transición de un grupo de proximidad como este a un grupo de confianza, se vuelve muy difícil.

- **Participación interna**

Por otro lado, la ausencia de un trabajo en el clima y la comunicación del grupo afecta a la participación interna<sup>30</sup>, a la implicación de las personas migrantes en la vida interna del grupo.

Al no trabajar en la construcción de “otro” tipo de grupo, no se crean espacios donde incidir en las relaciones de grupo y deconstruir las lógicas de poder establecidas dentro del mismo. Además de esto, tampoco se *provee* al grupo de las herramientas básicas para gestionar los conflictos que surgen en su día a día y consecuentemente los jóvenes migrantes no participan en el abordaje de sus propios conflictos.

En la entrevista realizada con los jóvenes senegaleses, nos explicaban que “la convivencia es muy buena, no tenemos peleas ni nada”, “somos familia” o “con los de Lurre Hurre (refiriéndose a los impulsores) nos llevamos hasta la muerte.” Cabe recordar que, aun siendo este el caso, no existe un límite absoluto en el desarrollo de un grupo, y por tanto, es importante seguir mejorando la comunicación, profundizando la confianza del grupo, etc. Sin

---

<sup>30</sup> Recordemos que la participación interna es aquella participación que se da en la vida interna del grupo, en el abordaje del clima, la confianza, la estima, la comunicación, la escucha y la resolución de conflictos (entre otras).

embargo, la realidad, según explican los impulsores, es otra: “han habido muchos conflictos y muy gordos donde hemos tenido que intervenir. No llegaban a ningún acuerdo, no daban el brazo a torcer.”

Sin entrar en detalle en esta cuestión, deducimos que esta intervención se trata no tanto de una mediación, sino más bien de un arbitraje donde las personas involucradas no participan de manera integral: “Cuando intervenimos les damos diferentes opciones para resolver el conflicto. Aparte de cualquier solución que se nos ocurra a nosotros les animamos a que piensen en cualquier otra solución que sea positiva para ambas partes del conflicto pero el orgullo les puede.”

Si retomamos la “Escalera de la Participación” de Hart podemos observar que la falta de herramientas para la regulación del conflicto, así como la ausencia de una deconstrucción de las lógicas individualistas y competitivas, obstaculiza la participación en la vida interna del grupo de los jóvenes migrantes, colocando a esta en un nivel de no-participación.

### 7.5. La acción externa del grupo: la formación

Las características de Lurre Hurre hacen que la línea entre la vida interna del grupo y la acción externa del grupo sea una línea difusa, puesto que todas las diferentes esferas del proyecto están interconectadas e impactan entre sí de manera multidireccional.

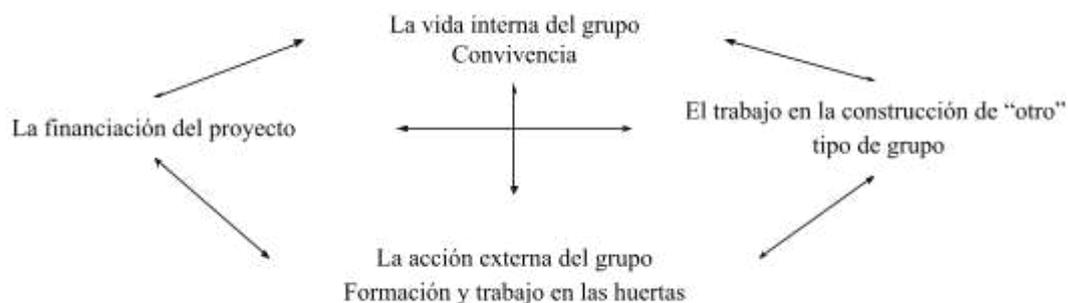


Figura 5. Elaboración propia

Así, la falta de financiación impacta en la convivencia, en la medida en que el trabajo del grupo se centra en la acción, y se deja de atender la vida interna del grupo. A su vez, el hecho de no llevar a cabo un trabajo de construcción de “otro” tipo de grupo y de deconstrucción de las lógicas coloniales y patriarcales, impacta no sólo en la convivencia sino también en la acción externa del grupo, que paralelamente repercute en la financiación del proyecto (al no tener una buena convivencia, no se realiza un buen trabajo en las huertas y consecuentemente no se consigue suficiente producto para vender, por lo que las ganancias son menores).

