
En tránsito: voces, acciones y reacciones

CIDOB
BARCELONA
CENTRE FOR
INTERNATIONAL
AFFAIRS

COLECCIÓN MONOGRAFÍAS

© 2015 CIDOB

© 2015 de cada trabajo: Francesco Bellinzis, Margarita Camacho Zambrano, Rafael Franco Coelho, Vanessa Gaibar Constansó, Abaghan Ghahraman, Adriana Ibiti, Marc Jiménez Marzo, Katjuscia Mattu, Diego Fernando Martínez Vallejo, Claudio Milano, Oscar Ramos Mancilla, Núria Reguero, Laura Rojas Francisco

Coordinación: Isabel Verdet y Yolanda Onghena

CIDOB edicions
Elisabets, 12
08001 Barcelona
Tel.: 933 026 495
www.cidob.org
cidob@cidob.org

D.L.: B-16216-2015

Barcelona, junio 2015

SUMARIO

INTRODUCCIÓN: DE LA INTERCULTURALIDAD IMPOSIBLE A TRÁNSITOS INTERCULTURALES	5
--	---

Isabel Verdet Peris

DINÁMICAS DE DOMINACIÓN	9
-------------------------	---

«Mamá, ¿por qué somos indígenas?» La construcción de la identidad como forma de colonialidad epistémica y biopolítica	11
--	----

Marc Jiménez Marzo

Colonialismo interno y dualismo Norte-Sur en Italia	29
---	----

Katjuscia Mattu

¿Democracia procedimental o democracia burguesa? Élités, clientelismo y desigualdad	43
--	----

Diego Fernando Martínez Vallejo

La crítica <i>queer</i> en la representación mediática de la homosexualidad	61
---	----

Adriana Ibiti

ESTRATEGIAS DE ADAPTACIÓN Y RESISTENCIA	81
---	----

Cuerpos en tránsito. Trans-vestis latinoamericanas en Barcelona: «Europa me ha dado todo y me ha quitado todo»	83
---	----

Margarita Camacho Zambrano

Rescribir la gramática de la alteridad a través de la voz literaria de Fatema Mernissi	99
---	----

Francesco Bellinzis

Cruzando fronteras: parejas palestino-judías en Haifa (Israel)	113
--	-----

Vanessa Gaibar Constansó

Dar vueltas al presente: juventud indígena y sus entramados en la era digital	129
--	-----

Oscar Ramos Mancilla

(RE)ACCIONES COLECTIVAS	141
-------------------------	-----

Medios indígenas: indigeneidad, identidad y movimiento indígena	143
---	-----

Rafael Franco Coelho

¿Qué se dice en Twitter sobre la autogestión? Un análisis de los mensajes en español	159
---	-----

Laura Rojas Francisco, Núria Reguero y Abaghan Ghahraman

La movilización de lo étnico en las prácticas turísticas del Delta del Parnaíba (Brasil)	177
---	-----

Claudio Milano

INTRODUCCIÓN: DE LA INTERCULTURALIDAD IMPOSIBLE A TRÁNSITOS INTERCULTURALES

Isabel Verdet Peris

Asistente de investigación, CIDOB

isabel.verdet@gmail.com

Esta publicación es el resultado de un proceso largo y no siempre sencillo de intercambio de ideas, inquietudes y experiencias de un grupo de jóvenes investigadores e investigadoras predoctorales de disciplinas tan diferentes como la comunicación social, la economía, la antropología, la sociología o la ciencia política, con temáticas de investigación igualmente diversas. Esta frase, que recoge la información y justificación básicas de la recopilación de textos que componen esta monografía, queda lejos de mostrar la esencia del recorrido que nos ha llevado hasta aquí. Empecemos pues por explicar este proceso. Podríamos comenzar por sintetizar el contenido, pero ello no tendría sentido, ya que esta publicación es lo que es por el proceso que se ha seguido para su elaboración y por las personas que ha involucrado. Con otros participantes, otras formas y otros ritmos, los temas, las conversaciones y el resultado habrían sido radicalmente distintos; esto, que puede parecer una obviedad, es particularmente relevante en este caso, para entender por qué concebimos esta monografía como un todo a pesar de su diversidad disciplinaria, temática y metodológica.

En noviembre de 2013, unos 15 estudiantes de doctorado acudieron a la convocatoria lanzada desde CIDOB para una nueva edición del Foro de Jóvenes Investigadores e Investigadoras en Dinámicas Culturales (FJIDI); iniciativa que, nacida en 2004, se ha ido renovando y transformando cada año con nuevos integrantes. En esa reunión, nos sentamos y nos escuchamos compartir una serie de temas de investigación más o menos inconexos. Poco sabíamos, en ese punto, más allá de que las personas que allí estábamos nos habíamos sentido de algún modo interpeladas por aquello que la convocatoria llamaba «dinámicas interculturales». ¿Cómo haríamos para trabajar conjuntamente? ¿En qué podría resultar este trabajo? ¿Qué pueden tener en común, por poner un ejemplo, la sociología de la literatura sobre la novela de Fatema Mernissi y los usos y apropiaciones de los medios de comunicación por parte de pueblos indígenas en Brasil? Estas y otras preguntas no dejaron de estar presentes y, a pesar de ellas, ahí estábamos. El desafío era grande, pero en ningún caso desalentador, porque de alguna manera sabíamos que había un sustrato común; el reto era encontrarlo.

Las reuniones se sucedieron durante meses, y estas se alargaban hasta ocupar mañanas o tardes enteras. Las temáticas de las investigaciones doctorales de los y las participantes fueron el punto de partida desde el cual empezamos a construir. En un principio se conformaron tres grupos para trabajar tres temas diferentes, pero finalmente los tres grupos se refundieron en uno solo. Probablemente este paso intermedio fue también necesario para darnos cuenta de que los intereses individuales estaban más próximos de lo que en un principio podía parecer. Mientras tanto, algunas personas dejaron el grupo por razones diversas, y el «boca a boca» atrajo a nuevas incorporaciones. Todos estos cambios dan cuenta del carácter flexible del grupo, que se iba formando y reconfigurando durante el proceso. En algún momento, sería difícil precisar cuándo exactamente, algo hizo «clic». De pronto, ya no parecía necesario recorrer una y otra vez los caminos que tanto nos había costado trazar, esto es, aquellos que conectan unos temas con otros por encima de las disciplinas y atraviesan las robustas paredes de los departamentos de universidad: hablábamos el mismo lenguaje y los intereses compartidos eran cada vez más evidentes.

Pero ¿cuáles eran esas conexiones? Pese a su diversidad, todos los artículos que componen esta monografía tienen un eje común: describen experiencias o realidades que podríamos definir como «en tránsito». Las personas que dan cuerpo a estas realidades se topan y conviven con sistemas de poder –formas de dominación, categorizaciones de género, edad, religión o etnia– a través de los cuales transitan buscando, de forma más o menos consciente, espacios en los que tenga cabida su propia existencia, accionando mecanismos que posibiliten sus identidades y pertenencias, que en el contexto actual no pueden ser sino múltiples. Desde este punto de vista, la experiencia de las parejas palestino-judías cruzando la frontera identitaria en la ciudad de Haifa no es tan distante de la de las personas que apuestan por la autogestión frente a las formas de organización económica hegemónicas. Dicho de otro modo, el proceso de trabajo conjunto nos llevó, por un lado, a asumir que la interculturalidad –entendida como un hipotético diálogo entre diferentes epistemologías en un plano de igualdad– se ve coartada por las múltiples relaciones de dominación y explotación que caracterizan el sistema capitalista, patriarcal y colonial en que vivimos y que, por este motivo, es imposible (este era precisamente nuestro punto de partida: la interculturalidad imposible); pero, por otro lado, también nos llevó a considerar que experiencias como las apuntadas hacen un momento enfrentan las dinámicas hegemónicas y ofrecen, a su vez, momentos concretos de interculturalidad.

Desde esta perspectiva –que concibe múltiples expresiones de las dinámicas de dominación y múltiples formas de transitar los espacios delimitados por estas dinámicas–, los artículos recogidos en esta publicación se organizan en tres bloques en base a su objetivo principal: 1) *dinámicas de dominación*, que incluye los textos que buscan evidenciar cómo funcionan hoy estas dinámicas, desde disciplinas diversas y en ámbitos y contextos geográficos variados; 2) *estrategias de adaptación y resistencia*, correspondiente a los trabajos que muestran casos concretos de personas o grupos que necesariamente habitan las múltiples fronteras creadas por estas formas de dominación y en ellas construyen su propio existir, y 3) *(re)acciones colectivas*, bloque que agrupa los artículos que describen prácticas que van un paso más allá, porque implican una estrategia de respuesta colectiva y, podría decirse, más consciente

ante las formas de poder hegemónicas. Se trata, por consiguiente, de una búsqueda a partir de diferentes ausencias: lo que hay que evidenciar (las formas de dominación y sus mecanismos); lo que hay por reconocer (adaptaciones y resistencias, la vida en las fronteras creadas por las dinámicas hegemónicas y la construcción autónoma de la identidad propia), y lo que se puede compartir (la construcción de otro tipo de relaciones, las prácticas subalternas o contrahegemónicas).

Cabe mencionar en este punto que en algún momento a lo largo del proceso de trabajo pudimos haber caído en una organización simplista de los textos, que los agrupara temáticamente, tratando de identificar quizás las diferentes formas que toman las relaciones de dominio y explotación: de género, etnia, religión, etc. Sin embargo, el debate en torno a esta cuestión nos hizo ver de nuevo los entrecruces entre las diferentes formas de dominación, que no son aisladas, así como la interseccionalidad entre las diferentes variables socioculturales, de la que no se pueden desprender las experiencias identitarias. Agrupar los textos según este criterio habría supuesto, por tanto, caer en las mismas categorizaciones que buscábamos evidenciar; del mismo modo, leer los textos bajo esta mirada sería desprover de coherencia al conjunto. Así, los bloques finalmente propuestos no son departamentos estancos, ya que algunos de los textos incluyen la descripción de una dinámica de dominación, al tiempo que relatan experiencias de adaptación y resistencia o estrategias colectivas. Ninguna clasificación de los textos en una estructura cerrada habría sido completamente satisfactoria, por los mismos entrecruces e interseccionalidad mencionados, tanto de las formas de dominación como de las experiencias identitarias. La estructura aquí propuesta, en cambio, sugiere una de las múltiples lecturas posibles, que es además la que mejor recoge el sentir del grupo al final de un largo recorrido de trabajo en común.

Por otro lado, en el grupo también se discutieron otras cuestiones relacionadas con la publicación, como el uso de un lenguaje no sexista. Esta cuestión, más práctica si se quiere, es altamente política, y existía en el grupo un consenso acerca de la importancia de utilizar un lenguaje inclusivo; de hecho, la cuestión de género y las formas de dominación a él asociadas son centrales en algunos de los artículos, y transversales en prácticamente todos ellos. No obstante, a la hora de materializar este convencimiento en unas u otras fórmulas lingüísticas (uso de sustantivos genéricos, desdoblamiento, etc.), los autores y las autoras mostraron diferentes preferencias en sus textos; ello se ha respetado en el proceso de edición, por considerar que la posición de cada autor o autora sobre este tema debe primar sobre el criterio de uniformidad del conjunto de la obra colectiva.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, en el primer bloque propuesto –dedicado a describir diferentes dinámicas de dominación–, el texto de Marc Jiménez Marzo aborda la construcción de la identidad indígena como forma de dominación epistémica. Katjuscia Mattu, por su parte, explica el funcionamiento del colonialismo interno y el dualismo Norte-Sur en Italia. El artículo de Diego Fernando Martínez Vallejo se centra en otro aspecto de la dominación en el contexto de Colombia: las relaciones clientelares entre élites y masas que inciden en la distribución de la riqueza y la desigualdad. Para terminar este apartado, el texto de Adriana Ibiti reflexiona, a partir de la teoría *queer*, sobre cómo operan las relaciones entre poder y sexualidad en el ámbito de la representación audiovisual.

En el segundo bloque –Estrategias de adaptación y resistencia– Margarita Camacho Zambrano relata las experiencias cotidianas y las percepciones del tránsito subjetivo corporal y geoespacial de un grupo de trans-vestis latinoamericanas en Barcelona. Otra forma de resistencia la encontramos en la literatura de la escritora Fatema Mernissi, quien, como muestra Francesco Bellinzis en su trabajo, deconstruye las meta-narrativas dominantes a través de la combinación de la forma oral y la novela, así como de la ruptura del monolingüismo y la apertura al idioma extranjero. Vanessa Gaibar Constansó, por su parte, nos acerca a las experiencias cotidianas de parejas palestino-judías residentes en Haifa (Estado de Israel) y a las percepciones y reacciones sociales que estas provocan; estas relaciones se inscriben en un contexto histórico colonial, en un marco más amplio de segregación social y geográfica de la población palestina israelí y en la construcción de discursos identitarios y relaciones de género. El último artículo de este bloque, de Oscar Ramos Mancilla, nos remite al transitar de jóvenes indígenas de México, entre las formas de organización indígenas –a las que la generación adulta espera que den continuidad– y los valores predominantemente occidentales de los contenidos a los que acceden al hacer uso de servicios ligados a Internet.

El tercer y último bloque –(Re)acciones colectivas ante diversas formas de dominación– recoge diversas experiencias en la línea del título que lo encabeza. El artículo de Rafael Franco Coelho analiza los usos y apropiaciones que los pueblos indígenas de Brasil están haciendo de los medios de comunicación, poniendo el foco en el papel de estos medios en el proceso social de creación y expansión de un movimiento indígena internacional y global. El siguiente texto, escrito por Laura Rojas Francisco, Núria Reguero y Abaghan Ghahraman, muestra las opiniones y prácticas alrededor de otra forma de (re)acción colectiva: la autogestión; para ello, analiza los mensajes de Twitter que aparecen vinculados al *hashtag* #autogestión, extraídos a partir de la minería de datos. Por último, el artículo de Claudio Milano muestra, a través del caso de la sociedad isleña del Delta del Parnaíba (Brasil), cómo se moviliza el turismo étnico –fundamentado en la frontera étnica entre turistas y anfitriones– en un contexto de promoción turística impulsada por el Gobierno federal y el sector turístico/inmobiliario.

Hasta aquí nuestra propuesta. Como se ha mencionado previamente, el sumario final es resultado de largas horas de conversación y ofrece, en la opinión del grupo, los puntos de conexión más visibles entre los diferentes trabajos, pero no es en absoluto el único posible. En este sentido, invitamos al lector o lectora a que haga su propia lectura de los textos, en el orden propuesto o estableciendo otras conexiones; en definitiva, la intención de esta monografía es ser/hacer un diálogo sin punto final

Además de las autoras y autores de los artículos, en el proceso de trabajo que ha dado lugar a esta publicación han participado también Yolanda Onghena, responsable del programa de Dinámicas Interculturales de CIDOB, y otras personas como Larissa Tristán, doctoranda en Comunicación Social de la Universitat Pompeu Fabra (UPF), que participó activamente en los debates del grupo.

DINÁMICAS DE DOMINACIÓN

- «MAMÁ, ¿POR QUÉ SOMOS INDÍGENAS?»
LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD COMO FORMA
DE COLONIALIDAD EPISTÉMICA Y BIOPOLÍTICA

Marc Jiménez Marzo

- COLONIALISMO INTERNO Y DUALISMO NORTE-SUR
EN ITALIA

Katjuscia Mattu

- ¿DEMOCRACIA PROCEDIMENTAL O DEMOCRACIA
BURGUESA? ÉLITES, CLIENTELISMO Y DESIGUALDAD

Diego Fernando Martínez Vallejo

- LA CRÍTICA *QUEER* EN LA REPRESENTACIÓN
MEDIÁTICA DE LA HOMOSEXUALIDAD

Adriana Ibiti

«MAMÁ, ¿POR QUÉ SOMOS INDÍGENAS?» LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD COMO FORMA DE COLONIALIDAD EPISTÉMICA Y BIOPOLÍTICA

Marc Jiménez Marzo

*Estudiante de doctorado en Antropología Social,
Universitat de Barcelona (UB)*

marcjmarzo@yahoo.es

En la ciudad de Medellín viven unos 2.500 indígenas registrados en el Cabildo Indígena Chibcariwak, que se creó en 1979. Las personas entrevistadas durante mi trabajo de campo, pertenecientes a varias etnias, me explicaron que habían llegado a Medellín por diferentes motivos: porque habían sido llevados por los curas y las monjas a escuelas religiosas desde sus resguardos, los chicos con la idea de que se hicieran sacerdotes, las chicas para que acabaran sirviendo en casas de familias acomodadas; porque venían a trabajar a la ciudad debido a la pocas posibilidades que había en sus lugares de origen, como el caso de los quechuas, los ingas y los kamentsá, que llevan dedicándose a vender ropa y artesanías en el centro de Medellín desde hace unos 50 años; porque huían de la violencia provocada por el conflicto armado que hay en Colombia desde mediados del siglo xx, etc. Actualmente las congregaciones religiosas ya no controlan oficialmente los resguardos, sino que el Estado colombiano, desde la Constitución de 1991, les ha permitido construir su autogobierno. Pero siguen llegando muchos indígenas a Medellín, ya sea huyendo del conflicto armado, porque van a estudiar a la universidad (en 2010 se calculaban unos 600 universitarios indígenas), o bien porque van a buscar trabajo, especialmente los emberas de los resguardos cercanos, que se dedican a una gran variedad de empleos, desde chamanes dedicados a la medicina tradicional (que tiene bastante éxito entre las clases «burguesas» de Medellín), a personas que trabajan en la construcción, o en el «rebusque», es decir, que tratan de buscarse la vida vendiendo desde artesanías a cualquier cosa, o incluso mendigando. Estas actividades provocan que estas personas pertenezcan a las clases sociales más bajas de la ciudad.

Esta heterogeneidad da como resultado que en el cabildo Chibcariwak se encuentre una gran diversidad de etnias y situaciones, pero, aún así, sigue siendo un punto de encuentro de primer orden entre los indígenas que viven en la ciudad. Sus motivos para acercarse al cabildo pueden ser tanto reivindicativos, como de interés material (el cabildo da los avales para que los indígenas puedan acceder a la cobertura médica y la educación gratuita que les corresponden por ley). En cualquier caso, por el hecho de vivir en la ciudad, la identidad indígena de estas personas es puesta en duda, tanto por parte de las instituciones del Estado, como de

Es a través de nuestras prácticas sociales que construimos nuestras identidades como seres humanos. La pregunta es quién determina cuáles son las prácticas sociales «correctas» para cada cultura

las propias organizaciones indígenas, como es el caso de la Organización Indígena de Antioquia (OIA). Es este punto el que pone en relieve la problemática que aquí se quiere abordar: ¿realmente estas organizaciones, y en concreto la OIA, construyen una epistemología que trasciende la modernidad, o estamos ante un movimiento aparentemente de oposición, que en realidad reafirma la modernidad/colonialidad? Los indígenas que viven en Medellín, en su afán por sobrevivir, ¿están construyendo formas alternativas de «ser indígena», o están «perdiendo la identidad» (sea lo que sea eso)? Y, en definitiva, ¿cuál es el *locus enuntiationis*, es decir, el lugar de enunciación epistemológica desde donde se decide cuál es la identidad indígena «correcta», y cómo saben los indígenas que son indígenas?

Colonialidad epistémica y biopolítica

Para Mercedes Fernández-Martorell, los seres humanos nacemos sin información genética que dicte lo que debemos hacer para vivir como humanos; tal información es aprendida y es la que nos da significado. Las distintas sociedades que pueblan la Tierra deben idear estrategias y ejercer actividades para lograr –individual y colectivamente– sobrevivir (alimentos y cobijo), y además persiguen que su cultura, su horizonte de sentido, perviva a lo largo de los tiempos (Fernández-Martorell, 2008: 22). O sea, que toda sociedad humana idea estrategias con dos objetivos: sobrevivir y pervivir. Es, por tanto, a través de nuestras prácticas sociales que construimos nuestras identidades como seres humanos. La pregunta entonces es quién determina cuáles son las prácticas sociales «correctas» para cada cultura, es decir, si están «consensuadas» por las poblaciones locales, o bien son impuestas desde una élite.

Walter Mignolo (2003) nos da una respuesta a esta cuestión. Él plantea una dualidad entre diseños globales e historias locales. El «diseño global» que muestra no es otra cosa que la modernidad, que se inicia en 1492 con la invasión de América, y la creación del capitalismo moderno, que Immanuel Wallerstein denomina «sistema-mundo moderno». Wallerstein (1979: 489) interpreta el capitalismo como un sistema que tiene las características de un organismo, es decir, tiene límites, grupos, reglas de legitimación y coherencia. Este sistema tiene tres características: una separación entre poder político y poder económico, con la creación de un «mercado» mundial autónomo de los estados; una jerarquización geopolítica del mundo en estados de «periferia», es decir, aquellas regiones de las que se extraen materias primas con mano de obra barata, y estados de «centro», donde esas materias primas son procesadas con mano de obra cualificada, y desde donde los productos resultantes son redistribuidos al resto del sistema-mundo, y, por último, una división mundial de los modos de producción según estas zonas, conviviendo el trabajo asalariado, la servidumbre y el esclavismo a la vez, todos ellos articulados alrededor del mercado.

La modernidad, por tanto, es la implantación de este sistema-mundo, no solo a nivel económico y político, sino también epistémico y subjetivo/identitario, mostrando su cara liberadora y emancipadora, sea cual sea la ideología en la que esté encarnada: cristianismo, conservadurismo, liberalismo, socialismo, etc. Todas estas ideologías necesitaban, para realizarse, homogeneizar a las poblaciones sobre las que se aplicaban,

presentándose como la única y verdadera forma posible de organización social. Esta es la cara oculta de la modernidad, lo que Aníbal Quijano (2000) llama *colonialidad del poder*, y es la lógica que se halla detrás del colonialismo. La colonialidad es, pues, la cara oscura de la modernidad, ya que esta, para aplicar su cara liberadora, recurre sin ningún remordimiento a todo tipo de violencia, sea política, económica o epistémica, para llevar a cabo su misión emancipadora. Por eso la modernidad siempre ha presentado su cara aséptica, negando esta otra cara violenta, en lo que Enrique Dussel (1994) llama el *mito de la modernidad*. Para superar la modernidad será necesario, antes que nada, *negar la negación del mito de la modernidad*, ya que al negar la inocencia de la modernidad y afirmar la alteridad del «otro», es posible descubrir esta cara oculta, la falacia desarrollista de esta «razón emancipadora» eurocéntrica y, por lo tanto, la dignidad del Otro (de la otra cultura, del otro sexo, etc.) (ibídem: 177).

La modernidad/colonialidad se basa en la implantación de lo que Mignolo (2003: 39) llama la *diferencia colonial*, que consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la *diferencia* y la inferioridad con respecto a quien clasifica. A partir de esta diferencia colonial, se clasifica a los habitantes del planeta en tres categorías diferentes: trabajo/clase, género/sexo y raza/etnia, produciendo una gran heterogeneidad de «clases sociales». La *colonialidad del poder*, como la define Aníbal Quijano (2007: 117), es el eje que las articula en una estructura común, a través de procesos cuyo sentido es el *conflicto en torno de la explotación/dominación*, es decir, el control de los recursos y productos del trabajo y el control de la reproducción biológica de la especie. Esta colonialidad del poder es, por tanto, el lugar epistémico desde donde se describe y legitima el poder.

Así pues, en la creación del sistema-mundo moderno, la primera categoría que entró en escena fue la identidad racial, que crea una fuerte dicotomía que divide a la humanidad entre los dominantes/superiores «europeos» y los dominados/inferiores «no-europeos», lo cual se articula en torno a la división mundial del trabajo. Seguidamente se clasificaron los territorios mundiales en base a esas razas, articulándose así el poder de Europa sobre América, Asia y África, ya que estos continentes eran los espacios de la «gente de color». De esta manera se naturalizó el control eurocentrado sobre esos territorios y sus recursos, y se estableció el «centro» y la «periferia» del sistema-mundo moderno. La racialización de las relaciones de poder, con estas nuevas identidades sociales y geoculturales, fue el sustento y la referencia legitimadora fundamental del carácter eurocentrado de la colonialidad del poder (ibídem: 119).

Pero la colonialidad no solo actúa en el ámbito económico-político, sino que atraviesa todos los ámbitos de la vida humana, como el epistemológico o el identitario, interactuando en todos ellos a la vez. Así pues, los colonizadores españoles no solo tenían que someter militarmente a los pobladores de América, sino también transformar sus almas, cambiar sus formas de entender el mundo y de autodefinición, para adoptar las formas epistémicas de los colonizadores. Si se destruyen las formas autóctonas de construir conocimiento, solo queda una epistemología dominante, la occidental (Quijano, 2000: 201). La primera característica resultante de esta colonialidad del poder consistió en *naturalizar* el imaginario cultural europeo como forma única de relacionamiento con la

naturaleza, es decir, imponer una *colonialidad epistémica*. La segunda característica fue convertir a la cultura europea en una *seducción*: una vez que las formas de conocimiento indígenas fueron despojadas de su legitimidad epistémica, la cultura europea o, más bien, la «europeización cultural» se convirtió en una aspiración para todos, en el tipo hegemónico de subjetividad. Este procedimiento es lo que se define como *biopolítica* o colonialidad del ser¹.