Las impulsoras del proyecto, hablando sobre la cuestión de la financiación y la gestión de las huertas, explicaban que una de las cuestiones que más afectó al proyecto fue la falta de implicación de los jóvenes en las tareas agrícolas. A continuación tratamos de comprender a qué se debe esa “falta de implicación” atendiendo a la acción y **participación externa** del grupo.

Identificamos tres cuestiones principales que afectan a la participación externa y que posiblemente expliquen esa “falta de implicación” mencionada por las impulsoras: 1) el desconocimiento del ámbito agrario, 2) la incompatibilidad entre el desarrollo personal y la acción externa del proyecto y, 3) las relaciones de poder del grupo.

- **Desconocimiento del ámbito agrario**

En primer lugar, consideramos que el desconocimiento del ámbito agrario, genera una relación de dependencia para con los impulsores, que son quienes realmente participan en la toma de decisiones respecto a la formación y las huertas, mientras los jóvenes migrantes llevan a cabo las tareas prescritas por ellos. Así lo explica uno de los jóvenes migrantes:

“Nosotros no podemos decidir qué hacer porque no sabemos mucho sobre agricultura, estamos aprendiendo. Además la agricultura no es algo que decidan ellos o nosotros, lo decide la naturaleza. La naturaleza es la que manda.”

En ese sentido, retomando las aportaciones del Colectivo CALA (2021), y atendiendo también a la “Escalera de la Participación”, podemos decir que no se da una participación real en la acción externa del grupo: “No es una participación completa si se reduce a una acción en cuyo diseño no se ha intervenido. No hay participación completa si sólo se decide sobre propuestas ya elaboradas y cerradas.” (p.15)

De modo que los jóvenes no se implican, no toman la iniciativa, porque necesitan de las indicaciones de las impulsoras.

- **Incompatibilidad entre la acción externa del grupo y el desarrollo individual**

En segundo lugar, la posible falta de compatibilidad entre la acción del grupo y el desarrollo individual de los jóvenes migrantes puede ser otro factor que conduzca a los jóvenes a una falta de implicación. Así lo explican los y las impulsoras:

“Creemos que la falta de implicación se debe en primer lugar a una falta de interés, ya que **no les gusta la agricultura**. La mayoría de los chicos son migrantes económicos que llegan a Europa con el sueño de ganar dinero, de hacerse ricos. El problema es que ellos identifican la agricultura como un trabajo de pobres y, por tanto, creen que trabajando en el ámbito agrario jamás podrán

salir de la pobreza. Quieren aspirar a más, aunque lo cierto es que, si bien la agricultura no te hace rico, te permite llevar a cabo una vida independiente, autogestionada y digna, sin estar en riesgo de que un jefe te maltrate.”

En este sentido, identificamos la necesidad de llevar a cabo con los jóvenes migrantes un trabajo de sensibilización que rompa con la dicotomía rural-urbana instaurada en la cultura capitalista y que recupere el orgullo por lo rural y ponga en valor la dignidad campesina.

Sin embargo, al preguntar a los jóvenes por esta cuestión explican: “somos muy jóvenes y no sabemos lo que vamos a necesitar en un futuro. La formación que recibimos está muy bien.” “Aprendemos mucho de agricultura aquí. Estamos cogiendo mucha experiencia y eso me gusta mucho.”

Por otro lado, otro posible factor de incompatibilidad que identificamos es la **falta de oferta de un empleo**. Como hemos visto, en los anteriores apartados conseguir un contrato laboral es la máxima prioridad para los jóvenes migrantes que participan en Lurre Hurre. Sin embargo el proyecto no puede, por el momento, ofrecer esta posibilidad. “Nosotros por ahora, con el dinero que se saca de las huertas ofrecemos una pequeña beca de 300 euros que acompaña a la formación agraria. Pero no podemos ofrecer un trabajo como tal. En la siguiente fase del proyecto, trabajaremos en esta dirección porque sabemos que es la máxima prioridad para los chicos, pero por el momento, ofrecemos sólo una pequeña ayuda económica a cambio del trabajo que llevan a cabo durante la formación.”