En *Las palabras y las cosas*, Michel Foucault (1988 [1966]) explica que la epistemología moderna se basa en una paradoja según la cual el sujeto de conocimiento es parte de la producción de conocimiento pero, en tanto sujeto trascendental, no puede ser representado del mismo modo en que lo es el objeto. Esta paradoja, según Foucault, es la que funda todas las ciencias sociales, y está basada en la proyección de un sujeto europeo occidental empírico, blanco, masculino, heterosexual y de clase media, en un sujeto de conocimiento trascendental. De esta manera, la epistemología moderna narcotizó su propio lugar de enunciación, proyectando una idea de conocimiento concreta como un diseño universal (Mignolo, 2003: 192). Occidente proyectó su propia «historia local» como diseño global. Esta narcotización del *locus enuntiationis* en el *ego cogito* cartesiano es lo que Santiago Castro-Gómez llama la *hybris* del «punto cero», que se define como el imaginario según el cual un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto. Este hipotético observador estaría en la capacidad de adoptar una mirada soberana sobre el mundo, cuyo poder radicaría precisamente en que no puede ser observada ni representada (Castro-Gómez, 2005: 19). Este lugar apartado de la realidad es donde Kant coloca lo «sublime», Hegel el «ser», o Adam Smith la «mano invisible que mueve los mercados». De esta manera, Occidente se coloca como la única región geohistórica que es a la vez parte de la clasificación del mundo y *la única perspectiva que tiene el privilegio de contar con las categorías de pensamiento desde las que se describe, clasifica, comprende y «hace progresar» al resto del mundo*. Todo lo que no coincida con estas categorías es erróneo y toda forma de pensamiento diferente se arriesga al acoso, la demonización e incluso la eliminación (Mignolo, 2007: 60). De esta manera, las relaciones de dominio y explotación que veíamos en la colonialidad del poder, se instalan también en esta colonialidad epistémica.

1. Hay más «colonialidades», como la colonialidad de la naturaleza, definida por Catherine Walsh (2009), o la colonialidad del feminismo, por María Lugones (2008); de hecho, Ramón Grosfoguel identifica hasta quince estructuras de poder o colonialidades dentro del sistema-mundo (Grosfoguel, 2012: 15). Esto se debe a que la misma lógica de funcionamiento, la de la diferencia colonial, se da en todos los ámbitos del sistema-mundo moderno, ya que esta lógica colonial es constitutiva de él. Por lo tanto, no hemos de interpretar estas «colonialidades» como una clasificación o taxonomía, sino como diferentes perspectivas desde donde observar la misma lógica colonial.

Por último, de esta colonialidad epistémica se deriva la biopolítica o colonialidad del ser, que se refiere a los efectos de la colonialidad sobre la identidad y la experiencia vivida. Descartes desplazó la producción de conocimiento de Dios al ser humano, pero no cualquier ser humano, sino uno situado en el «punto cero» del conocimiento. Desde esta perspectiva eurocéntrica, *cogito ergo sum* pasa a significar «pienso (racionalmente/adecuadamente) luego soy (sujeto)», lo que a su vez implica que quien «no piensa (racionalmente/adecuadamente) no es (sujeto)». De esta manera, todas las formas de conocimiento de los pueblos de la Tierra que «no piensan (racionalmente/adecuadamente)» quedan silenciadas (Maldonado-Torres, 2007: 144). A través de las categorías de raza/etnicidad, trabajo/clase y género/sexualidad, quien detenta el poder enunciator clasifica al resto de la humanidad, lo que se traduce en *formas concretas de subjetividad* que vienen a mostrar *la superioridad de unas formas de conocimiento sobre otras* (Castro-Gómez, 2005: 59). Esto deja a un grupo muy pequeño de la población

mundial como productor del conocimiento. Mediante esta trampa epistémica, el sujeto ilustrado, por un lado, «inventa» su propio ser: el ser humano masculino, blanco noreuropeo, burgués o de clase alta, y educado según el modelo de pensamiento científico-racional es el centro del universo; por otro lado, «inventa» otra serie de categorías, como mujeres, indios, mestizos, negros, campesinos, obreros y chamanes, despojados de toda posibilidad de «ser» sujetos. El «ser» es una propiedad que pertenece a un «Yo» entendido como las élites del sistema-mundo capitalista, tanto de las zonas consideradas el «centro» de ese sistema (Norte de Europa y América del Norte), como de las periferias; mientras que el «otro» son las poblaciones, tanto del centro geográfico como de la periferia de ese sistema-mundo, cuya humanidad es reconocida pero que al mismo tiempo viven opresiones racistas, clasistas y sexistas por parte de ese «Yo», quedando entonces relegadas a un «no-ser». Las zonas del ser y no-ser no son lugares geográficos, sino una posición en relaciones raciales/sexistas/clasistas del poder a escala global (Grosfoguel, 2011: 99).

Pero mientras que Foucault sitúa la transición hacia el pensamiento moderno a finales del siglo XVIII y principios del XX, con la centralidad del *ego cogito* y el auge del individualismo y las ideas liberales, Enrique Dussel sitúa ese cambio con la invasión de América, definiendo un *ego conquiro*, anterior al *ego cogito* cartesiano. Este *ego conquiro* hispano-lusitano impuso su voluntad de poder al indio americano, tanto militarmente como epistemológicamente (Dussel, 2000: 48). Después, como dice Silvia Rivera Cusicanqui, la epistemología ilustrada, el *ego cogito*, se incrusta encima de los modelos coloniales ya constituidos por el *ego conquiro*, sin los cuales hubiera sido imposible su universalidad (Rivera Cusicanqui y De Sousa Santos, 2014). Nelson Maldonado-Torres argumenta que los colonizadores que llegaron, primero a América y después a los otros continentes, no aplicaron el código ético que regulaba su comportamiento en su lugar de origen, sino que se rigieron por la no-ética de la guerra. En América esa no-ética de la guerra se naturalizó hasta el punto de producir una realidad justificada en relación con la constitución biológica y ontológica de sujetos y pueblos. La conversión de los vencidos en esclavos se traduce en la sospecha de que los pueblos conquistados, y luego los pueblos no-europeos en general, son constitutivamente inferiores y, por lo tanto, deben asumir la posición de esclavos y siervos. Es esta no-ética, esta colonialidad, la que naturaliza los eventos extraordinarios de la guerra, el «ser muerto» y el «ser violada/o», el *damné*, utilizando el concepto de Frantz Fanon (2007 [1961])². La colonialidad del ser, pues, se refiere a la violación del sentido de la alteridad humana, produciendo la diferencia ontológica colonial, que despliega un sinnúmero de características existenciales e imaginarios simbólicos, como la raza o el sexo, que quedan incrustados en el orden del discurso. Este discurso anclado en una diferenciación natural de los sujetos condiciona, si no es que dirige, la experiencia vivida de estos sujetos. El *ego conquiro* y el *damné* son el resultado de estas dinámicas. Para romperlas hay que hacer un giro decolonial, que ya realizó Frantz Fanon, y que consiste en un escepticismo por parte del colonizado respecto al proyecto histórico, la ciencia y la filosofía del colonizador (Maldonado-Torres, 2007: 158).

El sistema-mundo moderno/capitalista, para imponerse y poder funcionar, necesita, por tanto, de una epistemología única y unas subjetividades adecuadas a él. *Entonces no es con la modernidad que se superará la*

2. *Damné* o «condenado de la tierra» es el término que Frantz Fanon utilizó para referirse a la construcción del sujeto colonizado. Este sujeto, dice Fanon, es despojado de su tierra y convertido casi en un animal por el colono. Esto provoca dos fenómenos: que haya una violencia enseñada por el colono que se acumula en el sujeto colonizado, y que provoca luchas fratricidas entre tribus, y por otro lado, que el colonizado no haga otra cosa que enviar la posición del colono.

colonialidad, pues es precisamente la modernidad la que necesita y reproduce la colonialidad (Mignolo, 2007: 37). Pero aún así, desde lo local surgen resistencias a estos «diseños globales», formas de pensar que intentan trascender la epistemología occidental y que muchas veces han sido identificadas con la forma de ser indígena o indigenismo. Pero, cuando hablamos de y/o desde los indígenas ¿estamos realmente hablando de una alteridad al sistema-mundo moderno?

La construcción de la identidad indígena: ¿alteridad o colonialidad?

Este giro decolonial viene ocurriendo desde el mismo momento en que se inició este sistema-mundo moderno. Las resistencias empezaron ya con Colón, pasando por la revuelta que Tupac Amaru inició en 1780 en Cuzco, y que alentó distintas rebeliones por todo el continente, hasta las actuales resistencias indígenas contra los estados y grandes empresas multinacionales, siendo la más conocida la rebelión zapatista en Chiapas. Esto es una consecuencia lógica de la diferencia colonial, ya que las relaciones de explotación/dominación generan conflictos tanto sociales como personales que amenazan los objetivos de sobrevivir y pervivir a nivel local.

Boaventura de Sousa Santos habla de «epistemologías del Sur» para referirse a nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos, científicos y no-científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, la destrucción, opresión y discriminación causadas y naturalizadas por la modernidad/colonialidad (De Sousa Santos, 2011: 16). Las epistemologías del Sur parten de tres premisas: que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo; que la diversidad del mundo es infinita, y que esta gran diversidad del mundo debe ser activada y transformada en muchas maneras plurales y nunca monopolizada por una teoría general. Esto es lo que Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel llaman pensamiento heterárquico, un intento de conceptualizar las estructuras sociales con un nuevo lenguaje que desborda el paradigma de la ciencia social eurocéntrica, un lenguaje que no es jerárquico, donde no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua, es decir, sistemas complejos vinculados en red. La ciencia social moderna no ha encontrado la forma de incorporar estas epistemologías y, mientras esto no sea posible, no podemos hablar de descolonización alguna. Estos autores proponen un giro decolonial, no solo en las ciencias sociales, sino en todos los ámbitos de la vida de los seres humanos, para trascender la modernidad/colonialidad (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 21).

Con la palabra «decolonial» se pretende marcar una distinción con el prefijo «des-», ya que la idea de este giro no es simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial, sino que la intención es señalar y provocar un posicionamiento de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir, haciendo visible lo oculto de la colonialidad, pero no para «volver atrás», sino para encontrar un camino para la construcción de alternativas (Walsh, 2009: 14-15). Un ejemplo de este giro decolonial lo

tenemos en la conciencia mestiza de Gloria Anzaldúa (1987). Esta autora plantea, como hizo Frantz Fanon, un pensamiento que no puede ignorar la modernidad, pero que tampoco puede subyugarse a ella. Propone crear nuevas conciencias desvinculadas del sistema epistémico homogéneo, que trasciendan la dualidad sujeto-objeto, y que convierta a los seres humanos en prisioneros. En definitiva, Gloria Anzaldúa trasciende el sujeto pensante cartesiano y plantea la creación de un sujeto pensante geopolítico, construyendo un pensamiento desde una realidad concreta, que no pretende erigirse en modelo único y verdadero que «represente» a todas las personas de su grupo. Es decir, que todo conocimiento se halla encarnado en sujetos vinculados a lugares concretos y relaciones sociales concretas, y estos sujetos son todos ellos productores de conocimiento válido.

Pero el sistema-mundo moderno siempre busca la forma de anular estas resistencias. Hay que tener en cuenta que muchos movimientos de oposición son reactivos, lo que provoca que quienes protestan han de adoptar las lógicas epistemológicas de los dominadores para que esa protesta sea registrada y escuchada. Así pues, las estructuras de dominación limitan los modos en que los dominados y oprimidos pueden resistirse a su condición (Gledhill, 2000: 143). De esta manera, los grupos subalternos no trascienden la modernidad, sino que se oponen a ella, lo cual no socava la colonialidad del poder. Esto quiere decir que no todo movimiento contrahegemónico constituye una «epistemología del Sur», ya que muchas veces ocurre que lo que se cambia es un paradigma por otro, una universalidad por otra, y no se busca la pluri-versalidad.

La «identidad indígena» ha sido definida como una representación social, tanto desde la academia como desde otras instancias del poder moderno-colonial, si bien es cierto que los sujetos así definidos muchas veces han asumido tal representación y la han utilizado como estrategia para sobrevivir y pervivir. Miguel Alberto Bartolomé critica el término indígena por ser artificial y homogeneizante, ya que al hablar de «indígenas genéricos» invisibilizamos los sujetos, que aparecen como actores sin palabra, por lo que el «indígena» es un sujeto inexistente (Bartolomé, 2006: 36). Como dice Arturo Escobar (1999), la antropología en sí misma constituiría un discurso específico, único y valorativo, que define al otro estudiado según un conjunto de principios exclusivamente occidentales. La misma relación entre el sujeto que conoce –el antropólogo– y el sujeto que es definido como objeto de conocimiento –el salvaje, la sociedad indígena, lo primitivo– hace explícita la relación de poder en la que se encuentran inmersos los dos extremos de la ecuación epistemológica. Lo que se ha hecho desde la academia occidentalizada, y otras instancias del poder moderno/colonial, es construir una idea de hombre salvaje como negativo al hombre moderno que después ha sido *aplicada* sobre los sujetos definidos genéricamente como «indígenas». Michael Taussig, siguiendo a Foucault, dice que se inscribió en el cuerpo del «indio» una mitología, un grabado de la civilización atrapada en su lucha contra la barbarie y cuyo modelo era tomado en las fantasías de los colonialistas sobre el canibalismo y otros supuestos «excesos indios» (Taussig, 2002: 49). Esta representación del indígena ha cambiado en el tiempo, siempre ligada a la forma en que el hombre occidental, el *ego conquiro/ego cogito*, se ha definido a sí mismo. En cualquier caso, para la epistemología moderna/colonial, la representación del indígena siempre ha sido el negativo de la representación del *hombre occidental*.

Todo tipo de conocimiento se halla encarnado en sujetos vinculados a lugares concretos y relaciones sociales concretas, y estos sujetos son todos ellos productores de conocimiento válido

El debate llevado a cabo en Valladolid entre 1550 y 1551 entre Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas acaba con la victoria de las tesis de este último, que determinan que los indios son seres humanos porque tienen alma, y por lo tanto no pueden ser esclavizados, cosa que no ocurre con la población africana. El problema que han tenido los indígenas, según Las Casas, es que no han conocido la palabra de Dios, por lo que a partir de entonces son obligados a reducirse en los llamados pueblos indígenas o resguardos, dirigidos por eclesiásticos y destinados a la cristianización de los nativos para la salvación de sus almas. El *ego conquiro*, personificado en los españoles, se erige como único «ser» (en sentido heideggeriano) legitimado para decidir sobre todos los «entes» del planeta, y asume la tarea de enseñarles a los indios a vivir políticamente, cosa que, como diría Agamben (2003 [1995]) no se puede hacer si se considera a los indígenas como humanos inequívocamente. El objetivo de esa biopolítica o colonialidad del ser es la conservación de los indígenas como población diferenciada que debe ser biológica y demográficamente mantenida y controlada (Ariza, 2009: 100).

Con la imposición del *ego cogito* como *locus enuntiationis* del sistema-mundo moderno a partir del siglo XVIII, hay un cambio en la percepción del indígena: ya no es solo el «ente» al que se le debe salvar el alma, sino que además se le ha de convertir en una persona civilizada, en un ciudadano. Pero a su vez esta política de transformación crea un empoderamiento de los indígenas, en el sentido de que, como ciudadanos, son poseedores de derechos, pero no de cualquier derecho, sino de unos específicos. Es lo que ocurre en Colombia a principios del siglo XX con la revuelta de Quintín Lame en el Cauca, que lidera a los indígenas nasa y guambianos de este departamento. Tras la ley de 1890 que reduce a los indígenas en los resguardos para civilizarlos, en esta región se dan cuenta de que tal reducción es una estrategia para explotarlos. La crítica jurídico-política de Lame partió de la idea de un reconocimiento de la diferencia y de los derechos colectivos de los indígenas sobre la tierra dentro del Estado de Derecho vigente, y no tanto de la escisión del Estado colombiano. En el proceso de evocar dicha crítica, Lame insistió en el agravio histórico contra los indígenas. La memoria de la injusticia y los reclamos de reconocimiento convergieron en una memoria moral y conciencia histórica con un contenido político de gran resonancia para los indígenas. Sus actos de desafío a la autoridad están inscritos en la subalternidad de su posición respecto a la cultura dominante (Espinosa Arango, 2009: 142). La identidad indígena que Lame transformó en un artefacto político se forjó en la historia misma de la experiencia moderna/colonial de opresión del indígena.

A finales de los años cuarenta se iniciaron las políticas desarrollistas norteamericanas en América Latina, que lo único que desarrollaron fue la pobreza en todo el continente, ya que, como dice Arturo Escobar (1999: 43), el desarrollo no es más que una formación discursiva que relaciona las formas de conocimiento con las técnicas de poder. A finales de los sesenta el continente americano era un hervidero de grupos contrainperialistas. Es en esa época cuando otra vez en el Cauca volvió a haber revueltas. En 1971 nació el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), que retomó las luchas iniciadas por Quintín Lame de recuperación de territorios y reconocimiento de la cultura y autogobierno indígenas. Estas luchas se extienden por todo el territorio colombiano. En 1978

los embera-chamí del resguardo de Karmata Rua, en el Suroeste de Antioquia, iniciaron una lucha que implicó la ocupación de las tierras robadas por los terratenientes de la zona y el reconocimiento legal de su propiedad en 1982. En otros lugares del departamento se dieron luchas similares, lo que condujo a la creación de la Organización Indígena de Antioquia (OIA) en 1985. El objetivo inicial que se marcó la OIA fue la recuperación de tierras, la creación de nuevos resguardos, y una lucha por el reconocimiento por parte del Estado colombiano de los derechos y autonomía de los pueblos indígenas.

Paralelamente, desde la academia y los aparatos políticos, se dio un giro en la concepción de los indígenas en toda América Latina que consistió en la reivindicación de su diferencia. En 1989, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) redactó el Convenio 169, que hacía hincapié en el derecho de los pueblos indígenas a tener unos territorios autónomos donde poder desarrollar sus actividades económicas y culturales tradicionales. En los años noventa se redactaron en toda América Latina múltiples nuevas constituciones en las que aparecieron por primera vez reconocidos estos derechos de los indígenas, declarando además a los estados como «multiculturales». Pese al cambio, este régimen multicultural se basa nuevamente en el discurso de un *ego cogito/lego conquiro*, encarnado en el antropólogo, que es el que permite escrutar la relación entre una persona y una cultura, entre lo que la cultura es y lo que la persona hace y cree: es decir, si la reproduce fielmente o se aparta de sus dictámenes. El resguardo se convierte en el territorio ancestral y este modelo se basa en la distinción judicial entre indígenas auténticos y aparentes, al reificar la relación esencial entre sujeto indígena y naturaleza.

Así pues, el indígena queda definido por una serie de características que son construidas desde la epistemología occidental y por las relaciones de dominio y explotación que se establecieron desde la invasión de América. José Bengoa (2000) las resume en cinco puntos: 1) el «reconocimiento» como cuestión fundamental, es decir, la demanda de una sociedad multiétnica y multicultural; 2) una identidad cultural reinventada, esto es, que se realiza una «lectura urbana» de la tradición indígena por los propios indígenas, un discurso arraigado en la tradición, reinventándose ritos y ceremonias que construyen una «cultura indígena de *performance*»; 3) el «etnoecologismo» o la «ecoetnicidad», que se acopla al discurso ecologista internacional y que define al indígena como el «guardián de la naturaleza», lo que implícitamente quiere decir que si abandona su puesto de «guardián» y va a la ciudad, pierde una importante característica de su identidad; 4) el discurso del panindigenismo cultural, que quiere decir que grupos étnicos de diversas localidades y países comienzan a exponer un discurso marcado por elementos comunes, como los expuestos hasta ahora, aunque los separen miles de kilómetros de distancia, y 5) la reclamación de la autonomía y derechos civiles indígenas, es decir, que los indígenas que vivan en sus respectivos resguardos puedan desarrollar su propio autogobierno, convirtiendo esa autonomía en una «bandera de lucha» y reafirmación identitaria indígena.

Un ejemplo de cómo el sujeto indígena se sigue construyendo desde la epistemología occidental es lo que John y Jean Comaroff (2011) definen como la etnicidad-empresa. Esta «Etnicidad S.A.» es una proyección del sujeto emprendedor del neoliberalismo sobre el plano de la existencia

El indígena queda definido por una serie de características que son construidas desde la epistemología occidental y por las relaciones de dominio y explotación que se establecieron desde la invasión de América

colectiva, que nace de una dialéctica poco rigurosa: el contrapunto entre, por un lado, la constitución de la identidad como persona jurídica o ideal, como define José Bengoa (2000), y, por otro lado, la transformación de la cultura en mercancía. Las comunidades indígenas que entran dentro del juego neoliberal acaban reformulando su propia existencia. Los productores de cultura también acaban siendo sus propios consumidores, ya que al verse, sentirse y escucharse, representan, reificándola, su propia subjetividad. Esa es la estrategia para sobrevivir y pervivir que les es impuesta desde el entorno socio-económico –es decir, neoliberal– que les ha tocado enfrentar.

En Colombia, la Constitución de 1991 define a los indígenas como «población especial» (artículo 72), es decir, una población a la que se le ha de cubrir ciertas necesidades, como la sanidad y la educación, ya que por su condición «econativa» no podrían costearla (en Colombia no hay sanidad ni educación públicas). La institución que concede títulos de resguardo, es decir, derecho a ser indígenas, sigue siendo el Ministerio del Interior. Tras la promulgación de esta constitución, la OIA no reivindica otras formas de definición de lo «indígena», ni otros derechos, que no sean los reconocidos por el Estado colombiano, que además los incumple sistemáticamente. Es decir, reproducen el modelo de «indígena» creado desde la epistemología moderna/colonial: «econativo», que vive en un resguardo y que «conserva» prácticas socioculturales consideradas no-modernas. Esto lo vemos en el discurso que desde la OIA se hace de la pertenencia y el reclamo territorial.

El reclamo del territorio ancestral es muy reciente, como dice Libardo Ariza (2009), desde la ley de resguardos indígenas de 1890. Muchos pueblos indígenas, que eran nómadas o seminómadas hasta el siglo XIX, como el caso de los embera-chamí del suroeste antioqueño, quedan encerrados en estos territorios, y obligados a cambiar sus formas de sobrevivir y pervivir, generando muchos conflictos a todos los niveles³. Ante la imposibilidad de seguir practicando el nomadismo, y ante la presión de los terratenientes cercanos a los resguardos que poco a poco iban adquiriendo territorios, los indígenas se acogieron a la figura del «territorio ancestral», que coincide con el territorio del resguardo a finales del siglo XIX. Una ley que lo que buscaba era que los indígenas se «civilizaran» es reinterpretada a nivel local como una forma de reivindicación identitaria a través del vínculo del indígena con la Madre Tierra. Pero este ejercicio de resistencia epistémica se vuelve a convertir en un elemento de colonialidad del ser al obligar a los sujetos individuales a adaptarse a la representación de lo indígena que se define desde las academias occidentalizadas. De esta manera, el indígena que marcha del resguardo a la ciudad buscando estrategias para sobrevivir es puesto en entredicho.

3. Esta cuestión la desarrollo en mi tesis doctoral «El indigenismo como construcción epistemológica de dominación dentro del sistema-mundo moderno/colonial. El caso de los indígenas que viven en contexto urbano en la ciudad de Medellín, Colombia». De hecho, una de las principales causas de migración de indígenas embera a la ciudad es precisamente esos conflictos creados por el hacinamiento en resguardos.

Así pues, el discurso de la OIA sobre la pertenencia, es decir, la constitución en persona jurídica de los indígenas, no es solo biologicista, sino que también les obliga a seguir unas costumbres bajo la amenaza de la «pérdida de la identidad», es decir, el no reconocimiento. Para ello se han iniciado planes de etnoeducación, e incluso programas universitarios, como la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra, en la Universidad de Antioquia, cuyo fin es la formación y capacitación de gobernantes y docentes indígenas, para que trasladen a sus comunidades las políticas de la OIA. Resulta curioso que uno de los objetivos, según la organización,

es el reforzamiento en las comunidades de los sabios y autoridades tradicionales, pero los líderes han de ser aquellos que la OIA considere aptos. Ni que decir tiene que en las comunidades este tipo de implantación provoca conflictos entre estos líderes orgánicos de la OIA y los sabios tradicionales, los cuales son relegados a un segundo plano porque no tienen capacitación para relacionarse con la sociedad occidental.