Respecto a esta cuestión los jóvenes migrantes explican: “nosotros necesitamos trabajar, para tener dinero y poder mandar dinero a nuestras familias. Pero lo que hacemos aquí no es trabajo, no ganamos mucho dinero.” Otro comenta, “si los jóvenes ven que en Lurre Hurre se puede conseguir un contrato van a venir, pero si no van a seguir buscando trabajo fuera.”

En este sentido, observamos que los jóvenes migrantes realmente no conocen la realidad del proyecto: no conocen el presupuesto de Lurre Hurre, los gastos del hogar y los gastos de las huertas, etc. En ese sentido, consideramos imprescindible ampliar la formación, que como veíamos en el apartado de contextualización, se centra exclusivamente en la actividad agraria, para que ésta incorpore cuestiones relacionadas con la economía del hogar (gastos de agua, luz, alquiler, etc.) y la administración y gestión de las labores agrícolas: las ventas, los beneficios, los gastos generados, etc, que permita a los jóvenes una mayor comprensión del proyecto y sus límites.

Volviendo a la cuestión de la compatibilidad entre el desarrollo individual y la acción colectiva, cabe recalcar la enorme importancia que tiene el hecho de que el proyecto consiga cubrir las necesidades más básicas de los jóvenes migrantes. Sobre esto, los jóvenes explican:

“Para los que no tienen una familia viviendo aquí encontrar una casa es muy difícil. Yo me quedaba en casa de mi hermano, pero él se iba a la mar y su mujer

le decía que yo no hacía nada. Cuando volvió de la mar me echó de casa y vine aquí. Si no, me hubiera quedado en la calle”.

Otro atiende:

“Yo estaba a punto de regularizar mis papeles pero por un error de mi abogado perdí todos los papeles, perdí mi trabajo y me quedé prácticamente en la calle. Así llegué aquí. La casa y la gente es lo mejor de Lurre Hurre”.

En cuanto a la familia nigeriana explica lo siguiente:

“Para nosotros contar con una casa donde poder cocinar nuestra propia comida a nuestros hijos es muy importante. En otros proyectos donde participamos anteriormente teníamos un horario de comida. Si nuestros niños tenían hambre, teníamos que esperar a comer. Ellos lloraban mucho. Además no podíamos cocinar nuestra comida y los niños no comían nada. Ahora tenemos nuestra casa, cocinamos nuestra comida y no tenemos un horario de entrada y de salida, ni tenemos que pedir permiso para salir. Somos más libres.”

- **Las relaciones de poder**

Por último, consideramos que las relaciones de poder que existen entre los jóvenes migrantes, sumado a la falta de un trabajo de provención del conflicto y a una falta de estructura (*laissez faire*), ha supuesto otro hándicap para llevar a cabo una partición más horizontal tanto externa como interna del grupo. Veamos.

El hecho de no llevar a cabo un trabajo de “provencción” del conflicto implica varios déficits en el desarrollo del grupo. En primer lugar, la falta de confianza y de aprecio supone una ausencia del sentido de comunidad, de cohesión, y por tanto, también una tendencia individualista del grupo, lo cual perjudica a la comunicación, que, como comentamos, es de por sí complicada teniendo en cuenta la enorme diversidad del grupo (ya sea cultural, lingüística, o de edad).

Asimismo, al no llevar a cabo un trabajo en la escucha y en reconocimiento de “otras” culturas, de esos saberes, pensares y sentires “otros”, no se da un escenario de deconstrucción de la colonialidad y el machismo interiorizado (atenderemos a esta última cuestión en el siguiente apartado centrado en la realidad de la mujer en Lurre Hurre), de modo que llevar a cabo una participación igualitaria y equitativa se hace difícil.