Si es el sistema académico y jurídico del Estado el que siempre ha definido y producido la subjetividad indígena, para poder reclamar derechos, los indígenas están obligados a imitar las representaciones que desde el Estado y la academia han diseñado para definirlos, es decir, han de ser «indios permitidos», como dice Charles Hale (2004). Si no siguen estos patrones, o sus protestas no se adecúan a los mecanismos establecidos, pierden el derecho a reclamar y se convierten en «indios no-permitidos». La perversidad de esta biopolítica es que, en el contexto del sistema-mundo moderno, el llevar una vida «econativa» les condena a una pobreza estructural, ya que las actividades económicas que se supone que han de llevar a cabo para preservar su identidad cultural apenas les sirven para sobrevivir, por lo que necesitan del asistencialismo del Estado y agencias de cooperación internacionales. Y, si cambian de forma de vida, pueden caer en la deslegitimación por parte del Estado, e incluso de las agencias de cooperación, con lo que están condenados a seguir repitiendo unas estrategias que les sitúan en una clara desventaja socio-económica.

Esto nos lleva a la dependencia de la OIA de las agencias de cooperación y ONG. Para poder financiarse, la OIA ha de elaborar proyectos específicos que se han de llevar a cabo en las comunidades, como programas etnoeducativos, de construcción de servicios, proyectos de economía sostenible, etc. Para financiarlos, las ONG y agencias de cooperación deben dar el visto bueno a tales proyectos, es decir, verificar que reúnan una serie de características que siempre implican una falta de «desarrollo», para poder realizar esta labor asistencialista. Como dice Gustau Nerín (2011), estas agencias, al ser las que financian los proyectos, ponen condiciones, en principio «positivas», mediante cursos y seminarios, que después son impartidos por la propia población indígena. Esto es lo que hace la OIA en su Licenciatura de la Pedagogía de la Madre Tierra en la Universidad de Antioquia: formar líderes indígenas «permitidos». Si fallan estos condicionantes positivos, se pasa a los condicionantes «negativos», es decir, si los resultados no son los esperados por la agencia de cooperación, se acaba la financiación. De esta manera, la dependencia económica del cooperativismo incide en la forma de construir la epistemología de la OIA.

Con todo esto, el indígena que vive en Medellín no se adapta al modelo creado desde el *ego cogito/ego conquiro* y, por lo tanto, su identidad es puesta en duda. No vive en el resguardo, por lo que sus derechos son cuestionados. A pesar de que la mayoría viven en una situación de pobreza, al alejarse de la naturaleza se alejan del guión que las agencias de cooperación esperan, con lo que también son ignorados por la OIA. De cualquier manera, estos indígenas de Medellín se organizaron y conformaron un «cabildo» urbano, el Chibcariwak, no sin problemas legales y con una lucha tanto contra la Administración, como contra otras organizaciones indigenistas. El objetivo inicial de tal cabildo era mejorar la vida de los indígenas urbanos, que tuvieran un punto de referencia, no

Para mantener el sistema-mundo capitalista es necesario que ninguna de las partes que lo conforman pueda construir epistemologías alternativas que rompan su funcionamiento

perder las coberturas sanitaria y educativa, y en un momento dado hasta se planteó la compra de tierras. Hoy en día la Alcaldía de Medellín ha reconocido el cabildo Chibcariwak, pero su propuesta hacia la población indígena es impartir capacitaciones y talleres cuya finalidad es que no se «pierda» la cultura, mientras que gran parte de la población indígena malvive en Medellín del «rebusque». Aún así, hay ciertas comunidades concretas, como los quechuas ecuatorianos, los ingas y los kamentsás, que llevan ya establecidos unos 50 años en Medellín y que han elaborado estrategias de supervivencia basadas en la venta de ropa (quechuas), productos artesanales y medicina tradicional (ingas y kamentsás), con un relativo éxito. Aparte de los dirigentes de la OIA y otros indígenas que trabajan en la Administración y en la universidad –que son los indígenas con sueldos más elevados–, estas comunidades tienen una forma de vida que les permite vivir más cómodamente, aunque sin excesos, como pude observar en mi trabajo de campo. Los quechuas, ingas y kamentsás reivindican esta forma de vida como auténticamente indígena, ya que estos pueblos se consideran comerciantes y, por lo tanto, no traicionan ninguna «identidad cultural». Pero tal visión no es compartida ni por la OIA, ni por el Estado colombiano, ni por las agencias de cooperación, aunque el Convenio 169 de la OIT señala como uno de los criterios para la definición de los pueblos indígenas la auto-identificación.

Así pues, para mantener el sistema-mundo capitalista, es necesario que ninguna de las partes que lo conforman pueda construir epistemologías alternativas que rompan su funcionamiento, es decir, que se sigan manteniendo las relaciones de dominio y explotación del «centro» sobre la «periferia», de la zona del «ser» sobre la zona del «no-ser». Para ello las relaciones de conflicto y resistencia que se generan en la zona del «no-ser» deben ser absorbidas y domesticadas en las zonas del «ser». Esta biopolítica es necesaria para mantener la diferencia colonial, ya que limita los modos en que los dominados pueden resistirse. Por ello se niega la identidad a los indígenas que viven en la ciudad, primero porque tal identidad es concebida desde el *ego cogito/lego conquiro* como una representación, una categoría abstracta, pero interpretada como un ente ontológico, y segundo, porque una de las características de esa categoría abstracta, el ser «econativos», niega la posibilidad de que esas personas vivan en una ciudad. Pero esas personas también construyen su identidad en su práctica cotidiana, creando estrategias para sobrevivir y pervivir (Fernández-Martorell, 2008), reinterpretando los diseños globales que intentan convertir lo «indígena» en un modo de control de la subjetividad, y generando así conflictos y resistencias hacia el sistema-mundo moderno.

La OIA y el cabildo Chibcariwak nacieron de estas prácticas/resistencias cotidianas. Pero estas prácticas nacidas de las historias locales son reabsorbidas por las élites generadoras de poder-conocimiento para evitar el desmantelamiento de un sistema-mundo que solo beneficia a un muy pequeño porcentaje de la población mundial. De esta manera, los dirigentes de la OIA, y en menor medida los del cabildo Chibcariwak, se convierten en una especie de élite, ya que son los representantes de los indígenas de Antioquia y de Medellín, respectivamente, ante el Estado. De la misma manera, ellos son los que crean las formas «correctas» de ser indígenas, que son las que satisfacen tanto al Estado como a las diversas ONG, que son además las fuentes de financiación de estas organizaciones, en especial de la OIA.

Reflexiones

Retomando las preguntas iniciales, es decir, si la OIA, por un lado, y los indígenas de Medellín por otro, construyen realmente una «epistemología del Sur» que trascienda la modernidad, la respuesta es no. Lo que buscan es reconocimiento, pero no «alteridad»; es decir, no idean estrategias para sobrevivir y pervivir fuera del sistema-mundo moderno, como sí lo han hecho los zapatistas en Chiapas, o incluso como sí buscan los indígenas nasa y guambianos del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Partiendo de Axel Honneth (1997), el fin del reconocimiento que existe en Colombia desde la Constitución de 1991 es «tolerar» la presencia del indígena, pero nunca empatizar con él. Esto implica que se sitúan en la metafórica zona del «no-ser» y sufren lo que muchos autores han definido como «aculturación», pérdida de identidad o «etnocidio», precisamente porque les es negada la posibilidad de ser creadores de epistemologías. Luis Guillermo Vasco Uribe explica en un artículo de 1980 que el conocimiento sobre las sociedades indígenas es un conocimiento producido por la sociedad capitalista para la obtención de sus propios fines. Propone producir un conocimiento que modifique esas relaciones de dominación-explotación a las que están sometidas las sociedades indígenas en Colombia y toda sociedad minoritaria a nivel mundial (Vasco Uribe, 2002 [1980]: 439). Lo que propone Vasco Uribe, así como Ramón Grosfoguel con su giro decolonial, y Boaventura de Sousa Santos con sus epistemologías del Sur, es el pensamiento de la alteridad. La alteridad va más allá del reconocimiento jurídico, ya que este parte del colonizador y responde a la fórmula de «te acepto, siempre y cuando no contradigas mi epistemología», mientras que la alteridad parte del colonizado y responde a la fórmula «no busco ni quiero tu reconocimiento», como hacen los zapatistas. Así pues, ni la OIA, ni el cabildo Chibcariwak buscan una alteridad, sino un reconocimiento jurídico como estrategia para la supervivencia y pervivencia de estas comunidades locales dentro de esta región.

La otra pregunta que quedaba pendiente es cuál es el *locus enuntiationis* desde donde se construye la identidad indígena «correcta», y cómo saben los indígenas que son indígenas. Fredrik Barth (1976 [1969]) propone la autoadscripción como rasgo crítico de la identidad étnica. Esto quiere decir que las personas pertenecientes a estos grupos no son portadores pasivos de una «cultura», sino que son creadores activos de unos sistemas de relaciones que implican la diversificación de sus prácticas. La categoría «frontera» aparece como el rasgo fundamental de lo étnico, ya que la misma existencia del grupo depende de la persistencia de sus límites. Las identidades que se construyen en estos grupos son identidades relacionales, ya que necesitan de otras para contrastarse. A esta definición se puede incorporar el hecho de que los repertorios culturales interiorizados como *habitus* —es decir, estructuras estructuradas predispuestas a actuar como estructuras estructurantes (Bourdieu, 1991 [1980])— no solamente sirven para distinguir un nosotros de los otros, sino que también sirven para organizar la vida del nosotros, ya que ese es el papel central de todo sistema cultural: la cultura sirve para *hacer*, y desde este hacer es desde donde se construye el *ser*. Este punto de vista es el que defiende Mercedes Fernández-Martorell desde la teoría de la semejanza (2008) y también Gloria Anzaldúa (1987) desde su «pensamiento fronterizo».

La construcción de la diferencia colonial es tremendamente efectiva, generando una biopolítica que provoca que quien no se adapta a la «mismidad» o a la «otredad» es considerado como una anomalía y es socialmente patologizado

La paradoja es que, si bien la cultura es siempre un producto practicado, la epistemología occidental sí construye este concepto como exterior a la vida cotidiana, creando una dialéctica entre la representación de la cultura y la repetición de las prácticas culturales (Deleuze, 2012 [1968]). El *ego cogito/ego conquiro* se erige como el único ser capaz de construir conocimiento y, por lo tanto, de clasificar y dotar de identidad a todos los seres humanos. Crea los «significados latentes» o «vacíos» que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1987) definen como aquellos conceptos que han de ser apropiados por quien produce el discurso para poder ejercer su hegemonía. Esto es precisamente lo que ha hecho la OIA, se ha apoderado del significante vacío «indígena», pero no ha creado ninguna alteridad. Ni Laclau ni la OIA pueden concebir otra forma epistemológica que no sea la del universalismo abstracto eurocentrado, en donde un particular se erige en representativo de todos los demás particulares, sin reconocerlos a plenitud y disolviéndolos en su particularidad (Grosfoguel, 2007: 75). La fórmula de Laclau y Mouffe solo permite la sustitución de un *locus enuntiationis* por otro, como ocurrió con el paso del *ego conquiro* al *ego cogito*.

Dussel (1994) afirma que la epistemología occidental se basa en una falacia. Define una «mismidad», donde el *ego cogito/ego conquiro* se erige como único *locus enuntiationis* posible, no solo de la propia «mismidad», sino también de la «otredad», ya que esta es definida en base a los excesos y/o defectos con respecto a este *ego cogito/ego conquiro*. Entre la mismidad y la otredad se construye una dialéctica, que es la colonialidad del poder/saber/ser, y que establece, desde un lenguaje pretendidamente aséptico, la superioridad del que clasifica con respecto al clasificado. Esta dialéctica, la diferencia colonial, es tomada como ontológica en sí misma, constituyendo todo este sistema –mismidad, otredad y dialéctica ontológica/diferencia colonial– una totalidad, que es el sistema-mundo moderno/colonial. Desde esta totalidad vemos a un Habermas que crea una dialéctica/oposición entre sistema y vida cotidiana, o un Deleuze que establece también una dialéctica entre la Historia (entendida como metarrelato) y el devenir (entendido como la historia de vida de cada persona concreta). La construcción de esta diferencia colonial es tremendamente efectiva, generando una biopolítica que provoca que quien no se adapta a la «mismidad» o a la «otredad» es considerado como una anomalía y es socialmente patologizado, como el caso de los indígenas que viven en la ciudad.

La reflexión final es que la modernidad necesita construir una alteridad negativa, obviamente subalterna, que responde a la fórmula «para ser moderno, necesito un “antiguo” a mi lado, si no, no sé que soy moderno». La negatividad subalterna es necesaria para que esa alteridad, construida desde las historias locales, jamás se convierta en una opción que ponga en peligro la universalidad y omnipresencia del sistema-mundo moderno/colonial.

Referencias bibliográficas

Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos, 2003 [1995].

Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

Ariza, Libardo José. *Derecho, saber e identidad indígena*. Bogotá: Siglo del Hombre editores, 2009.

Barth, Fredrik. «Introducción», en: Barth, Fredrik (coomp.). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de cultura económica, 1976 [1969], p. 9-49

Bartolomé, Miguel Alberto. *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI editores, 2006.

Bengoa, José. *La emergencia indígena en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus, 1991 [1980].

Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. «Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico», en: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/ Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/ Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 9-23.

Comaroff, John L. y Comaroff, Jean. *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz editores, 2011.

De Sousa Santos, Boaventura. «Introducción: las epistemologías del Sur», en: VV.AA. *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer. IV Training Seminar de Jóvenes investigadores en Dinámicas Culturales*. Barcelona: CIDOB, 2011, p. 11-22.

Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2012 [1968].

Dussel, Enrique. 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del «mito de la Modernidad»*. Conferencias de Frankfurt, octubre de 1992. La Paz: Plural editores/ Facultad de Humanidades y Ciencias de la educación-UMSA, 1994.

Dussel, Enrique. «Europa, modernidad y eurocentrismo», en: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 41-53.

Escobar, Arturo. *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la Antropología contemporánea*. Bogotá: ICAN-CEREC, 1999.

Espinosa Arango, Mónica Lucía. *La civilización montés. La visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2009.

Fanon, Frantz. *Los condenados de la Tierra*. Rosario (Argentina): Kolectivo Editorial Último Recurso, 2007 [1961].

Fernández-Martorell, Mercedes. *La semejanza del mundo*. Madrid: Editorial Cátedra, 2008.

Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI editores, 1988 [1966].

Gledhill, John. *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2000 [1999].

Grosfoguel, Ramón. «Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas», en: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/ Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/ Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 63-77.

Grosfoguel, Ramón. «La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos», en: VV.AA. *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer. IV Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales*. Barcelona: CIDOB, 2011, p. 97-108.

Grosfoguel, Ramón. «Retos de los estudios étnicos en Estados Unidos en el sistema universitario global occidentalizado: entre el multiculturalismo liberal, las políticas identitarias, la colonización de las disciplinas académicas y las epistemologías decoloniales». *Relaciones Internacionales*, n.º 19 (2012), p. 13-26.

Hale, Charles R. «Rethinking Indigenous Politics in the Era of the "Indio Permitido"». *NACLA. Report on the Americas*, vol. 38, n.º 2 (septiembre-octubre de 2004), p. 16-21.

Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática social de los conflictos sociales*. Barcelona: Ed. Crítica, 1997.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. México: Siglo XXI editores, 1987.

Lugones, María. «Colonialidad y género». *Tabula Rasa*, n.º 9 (2008), p. 73-101. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.

Maldonado-Torres, Nelson. «Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto», en: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 127-167.

Mignolo, Walter D. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ed. Akal, 2003 [2000].

Mignolo, Walter D. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Ed. Gedisa, 2007 [2005].

Nerín, Gustau. *Blanc bo busca negre pobre. Crítica a la cooperació i les ONG*. Barcelona: Edicions La Campana, 2011.

Quijano, Aníbal. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 201-246.

Quijano, Aníbal. «Colonialidad del poder y clasificación social», en: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 93-126.

Rivera Cusicanqui, Silvia y De Sousa Santos Boaventura. «Conversa del Mundo», 2014 (en línea) <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>

Taussig, Michael. *Chamanismo, colonialismo y hombre salvaje: Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Ed. Norma, 2002.

Vasco Uribe, Luis Guillermo. «Algunas reflexiones epistemológicas y metodológicas sobre la utilización del método etnográfico en trabajo de campo», en: Vasco Uribe, Luis Guillermo (comp.). *Entre la selva y el páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002, p. 434-441.

Walsh, Catherine. *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala, 2009.

Wallerstein, Immanuel. *El moderno sistema mundial. Vol. I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Madrid: Siglo XXI editores, 1979 [1974].

Katjuscia Mattu

Estudiante de doctorado en Ciencia Política,
Universitat Autònoma de Barcelona (UAB)

katjuscia.mattu@uab.cat

Premisa: investigar como sarda

«É la mia città perché mi son data da fare per conoscerla bene
dal passato lontano fino al presente
e conoscere bene suscita sdegno e rabbia
e anche fiducia e speranza nel possibile delle vicende
E poi c'è sempre nel conoscere l'elemento patetico-partecipante
legato alla felicità e all'infelicità della gente
che diventano nostre e commuovono»¹
(Joyce Lussu, *Understatement*, 1989).

Hay quien piensa que la ciencia debe ser *neutral*, como si quien investiga pudiera ignorar su subjetividad. En mi opinión, todo saber es *situado*, es decir, está condicionado por la perspectiva de quien lo produce; por tanto, se trata más bien de intentar ser personas honestas, manifestando nuestra perspectiva y dejando que quien nos lee o escucha pueda sacar sus conclusiones sobre el posible sesgo de nuestro trabajo. Por esta razón, quiero explicitar la experiencia personal que me llevó a esta investigación.

Crecí en las montañas del centro de Cerdeña, en constante tensión entre lo que se identifica como *sardidad*, tradición, costumbre, y lo que se considera *italianidad* y modernidad. Nuestra historia y nuestra lengua no se enseñan en la escuela, y nuestra manera de vivir recibe la etiqueta de «atraso» o «subdesarrollo». Entre nosotros y nosotras circula la sensación de abandono por parte del Estado central, que solo impone pero no escucha, y en cambio se preocupa de los intereses de otros grupos o regiones. Esta percepción, demasiado esencialista, se basa sin embargo en argumentos bastante sólidos.

Cuando estudié el colonialismo internacional en la universidad, relevé varias analogías con la realidad de Cerdeña, en la línea de cierta historiografía sarda que define las relaciones entre el Estado y la isla como (semi) coloniales. En los estudios subalternos y poscoloniales encontré un marco teórico apropiado para analizar las condiciones de mi tierra y sus relaciones con el Estado italiano. Esta literatura surge de experiencias-otras respecto a las de las élites noratlánticas dominantes y aporta una pers-

1. «Es mi ciudad porque me he esforzado para conocerla bien, desde el pasado lejano hasta el presente, y conocer bien suscita indignación y rabia, y también confianza y esperanza en lo posible de los acontecimientos. Además, en el conocimiento, siempre hay un elemento patético-participante, relacionado con la felicidad o la infelicidad de la gente, que hacemos nuestras y nos conmueven» (traducción propia).

Si ampliamos el foco de observación y analizamos grupos y regiones en el marco del sistema al cual pertenecen, podemos descubrir las dinámicas que permiten los privilegios de unos/as y las desventajas de otros/as

pectiva diferente que resalta la cara oculta de su hegemonía, es decir, el colonialismo y la lógica que subyace a las relaciones entre pueblos o territorios, lo que Quijano (2000) llama *colonialidad del poder* (véase Jiménez en esta monografía). Este marco teórico encaja con mis inquietudes porque desvela la existencia de relaciones políticas asimétricas entre grupos o regiones y, al mismo tiempo, descubre la subjetividad de las perspectivas «científicas» a través del concepto de geopolítica del conocimiento, identificando sus carencias y cuestionando sus asuntos básicos. De este encuentro entre intuiciones personales y literatura surge la interpretación de las desigualdades regionales italianas que propongo en este artículo.

Introducción

La crisis de los últimos años pone en evidencia las profundas desigualdades entre habitantes de los países que se consideran «avanzados». Las reacciones populares a la que, parafraseando al movimiento 15-M en España, «no es una crisis, es una estafa», denuncian el monopolio de los recursos económicos y políticos por parte de una pequeña élite y la consecuente exclusión sistemática del «99%» de la población. En realidad, para algunos sectores esta discriminación no es ninguna novedad, piénsese en las clases sociales más bajas, las mujeres, los y las habitantes de las periferias o las personas inmigrantes procedentes de países empobrecidos.

La investigación académica se ha interesado más por las desigualdades de clase y, recientemente, de género que por las «étnicas» o regionales. Estas se atribuyen generalmente a ciertas características propias de los sectores en cuestión o a la tendencia al desarrollo desigual del capitalismo. Pero si ampliamos el foco de observación y analizamos grupos y regiones en el marco del *sistema* al cual pertenecen, podemos descubrir las dinámicas que permiten los privilegios de unos/as y las desventajas de otros/as. La teoría del sistema-mundo, la teoría de la dependencia y la literatura poscolonial han demostrado que las desigualdades globales se deben a relaciones coloniales que persisten más allá del colonialismo formal, operando en diversas esferas de la vida colectiva bajo la forma de explotación económica, dominación política, imposición cultural, jerarquía de seres y de saberes. Análogamente, la teoría del colonialismo interno postula la existencia de relaciones coloniales en el interior de un único país, que pueden mantenerse y reproducirse incluso entre ciudadanos y ciudadanas titulares de los mismos derechos. Las desigualdades entre regiones o grupos «étnicos» se deben a que unas personas monopolizan el control de los recursos económicos y políticos, así como la producción del discurso, y dominan y explotan a otras aduciendo el argumento de su superioridad civil y moral para disciplinarlas. A diferencia del colonialismo formal, estos procesos se dan dentro de un marco político-legal de democracia e igualdad, por lo que se expresan de forma más sutil, se ocultan y/o se disfrazan, pero no dejan de (re)producirse.

En este artículo se intentará demostrar cómo este enfoque puede contribuir a la comprensión de las fuertes desigualdades entre el Norte y el Sur de Italia. En el primer apartado se revisará brevemente la literatura de referencia y, en particular, la teoría del colonialismo interno. En el segundo, se explorará la historia del Estado italiano identificando en pri-

mer lugar las características del proceso de construcción nacional que lo definen como momento constitutivo de los lazos coloniales entre los dos territorios, para luego ilustrar las dinámicas a través de las cuales estas relaciones se perpetúan y reproducen a pesar de importantes cambios en la configuración política del país y las políticas de desarrollo del Sur. Finalmente, se reflexionará sobre el «fracaso» de estas iniciativas, planteando la relevancia de unos factores generalmente ignorados y que se relacionan con la lógica colonial que condiciona tanto la política como su percepción por parte del público y de la academia.

Desigualdades y colonialismo

Los estudios sobre desigualdades regionales se ocupan sobretudo de divergencias mundiales y gran parte de ellos está profundamente influenciada por la teoría de la modernización, la cual interpreta la historia de la humanidad como una trayectoria lineal que empieza con las sociedades tradicionales, pasa por diferentes estadios de «desarrollo» y llega al máximo nivel de «progreso», que se identifica con la sociedad consumista (Rostow, 1969). Diversas sociedades recorrerían este camino a velocidades distintas, por esto algunos países se encuentran en una etapa más «avanzada» que otros.

Desde otro punto de vista, la literatura sobre el «subdesarrollo» y la dependencia y los estudios poscoloniales defienden que la historia de un país no puede prescindir de sus relaciones con los demás. Lejos de ser un fenómeno autónomo, el crecimiento económico (al que generalmente se refiere el término «desarrollo») del centro del sistema-mundo *implica* el empobrecimiento de las periferias (Wallerstein, 1974; Santos, 1970). El desarrollo capitalista fue posible gracias a la acumulación de recursos derivada de la explotación colonial, mientras la definición de los pueblos colonizados como inferiores –paganos, bárbaros, atrasados– sirvió para establecer y cristalizar la hegemonía política y cultural de «Occidente» (Said, 1995). La modernidad es por tanto un proceso global en el cual participan varias poblaciones *al mismo tiempo* pero desde posiciones diferentes en la relación de poder determinada por la conquista colonial (Mignolo, 1995). Estas dinámicas se reproducen a varios niveles hasta el día de hoy, ya que la independencia formal de las viejas colonias no modificó su posición subordinada. Esta perspectiva saca a la luz los grandes ausentes de la teoría de la modernización, es decir, la vinculación entre la historia de los países «avanzados» y «atrasados», y la identidad de los sujetos que trazaron el camino del desarrollo a su imagen y semejanza: las élites noratlánticas. Esa misma teoría es producto del poder colonial que se expresa en el ámbito de la cultura y del pensamiento científico –la *colonialidad del saber* (Lander *et al.*, 2000). Desde la Administración de Estados Unidos, Rostow identificaba la condición de su grupo y clase social con el punto álgido del desarrollo y en base a eso establecía los parámetros para estimar el nivel de modernización de los demás países y elaborar estrategias para estimular su «avance».