Por otro lado, la ausencia de una estructura en la participación externa, propicia un escenario de lucha por el liderazgo por parte de los jóvenes. Así lo explica una de las impulsoras:

“Al principio intentamos que ellos se encargaran de una forma autogestionada de la organización de las huertas. Pero enseguida nos dimos cuenta de que se daba entre ellos una lucha por el liderazgo.”

Así, las y los impulsores decidieron empezar a gestionar las huertas: “Les organizábamos todo lo que tenían que hacer cada día, pero cuando llegábamos a las huertas el trabajo estaba sin hacer y nadie se hacía responsable. Por eso, cuando nos ofrecieron una ayuda económica, decidimos contratar a una persona encargada de la gestión y formación que acompañará a los jóvenes.” explica una de las impulsoras.

Esta fue una decisión tomada de manera unilateral, es decir, sin contar con la participación de los jóvenes migrantes, sin embargo, ambas partes se muestran encantados con esta nueva incorporación<sup>31</sup>:

“Cuando llegué a Lurre Hurre, no me gustaba mucho porque trabajaba a las mañanas, íbamos a trabajar a las 9 volvíamos a casa, luego a la 1 volvíamos a la huerta, hacíamos tonterías y volvíamos a casa a las 5, trabajábamos los sábados... Era un lío.” comenta uno de los jóvenes entrevistados.

Otro de ellos explica:

“Antes era más difícil, porque cada uno tenía una idea, yo tenía una idea, y otros tenían otra y era más lío. Preferimos tener a alguien que se encargue de la organización. Por ejemplo, puedes decir que este proyecto es un equipo, el entrenador es B. (la persona encargada de la gestión y la formación) y los jugadores somos nosotros”.

“Eso es”, explica otro, “un barco no puede tener cuatro capitanes, si no, no llega a ningún puerto. Sólo puede tener un capitán. La vida es así .”

En la misma línea otro de los jóvenes explica que:

“Lo mejor del proyecto es B.. Es la cabeza del proyecto. Tiene mucha experiencia, pertenece al Sindicato de Agricultores de Bizkaia, y desde que ha llegado ha abierto muchas puertas al proyecto. Yo creo que con B. el proyecto va a seguir mejorando, es la persona más importante de Lurre Hurre.”

En cuanto a las y los impulsores, comentan lo siguiente:

---

<sup>31</sup> Cabe retomar una cuestión que se aborda en el apartado del marco teórico y es que, efectivamente, no todos los grupos están capacitados para llevar a cabo tomas de decisiones compartidas. Este es el caso de Lurre Hurre, donde son las personas autóctonas que conocen el entorno y tienen las herramientas necesarias, quienes toman las decisiones.

“Sin su incorporación el futuro de este proyecto hubiera sido muy complicado. Hemos tenido mucha suerte porque además de su experiencia en el ámbito agrario, es una persona muy comprometida con el proyecto y con mucha sensibilidad.”

Es evidente que esta nueva incorporación, ha sido un acierto para todo el grupo. Por un lado, explican, se han agilizado las labores de las huertas, cuestión indispensable para la financiación del proyecto, y por otro, con la incorporación de una figura de autoridad que acompaña a los jóvenes diariamente en sus labores de las huertas, se han atajado esas luchas por el liderazgo que comentábamos.

Sin embargo, a pesar de ser una decisión totalmente acertada que encaja con las necesidades del proyecto, consideramos que se trata de una solución parcial. Esta nueva incorporación está centrada en la acción del grupo, y por tanto, a pesar de poder trabajar de forma paralela en el clima del grupo durante las horas de formación, no se aborda de manera específica el trabajo de la vida interna del grupo. Así, por ejemplo, con la incorporación de B. se interrumpen las relaciones de poder del grupo, pero no se diluyen. La lucha por el liderazgo desaparece temporalmente en presencia de esta nueva figura de autoridad, pero no en el resto de la convivencia, donde surgen la mayoría de los conflictos. En ese sentido, consideramos fundamental que se trabaje de manera específica en la construcción de “otro” tipo de grupo que ayude a mantener la salud del grupo, tanto en su vida interna del grupo, como en su acción externa.

## **7.6. La participación de las mujeres en el proyecto**

Antes de concluir con nuestro análisis, es imprescindible atender a la cuestión del género en el proyecto Lurre Hurre.