Buena parte de la literatura está profundamente influenciada por la teoría de la modernización. En Italia el concepto de dualismo Norte-Sur generalmente implica la idea de dos áreas/poblaciones distintas que progresan a ritmos diferentes. Según esta perspectiva, el Norte empezó

a desarrollar una economía capitalista antes de la unificación nacional y evolucionó rápidamente hasta alcanzar los niveles de otros países de Europa septentrional; mientras que el «avance» del Sur fue frenado por problemas endógenos relacionados con la persistencia de una estructura social y una mentalidad feudales (Zamagni, 1993). Sin embargo, a partir de finales del siglo XIX una parte de la clase política e intelectual meridional defendía que el desarrollo industrial de las regiones del Norte fue financiado con recursos fiscales extraídos principalmente del Sur (Tanzi *et al.*, 2012) y que el Estado centralizado había promovido los intereses de las clases dirigentes del Norte en detrimento de las regiones meridionales y de las islas (Gramsci, 1977; Capecelatro y Carlo, 1972; Zitara, 1974). Estas perspectivas se insertan en el marco de los estudios sobre subdesarrollo y dependencia mencionados anteriormente y se aproximan en particular a la teoría del colonialismo interno.

En base a esta teoría, entre diferentes regiones o «etnias» de los estados-nación modernos existen relaciones coloniales similares a las que a nivel internacional vinculan las (ex)colonias a los viejos y nuevos imperios. Desde la sociología, voces como las de González Casanova (1976 y 2006), Stavenhagen (1965) y Rivera Cusicanqui (2004 y 2010) argumentan que en varios países latinoamericanos los mecanismos característicos del colonialismo español se reproducen dentro de la sociedad colonizada: tras la independencia, descendientes de los invasores ibéricos y de sus aliados autóctonos continuaron explotando al resto de la población y en particular a los grupos indígenas. En el caso de Europa las cosas funcionaron de otra forma: Lafont (1971) y Hechter (1999) ilustran cómo las élites francesas e inglesas que promovieron la construcción nacional mantuvieron el monopolio del Estado y de la economía para apropiarse de los recursos procedentes de las áreas anexionadas, convirtiéndolas en periferias o colonias internas. Si bien las circunstancias en que se configuran las relaciones coloniales coinciden en América Latina con la colonización formal y en Europa con la construcción estatal, el colonialismo interno está en todo caso estrictamente ligado a la formación del Estado-nación. A partir de estos momentos constitutivos se configura un horizonte histórico de larga duración que perdura en el tiempo y coexiste con ciclos sucesivos (Rivera Cusicanqui, 2010), de manera que las estructuras típicas del capitalismo y de la democracia representativa se articulan sobre el sustrato colonial, lo cual permite la renovación de las relaciones de dominación y explotación.

Si bien son pequeñas élites las que sacan mayor provecho del colonialismo interno, sus beneficios se extienden en cierta medida a los sectores de la población que de alguna manera se identifican con ellas. El discurso sobre «nosotros/as» y «ellos/as» elaborado y difundido por las élites dominantes, que clasifica la población según posea o no sus propias características, produce el dualismo entre grupos y al mismo tiempo deja cierto margen de movilidad, ya que los sujetos colonizados que optan por la asimilación o el camuflaje modificando su forma de hablar, vestir y comportarse públicamente pueden pasar a identificarse con el sector dominante. De esta manera, la contraposición entre las élites y las masas subordinadas se confunde con la dicotomía entre grupos definidos según la cultura, raza, lengua etc., y se plantea como contraste de civilizaciones (Rivera Cusicanqui, 2010). Asimismo se postula una jerarquía entre el que se va definiendo como grupo dominante, centro o metrópolis, y las colonias internas. En su interpretación de modernidad, progreso y cultura *nacional*,

las élites metropolitanas estigmatizan las formas de vida de los grupos periféricos, tachándolas de tradicionales, «atrasadas» y provincianas, señalando a quienes las practican como personas inferiores. Este discurso alimenta actitudes y acciones discriminatorias y racistas que se naturalizan y ocultan las relaciones de dominación y explotación colonial.

El dualismo se alimenta además de una división cultural o geográfica del trabajo donde los terratenientes, propietarios y gerentes de las grandes empresas y bancos, quienes manejan grandes capitales y condicionan la producción, los precios, los intereses y la oferta de puestos de trabajo, tienden a ser miembros de la metrópolis, mientras los colonizados y las colonizadas ocupan las escalas más bajas de la cadena productiva y proporcionan mano de obra barata (Hechter, 1999). Esto permite que se reduzcan los costos de producción y los precios de los bienes producidos en las periferias, incrementando el poder adquisitivo y/o la capacidad de ahorro sobre todo de quienes tienen ingresos más altos, generalmente residentes en las metrópolis. Además, las colonias generalmente exportan materias primas o productos semiacabados e importan bienes acabados a precios más altos; de esta forma, el excedente se transfiere al centro y se produce una descapitalización sistemática de la periferia, incrementando su dependencia y alimentando el círculo vicioso de la pobreza (González Casanova, 2006).

La explotación económica coincide con la dominación política: los cargos más altos del Estado están monopolizados por miembros del centro, que de esta forma imponen sus decisiones a las periferias. En un contexto liberal democrático existen sistemas electorales que favorecen a determinados grupos o territorios y perjudican a partidos con base «étnica» o regional. Las organizaciones políticas y sindicales que operan a escala nacional están sujetas a la influencia de los grupos de poder metropolitanos y, por tanto, funcionan como instrumento de imposición de sus líderes y propuestas al resto de la población. El control del Estado se traduce en disciplinamiento político de las élites periféricas y del resto de la población a través de prácticas como la corrupción y el clientelismo (Rivera Cusicanqui, 2010). Dado que tienen acceso privilegiado a los recursos estatales, las élites centrales pueden intercambiarlos por el soporte de los potentados locales, quienes a su vez reproducen el mismo mecanismo a escala más pequeña para obtener votos, que en definitiva acaban legitimando el poder de los partidos dominantes a nivel estatal y de los grupos de presión que los controlan.

A través de estas prácticas de disciplinamiento político y cultural, los sujetos colonizados son absorbidos en el sistema como ciudadanos y ciudadanas de segunda clase y su descontento es aplacado con la distribución de cargos, favores y prebendas, mientras su subordinación se naturaliza. Sin embargo, la resistencia y rebelión al orden colonial no se apaga del todo, pues los grupos subalternos mantienen prácticas sociales consuetudinarias aún cuando ello implica desobedecer la legalidad impuesta, elaboran estrategias de supervivencia al margen del Estado y la economía capitalista, protestan abiertamente con manifestaciones más o menos espontáneas y/o se organizan políticamente —a veces militarmente— para reclamar sus derechos. La reacción del poder central pasa por varias estrategias que se alternan o combinan: ofrecer concesiones que no modifiquen la sustancia de las relaciones coloniales, cooptar y corromper a los y las líderes; reprimir las protestas; castigar a

La resistencia y rebelión al orden colonial no se apaga del todo, pues los grupos subalternos mantienen prácticas sociales consuetudinarias, elaboran estrategias de supervivencia, protestan abiertamente y/o se organizan políticamente

las personas que desobedecen con normas penales elaboradas *ad hoc* o interpretadas de forma especialmente severas. A la violencia cotidiana y relativamente sutil de la explotación económica, la dominación política, la imposición cultural y el menosprecio social, se añade la violencia física de la masacre, la detención, la tortura y el asesinato.

Desde la perspectiva del colonialismo interno, las divergencias regionales o étnicas dentro de un país dependen por tanto de relaciones coloniales *de facto* que se adaptan a diferentes configuraciones históricas. Lo que a menudo se ignora es que estas no solo producen sino que definen el concepto mismo de desigualdad. Los análisis sobre el tema se basan generalmente en indicadores socio-económicos como los niveles de ingreso, ocupación, educación, el acceso a los servicios públicos, la disponibilidad de infraestructura y transporte etc., con los que se suele medir el «desarrollo» de un grupo o región, asumiendo que los valores más altos representan condiciones de vida *mejores*. Consecuentemente, se da por descontado que para nivelar las disparidades hay que fomentar el incremento de estos indicadores en los territorios «subdesarrollados», reproduciendo en definitiva la jerarquía entre formas de vida impuesta por las élites dirigentes a nivel local y global. Como en el caso de la teoría de la modernización, se identifican las características de los grupos dominantes como modelo a seguir y se pretende que los demás se adapten a ello. Desde un punto de vista crítico frente a esta concepción, considero las desigualdades regionales no tanto como consecuencia en términos causales del colonialismo interno sino como uno de sus componentes, a la par que la *manifestación visible* de unas relaciones de poder que producen estas desigualdades, se alimentan de ellas y también plasman su definición.

Después de esta breve descripción de lo que en este artículo se entiende por «colonialismo interno» y en qué sentido se relaciona con las desigualdades regionales, vamos a ver cómo se aplica esta perspectiva al caso italiano.

Dualismo y colonialismo interno en Italia

El Norte y Sur² de Italia «nacen» durante el *Risorgimento* no solamente como expresiones geográficas sino, sobre todo, como sujetos vinculados en una relación de poder asimétrica. El Estado italiano se formó en 1861 de la fusión de varios reinos y ducados cuya diversidad de sistemas legales, sociales y económicos, tradiciones culturales y lingüísticas representaba uno de los retos principales para la construcción nacional. Influenciados por el modelo francés, los primeros gobiernos adoptaron una política de homologación institucional y cultural que produjo un doble efecto: la polarización entre Norte y Sur y, paralelamente, su homogeneización interna, de manera que las *diferencias* entre los viejos estados se fueron transformando en *desigualdades* entre dos grandes regiones (ficticias). A lo largo de la historia unitaria la división geográfica del trabajo entre el Norte industrial y el Sur agrícola se ha acompañado de divergencias socioeconómicas en continuo aumento y de la convicción de que los dos territorios están habitados por civilizaciones distintas. Lejos de ser «natural», este proceso es el producto histórico de unas acciones y relaciones concretas que corresponden a intereses específicos y reconocibles. En Italia, como a nivel global, el Norte y el Sur son categorías desiguales determinadas por una relación colonial.

2. El Norte corresponde aproximadamente al territorio que va desde Roma hasta las fronteras septentrionales del país, y el Sur o *Mezzogiorno* está formado por las regiones meridionales de la península y las islas de Cerdeña y Sicilia.

La unificación de Italia se realizó como expansión territorial del Reino de Cerdeña, con capital en Turín, donde la población sarda se hallaba en una posición subordinada frente a los territorios continentales (Sotgiu, 1984), ya que su acceso al poder estaba limitado por obstáculos de naturaleza socioeconómica, cultural y logística –niveles de alfabetización en la lengua oficial, renta y patrimonio, distancia geográfica de Turín, etc., (Satta-Branca, 1975)–; la clase política, por tanto, estaba compuesta mayoritariamente por miembros de la élite industrial y comercial continental. Fue esta quien dirigió el proceso de unificación, con el apoyo de Francia y el Reino Unido. Gracias a la introducción de reformas liberales, el Gobierno sardo-piamontés se aseguró la alianza de la burguesía de los estados del norte de la península, hasta entonces sujetos a la política conservadora del Imperio austríaco. El primer ministro piemontés preveía incorporar también Roma y el resto del Estado Pontificio, mas no el Reino de las Dos Sicilias. Sin embargo, preocupado por los continuos motines populares, el Gobierno dio el visto bueno a la expedición militar de Garibaldi, que consiguió derrotar y expulsar a la monarquía Borbón, y así el sur peninsular y Sicilia fueron anexionados al Estado sardo (Bevilacqua, 2005). De esta forma nació el Reino de Italia, que fue en realidad la continuación dinástica y política del Reino de Cerdeña. El sistema legal piemontés se extendió a todo el país enviando expertos desde Turín, por lo que, tanto a nivel central como local, la escena política italiana estaba dominada principalmente por piemonteses.

El proceso de construcción estatal asume en el Sur las formas del *desarrollo colonial* (Hechter, 1999). Si la burguesía ciudadana septentrional compartía con la ligurpiamontesa los intereses hacia el libre comercio y la producción industrial capitalista, las élites rurales del viejo Reino de las Dos Sicilias deseaban mantener el latifundio y los impuestos aduaneros para proteger los productos agrícolas, mientras las masas seguían pretendiendo la reforma agraria. El Gobierno central, que necesitaba el apoyo de las élites meridionales para consolidar la unificación, adoptó hacia este territorio la misma estrategia ambivalente que había experimentado décadas antes en Cerdeña: por una parte, cooptaba la clase dirigente local incorporándola en la maquinaria estatal, además con licencia especial para cometer abusos sobre la población, aplicando la nueva legislación de manera más flexible para no dañar demasiado sus intereses, distribuyendo favores y prebendas (Gramsci, 1977); por la otra, reprimía violentamente toda forma de resistencia y rebelión popular –protestas, bandolerismo, etc.– con masacres a manos de la policía y del ejército, detenciones arbitrarias y asesinatos masivos (Martucci, 1980).