En estos momentos, sólo hay una sola mujer formando parte del proyecto y en efecto, es la única persona que no participa en la formación y en las labores agrarias ofrecidas por el proyecto y por tanto, también la única en no recibir una ayuda económica que se ofrece a cambio de trabajar en las huertas. Esta mujer tampoco atiende a la EPA (Educación para Adultos) al contrario que el resto de sus compañeros, que toman clases de español diariamente.

Esto, efectivamente, se debe a los roles de género y a la división sexual del trabajo abordadas en nuestro marco teórico que circunscriben a la mujer a las labores del hogar y el cuidado de su familia. Si bien no es nuestro objetivo analizar este caso en concreto, sí consideramos que ejemplifica de manera clara la ausencia de una visión feminista del proyecto que ofrezca alternativas a las mujeres que participan o vayan a participar en el proyecto en un futuro.

Y es que, al preguntar a las y los impulsores por esta cuestión sostienen que “Ella no tiene interés en participar. Sólo quiere cuidar de sus hijos. Tiene un enorme arraigo hacia ellos. Nosotros le ofrecimos algún trabajo que pudiera compatibilizar con la crianza de sus hijos para poder compensarla económicamente, un trabajo de limpieza de la casa o de preparación de las cestas de productos, pero no estuvo dispuesta.”

En esta afirmación observamos, por un lado, que las impulsoras quieren respetar las decisiones de la familia y no quieren interferir en estas decisiones, especialmente teniendo en cuenta que la mujer cuida de dos niños de 1 y 2 años que aún no están en edad escolar y necesitan de la atención y cuidados constante de un adulto.

Sin embargo, esta neutralidad de los y las impulsoras ante una situación de desigualdad de género, pone en riesgo la autonomía de la mujer, que al no llevar a cabo una formación que le permita seguir desarrollándose, la coloca en una situación de subordinación y dependencia para con su pareja.

Además, al no trabajar en la deconstrucción de los roles de género y en la universalización de la ética del cuidado, la división sexual del trabajo continúa siendo naturalizada, recayendo la responsabilidad del cuidado y las tareas del hogar únicamente en la mujer.

En la misma línea, ante la falta de unas políticas públicas que aseguren a el derecho de las personas a recibir cuidados, como por ejemplo una escuela pública para niños y niñas de 0 a 3 años, Lurre Hurre carece de alternativas que permitan la conciliación de los cuidados y la participación de la mujer en el proyecto. No sólo eso sino que, las alternativas ofrecidas (por ejemplo, que la mujer se encargue de la limpieza del hogar) no rompe con la lógica productivista del capitalismo y además perpetúa la división sexual del trabajo y la naturalización de los roles sexistas.

En ese sentido, para crear ese “otro” tipo de grupo en Lurre Hurre, es fundamental que se atiendan a estas cuestiones sin las cuales es imposible construir relaciones de género igualitarias. Es crucial por tanto, pensar en alternativas que posibiliten un escenario de corresponsabilidad, que ofrezca a las mujeres las mismas oportunidades que a los hombres, especialmente teniendo en cuenta que, al tratarse de familias en situación administrativa irregular, no tienen acceso a ningún tipo de apoyo por parte de las instituciones.

## 8. APRENDIZAJES

A modo de conclusión, en el siguiente apartado recogemos algunos de los aprendizajes más destacables de nuestra investigación.

A lo largo de estas páginas, hemos comprendido que las lógicas coloniales y patriarcales continúan constituyendo las bases del actual sistema capitalista heteropatriarcal y hemos observado, que estas lógicas hegemónicas continúan operando en tres diferentes niveles:



Figura 6. Elaboración propia.

En este trabajo nos hemos querido centrar en el nivel comunitario, para atender a las relaciones de poder que se dan dentro del grupo conformado por los y las integrantes del proyecto Lurre Hurre, con el objetivo de trabajar en la construcción de “otro” tipo de grupo que rompa, en la medida de lo posible, con las lógicas coloniales y patriarcales.

Sin embargo, a pesar de haber centrado nuestro trabajo en el nivel comunitario, es imprescindible destacar también la importancia de atender al marco institucional y económico, pues es de éste desde donde proceden las relaciones de poder que se instauran en la sociedad y en las subjetividades y que, por tanto, determinan en este caso el propio sentido del proyecto Lurre Hurre. En primer lugar, es el propio modelo económico capitalista quien expulsa a los y las migrantes de sus países que emigran a países del Norte global en busca de una vida digna. No obstante, una vez cruzan fronteras físicas, se vuelven a topar con nuevas fronteras administrativas, como la Ley de Extranjería, que coloca a las personas migrantes en un “limbo” legal y en una situación de extrema vulnerabilidad.

Así las cosas, el proyecto comunitario Lurre Hurre, surge por parte de personas autóctonas para ayudar “a” personas racializadas del Sur Global. Esto, como hemos observado en nuestro análisis, implica que el proyecto se construye atravesado por unas relaciones asimétricas que impiden una participación horizontal tanto en la vida interna como en la acción externa del grupo.

En ese sentido, hemos observado la necesidad de trabajar no sólo en la acción del grupo que, como veíamos, es donde se ha centrado hasta hoy todo el esfuerzo de las y los impulsores del

proyecto, sino también en la vida interna del grupo. Esto toma una mayor relevancia cuando se trata de un grupo no-voluntario y multicultural que convive en un mismo hogar. Así pues, cabe retomar de nuevo las aportaciones del Colectivo CALA (2021) que nos hablan de la importancia de cambiar la concepción del tiempo útil “de qué es y qué no es perder el tiempo, de cómo la impaciencia conduce a atajos que solo suponen un retroceso y pérdidas de tiempo” (p.22). En ese sentido, si bien durante el primer año del proyecto, atender a la acción del grupo, a las huertas, era imprescindible para sacar adelante el proyecto, consideramos que en las siguientes fases es fundamental abordar la vida interna del grupo y trabajar tanto en el clima, la comunicación y la participación del conjunto de grupo.

Por otro lado, cabe señalar la importancia de llevar a cabo un trabajo de provención atravesado por la mirada decolonial y feminista, que incida en los estereotipos y prejuicios racistas y sexistas que hoy constituyen la principal fuente de desigualdad en el grupo. Para ello, observamos en primer lugar la necesidad de aprender a escuchar, de entender la escucha como un acto político, como un acto de reconocimiento del valor de las voces, saberes y experiencias “otras”, no sólo entre impulsores y migrantes, sino también entre los jóvenes migrantes. En la misma línea, consideramos fundamental atender especialmente a la voz de las mujeres migrantes que, como hemos observado, queda sistemáticamente invisibilizada, también en este proyecto. Así pues, generar espacios para la comunicación, para el diálogo horizontal, es vital si queremos construir un grupo de “otro” tipo que se aleje de las lógicas de poder.

Siguiendo esta línea, hemos comprendido que para que se de un diálogo verdadero, la participación de todos y todas las integrantes del grupo es crucial. Es cierto que, dado el carácter asimétrico y transitorio del proyecto, la participación plenamente horizontal no es posible en este grupo. Sin embargo, esto no debe ser un impedimento para seguir trabajando hacia un horizonte de mayor participación. Como hemos observado, esto no significa como atiende Hooks (2021 [1994]), que haya que desprenderse del poder que ostentan los y las impulsoras del proyecto, sino que es más bien una cuestión de transformar ese poder para acercar al proyecto hacia horizontes decoloniales y feministas que posibiliten una participación más igualitaria.

Por último, es imprescindible recalcar la necesidad de integrar la mirada feminista en el proyecto. Como hemos visto, la colonialidad del género, en intersección con la jerarquía racial y de clase, sigue constituyendo la piedra angular del sistema capitalista actual que se cimienta sobre el trabajo no monetizado e invisibilizado de cuidados llevado a cabo por las mujeres. Así pues, en el actual modelo capitalista que sólo razona en términos económicos, no existen unas políticas públicas que garanticen al conjunto de la sociedad “el derecho a recibir cuidados y facilitar su acceso en condiciones de igualdad” (Perez Orozco, 2020). Es por ello que surge la necesidad de incorporar en el proyecto una imaginación feminista, que establezca nuevas alternativas que posibiliten la igualdad de género entre los y las integrantes de Lurre Hurre, es decir, alternativas que rompan con las lógicas productivistas y basadas en estereotipos sexistas que limitan a la mujer al ámbito reproductivo y que apuesten por la *universalización la ética de los cuidados* al conjunto del grupo, para que las mujeres puedan

participar no sólo en la convivencia sino también en la formación, que les permita continuar desarrollando su autonomía.

En el plazo de un año Lurre Hurre ha conseguido sacar adelante un proyecto por el que nadie en un principio apostaba. Como atiende uno de los impulsores, “El camino recorrido no ha sido fácil, pero ha merecido la pena. Hemos aprendido muchísimo, ¡Cuánto hemos aprendido! Comenzamos el proyecto sin tener demasiada idea de lo que estábamos haciendo y hemos ido avanzando cometiendo errores, aprendiendo de ellos, y reajustando el proyecto para seguir adelante. Y en esas seguiremos.”

## 9. BIBLIOGRAFÍA

ARANA, Xabier (2019): “Conociendo iniciativas y compartiendo diagnósticos colectivamente.

Estudio de caso: Urdaibai (País Vasco)”. Disponible en:

<https://territoriolab.org/wpcontent/uploads/2020/04/EC-Urdaibai-digital-ES.pdf>

BANGO, Julio(1999): “Participación juvenil e institucionalidad pública de juventud: al rescate de la diversidad” *Última Década*, 10. Centro de Estudios Sociales. Valparaíso, Chile

Colectivo CALA (2009): *Interculturalidad y conflicto. Herramientas de Educación Intercultural*. Tecnigraf, Badajoz.

Colectivo CALA (2021): “La autoconstrucción de “otro” tipo de grupos”. Hegoa.

Colectivo CALA (11 de octubre de 2021): Radio Pa´Arriba. Girando nuestra perspectiva.

Pedagogía Crítica. Recuperado de:

[https://www.ivoox.com/radio-pa-arriba-girando-nuestra-perspectiva-pedagogia-critica-audios-mp3\\_rf\\_76625415\\_1.html](https://www.ivoox.com/radio-pa-arriba-girando-nuestra-perspectiva-pedagogia-critica-audios-mp3_rf_76625415_1.html) y, <https://colectivocala.org/14019-2>

CORREAL, Ximena & MAIQUES, Mar (2015): “Entre parches y recorridos: herramientas de educación para la paz con justicia de género”. *Corporación Humanas y Corporación Otra Escuela*. Bogotá.

CURIEL, Ochy (2017): *Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos*. Intervenciones en estudios culturales. Universidad Nacional de Colombia Proyectos Temáticos Biblioteca Digital Feminista Ofelia Uribe de Acosta BDF, 4, 41-61.

DÍAZ, Christian (julio-diciembre 2010): “Hacia una pedagogía en clave decolonial: entre aperturas, búsquedas y posibilidades”. *Tabula Rasa. Bogotá - Colombia*, 13, 217-233.

FREIRE, Paulo (2012): *Pedagogía del Oprimido*. Madrid: Siglo XXI España.

FEDERICI, Silvia (2010): *Calibán y la Bruja. Mujeres, Cuerpo y Acumulación Originaria. Traficante de Sueños*.

GROSGOUEL, Ramón (2006): “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, *Tábula rasa Bogotá - Colombia*, 4, 17-48.

GROSGOUEL, Ramón & MIGNOLO, Walter (julio-diciembre, 2008): “Intervenciones decoloniales: una breve introducción”. *Tabula Rasa*, 9, 29-37.

HOOKS, Bell. (2021 [1994]): *Enseñar a Transgredir. La educación como práctica de la libertad*. Capitán Swing. Madrid.

LORDE, Audre (1984): “The master’s tools will never dismantle the master’s house” en *Sister outsider*. Trumansburg, N.Y., The Crossing Press.

LUGONES, María (julio-diciembre 2008): “Colonialidad y Género”. Tabula Rasa. Bogotá-Colombia. 9, 73-101.

MALDONADO-TORRES, Nelson (2007): “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto” en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 127-167.

Mancomunidad de Servicios Sociales de Busturialdea (2008): II Plan de Inmigración. Lanpoki.

MARCHIONI, Marco (2004): *La acción social en y con la comunidad*. Ed Libros Certeza. Zaragoza.

MENDIA, Irantzu (2014): *La división sexual del trabajo para la paz: Género y rehabilitación posbélica en el Salvador y Bosnia-Herzegovina*. Tecnos.

MERCADER, Jesús (2003): “El derecho del trabajo y los inmigrantes extracomunitarios”. AFDUAM, 7, 185-219.

MIGNOLO, Walter (2005): *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa Editorial.

NOGUERA, Jose Antonio (1998): La transformación del concepto de trabajo en la teoría social. La aportación de las tradiciones marxistas. Tesis doctoral. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.

Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=73970>

PRIETO, Sergio (2015): La colonialidad en la migración indocumentada contemporánea: una propuesta cartográfica. en *Actas del VIII Congreso sobre Migraciones Internacionales* en España: Granada, 410.

Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=699926>

PULEO, Alicia H (2021): *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Feminismos. Ediciones Cátedra. Madrid.

QUIJANO, Aníbal (2000): *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. Lima.

QUIJANO, Aníbal (2007): “Colonialidad del poder y clasificación social”. en CASTRO Gómez, Santiago y GROSDOGUEL, Ramón. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 93–126.

QUIJANO, Aníbal (2014): “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires, CLACSO, 201-246.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010): *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, Editorial piedra rota, La Paz, 236.

RODRÍGUEZ JARES, Xesús (2001): Educar para la paz y la convivencia: tarea de todas y todos. *Educación para una cultura de paz y convivencia: actas. Palma de Mallorca, 2001*; p. 72-86.

RODRÍGUEZ JARES, Xesús (2002): Aprender a convivir. *Revista interuniversitaria de formación del profesorado*, n.44, Agosto 2002; p. 79-92.

SAILLARD, Dominique (2010): “¡Siempre desobedientes! Educar para la paz desde el feminismo”. en *AAVV, Género en la Educación para el Desarrollo. Abriendo la mirada a la interculturalidad, los pueblos indígenas, la soberanía alimentaria y la educación para la paz*, ACSUR e Instituto Hegoa (UPV/EHU), Madrid y Bilbao, 93-136.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2006): *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO

SANTOS, Boaventura de Sousa (2013): *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Santiago de Chile: Lom.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2011): *Introducción a las Epistemologías del Sur*: Portugal. Disponible en: [http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/INTRODUCCION\\_BSS.pdf](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/INTRODUCCION_BSS.pdf)

SANTOS, Boaventura De Sousa. (2019). *El fin del imperio cognitivo*. Trotta, Madrid.

SANTOS, Boaventura De Sousa (2020): “Para alimentar la llama de la esperanza” en *Encrucijadas de la América Latina*. Revista Casa de las Américas, 298.

WALSH, Catherine (2007): “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”. *Nómadas*. 26, 102-113.

WALSH, Catherine (2008): “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político- epistémicas de refundar el Estado”. *Tabula Rasa*, 9, 131-152. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/396/39600909.pdf>

WALSH, Catherine (2013): *Serie pensamiento decolonial. Pedagogías Decoloniales prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Tomo I.

ZABALA, Ederra, ZABALA, Berezi & MALAXETXEBARRIA, Elia (2021): “Territorios en conflicto: Busturialdea-Urdaibai. Procesos de profundización democrática mediante la participación colectiva de todas las voces: El caso de “Gereizpetatik 11 Izpi. Sumando voces silenciadas a las narrativas de vida” ”, *Revista Ex-céntrica*, 2, 66-78.

ZAS! Red Vasca Antirumores (2020) ¿Chismes migratorios?- Gernika-Lumo.

Recuperado de:

<https://zas.eus/wp-content/uploads/2020/10/Tintacora-ZAS-Formacion-Asesoramiento-Gernika-Lumo.pdf>