El descontento de la población meridional se alimentaba de varios factores, desde las reformas sobre la propiedad de la tierra a la adopción del ordenamiento piemontés, que significó la imposición de formas de organización social y económicas ajenas a la sociedad meridional (Bevilacqua, 2005), como la propiedad privada de la tierra y la consecuente reducción de los espacios de uso común, la obligatoriedad de la lengua italiana en las actividades públicas, la implementación de un nuevo sistema de pesos y medidas, de diferentes procedimientos para tratar con las autoridades, etc. Paralelamente, se difundía entre los y las intelectuales el mito de la «modernización» (en sentido capitalista), que implicaba el desprecio de todo lo que se identificaba con el pasado feudal y por extensión con el mundo rural; los modelos a seguir procedían de la burguesía inglesa y francesa que por razones políticas denigraban la monarquía

En el Sur, la desestructuración de las prácticas y relaciones consuetudinarias debida a la implantación de un sistema organizativo ajeno se sumaba a toda una serie de prejuicios sufridos y poco a poco incorporados por las masas

borbónica, tachándola de feudal y autoritaria (Petrušewicz, 1998). Todo esto contribuyó a plasmar una imagen del Sur de Italia como una sociedad «atrasada», esclava, ineficiente, corrupta y amoral, que necesitaba la intervención civilizadora de un gobierno «moderno». Así, en el Sur, la desestructuración de las prácticas y relaciones consuetudinarias debida a la implantación de un sistema organizativo ajeno se sumaba a toda una serie de prejuicios sufridos y poco a poco incorporados por las masas, lo cual debilitaba gravemente el tejido social y favorecía la subordinación. A través de estas dinámicas el proceso de construcción estatal inaugura el ciclo largo del colonialismo interno, que continuará influenciando las prácticas políticas, económicas, sociales y culturales del país hasta el día de hoy.

En las primeras décadas de historia unitaria, el carácter colonial de las relaciones Norte-Sur se expresaba claramente en la política fiscal y económica. La fusión con otros estados permitió al Gobierno piemontés diluir las deudas contraídas para financiar la modernización del Reino de Cerdeña –reformas políticas y administrativas, carreteras, etc.– y las guerras de independencia contra Austria (Tanzi *et al.*, 2012). Ello representó una ventaja inmediata para las élites septentrionales en detrimento sobre todo de la población meridional, que contribuía a financiar unos servicios de los cuales ni siquiera disfrutaba. La imposición fiscal servía además para subvencionar el despegue económico «del país», construyendo infraestructuras y fomentando la industrialización en las provincias septentrionales. El hecho de que las inversiones públicas se concentrasen en el Norte se justificaba afirmando que este, supuestamente más avanzado que las otras regiones, funcionaría como un motor que una vez puesto en marcha adecuadamente empujaría al resto del país hacia la modernidad.

En el plano político las élites piemontesas continuaban monopolizando los cargos más importantes, aunque las élites de las otras provincias del Norte, aventajadas por la política de industrialización, adquirían mayor poder de influencia. Los representantes meridionales también reclamaban su protagonismo, pero su capacidad de negociación estaba menguada por sus relaciones clientelares con las élites centrales y por la progresiva reducción de su poder económico, debido a una política nacional que favorecía la acumulación del capital en las provincias septentrionales. En efecto, las élites capitalistas norteñas disfrutaban tanto de financiación directa como de privilegios fiscales y medidas aduaneras que protegían la producción industrial, al tiempo que penalizaban la agricultura, actividad dominante en las regiones meridionales y en las islas (Bevilacqua, 2005). Así se fue formando una brecha cada vez mayor entre el Norte industrializado y dotado de infraestructura, en este sentido «moderno», y el Sur agrícola, empobrecido y «atrasado». La percepción de la creciente pobreza del *Mezzogiorno* comenzó a generar un intenso debate, todavía en curso, sobre la que a partir de entonces se conoce como *cuestión meridional*.

A finales del siglo XIX, un grupo de diputados sureños consiguió llamar la atención del Parlamento nacional sobre esta situación, obteniendo que se realizaran unas investigaciones sobre las condiciones socioeconómicas de sus territorios, a partir de cuyos resultados se elaboraron unas leyes especiales para el desarrollo del Sur. Es significativo que, mientras el fomento de la economía capitalista de las provincias del Norte se identifica con el *interés general* de la nación, las leyes para el *Mezzogiorno* se consideran

medidas *especiales* o *extraordinarias*, definiendo una clara jerarquía entre los intereses de los dos territorios. Estas investigaciones y actuaciones se resentían del escaso conocimiento de la realidad del Sur y de la perspectiva elitista de los legisladores: las sociedades meridionales eran consideradas como «menores de edad», incapaces de «desarrollarse» por sí solas y, por tanto, el Estado central tenía que prestarles asistencia para aliviar su miseria. Sujetos a la hegemonía cultural de las élites septentrionales y de su modelo de modernidad, los mismos diputados meridionales contribuían a este discurso y sus demandas no eran mucho más que quejas frente a la que percibían como negligencia del Gobierno central (Sotgiu, 1986; Gioannis *et al.*, 1988), ignorando cualquier perspectiva de emancipación popular por parte de sus coterráneos y coterráneas. Las leyes especiales no incidieron particularmente en el nivel de desigualdades regionales y más bien alimentaron prácticas clientelares que renovaban la cadena de dominación desde el Gobierno central hasta la población periférica. Al campesinado meridional, que no había obtenido las tierras en sus regiones, se le ofrecía en cambio la perspectiva de colonizar el Cuerno de África recientemente conquistado (Gramsci, 1995). Sin embargo, el Gobierno italiano no consiguió fundar un imperio colonial estable que le garantizara la posibilidad de explotar incondicionalmente los recursos locales y «exportar» definitivamente las desigualdades regionales internas al escenario internacional (véase González Casanova, 2006).

Siguiendo las pautas trazadas durante el *Risorgimento*, se marcaban unas relaciones de dominación y explotación combinadas: por una parte, el Sur alimentaba el enriquecimiento del Norte proporcionando recursos fiscales, alimentos y otras materias primas; por la otra, las élites meridionales se aliaban con las septentrionales, que les garantizaban una posición dominante frente al resto de la población del *Mezzogiorno* a cambio de soporte político. El régimen fascista exasperó el colonialismo internacional e interno: mientras ocupaba nuevos territorios en África, promovía robustas inversiones en obras públicas y el fomento de las grandes empresas privadas particularmente en las regiones del Norte, exaltaba la italianidad, prohibía las manifestaciones de la diversidad cultural del país –como el uso del sardo y otras lenguas no oficiales– y reprimía violentamente toda oposición.

La derrota del régimen abrió la puerta a un nuevo proceso constituyente cuyo resultado fue una república democrática con cierta descentralización administrativa, que en todo caso no modificaba la característica unitaria y centralizada del Estado: todavía prima el escenario político a escala nacional, en el cual incluso grupos de grandes dimensiones se convierten fácilmente en minorías frente al conjunto de la población y, por tanto, se encuentran desfavorecidos a la hora de defender sus intereses colectivos. Evidentemente no es el caso de las élites que detentan el poder económico, dotadas de los instrumentos necesarios para ejercer influencia política, cultural y psicológica e imponer sus condiciones. Quienes se ven discriminados por esta configuración son más bien los sectores más marginales, entre ellos los y las habitantes de las regiones empobrecidas y subordinadas que constituyen las colonias internas de Italia.

La Constitución republicana de 1948 sancionó el momento inicial del nuevo ciclo histórico republicano/democrático: se abolía la monarquía, se instauraba el sistema representativo y se decretaba la igualdad formal de todas las personas y el compromiso de las instituciones de remover

La política de desarrollo del Sur no solamente renueva la explotación económica, sino que también reproduce la dominación política

los obstáculos socioeconómicos a la expresión efectiva de la igualdad (artículo 3). En coherencia con este principio, el Gobierno central, en algunos casos con la colaboración de las administraciones regionales, elaboró planes *extraordinarios* para el desarrollo económico del Sur, cuya implementación determinó la estructura económica de este territorio como la conocemos hoy en día.

En línea con la perspectiva rostowiana del Plan Marshall, con el cual la Casa Blanca financió la recuperación económica de Europa, el Gobierno democristiano de la segunda posguerra fomentó la industrialización en polos de desarrollo, que supuestamente generarían riqueza en sus alrededores por efecto de difusión. Pese a las demandas del campesinado y el sector del pastoreo de mecanizar la agricultura y la ganadería y construir talleres de envasado y transformación de los productos de la tierra, se optó en cambio por financiar la industria pesada: química, petrolera, metalúrgica, siderúrgica y energética. Este tipo de actividades, que implica un fuerte impacto ambiental y social, requiere además de la inversión de grandes capitales que, siendo carentes en el Sur, se importan desde el Norte y el extranjero ofreciendo subvenciones públicas y privilegios fiscales, es decir, una golosa oportunidad de negocio para capitalistas forasteros (Sechi, 2002; Bevilacqua, 2005). Asimismo, la mayoría de las materias primas no se extraen en el lugar, sino que se importan, se someten a la fase inicial de procesamiento y se exportan en forma de productos semiacabados, que se terminan de procesar en otros lugares (a menudo en las fábricas del Norte), para luego volverlos a importar como artículos acabados más caros. El desarrollo que se fomenta en el Sur es complementario y dependiente, ajeno a la economía y a la organización sociocultural tradicional; por tanto, es un desarrollo poco sostenible en el tiempo y extremadamente vulnerable. También se genera una división del trabajo en el sentido de que los roles ejecutivos, de gestión y técnicos son monopolizados por personas procedentes de las regiones septentrionales, donde hay una más larga tradición industrial y un mayor número de institutos de educación y formación, mientras la población local proporciona mano de obra barata. Esta división se reproduce en las regiones septentrionales, destino de los y las emigrantes meridionales, que aquí además sufren directamente todos los prejuicios a los que se ha hecho referencia anteriormente (Sparschuh, 2014).

La política de desarrollo del Sur no solamente renueva la explotación económica, sino que también reproduce la dominación política. Pese a que varios gobiernos regionales reclamaban autoridad para la elaboración y realización de los planes, el Estado central se reservó las competencias principales y cedía exclusivamente atribuciones concurrentes, residuales o de implementación. La prerrogativa en la distribución de recursos públicos, desde las subvenciones a las empresas hasta las transferencias a las administraciones regionales y locales encargadas de implementar las medidas, les permitió perpetuar las relaciones clientelares. Ello reforzó la cooptación y subordinación de las clases dirigentes periféricas a las centrales (Chubb, 1981) y provocó además que buena parte del dinero invertido se dispersara en el camino.

En base a estas observaciones, no debería sorprender que, a pesar de las robustas inversiones, las divergencias socioeconómicas territoriales no se hayan aliviado y más bien se hayan ido incrementando. En las regiones del Sur los salarios siguen siendo más bajos –no así los precios– y además

la carencia de oportunidades laborales brinda a los y las empleadoras una mayor fuerza de negociación, lo cual favorece el abaratamiento del costo del trabajo y por tanto de los precios de los bienes comercializados, aumentando los beneficios de los y las capitalistas septentrionales y también la capacidad de ahorro de los y las consumidoras. Además, dado que las obras públicas y la provisión de servicios a nivel nacional se concentran en las regiones septentrionales, la población meridional, que contribuye a financiarlas, no puede disfrutar de ellas. En este sentido, no solamente las élites del Norte dominan la economía y la política nacional, sino que además el conjunto de la población de este territorio se encuentra aventajada respecto a la del Sur por tener más fácil acceso a bienes de consumo, servicios e infraestructuras, y por no sufrir las consecuencias medioambientales de la producción altamente contaminante que se fomenta en las regiones meridionales.

Por último, el colonialismo interno italiano sigue manifestándose en el ámbito cultural y psicológico. Como hemos visto, la hegemonía de las clases dirigentes septentrionales hizo posible que su modelo de unidad y modernización se identifique con el interés nacional. Consecuentemente, toda alternativa a este modelo es rebajada y estigmatizada y sus agentes se tachan de atrasados, tradicionalistas o *campanilistas* (defensores o defensoras de intereses particulares y locales). Solamente se considera *cultura* la «italiana», definida según los criterios de las y los intelectuales orgánicos del capitalismo septentrional, mientras las culturas locales se desprecian o, a lo sumo, se exotizan bajo la etiqueta de tradición o folclore. Asimismo, la lengua dominante es el italiano; las otras, aun en los pocos casos en que se han reconocido formalmente como lenguas minoritarias, siguen ocupando una posición jerárquica inferior y se relacionan con una condición premoderna, con el mundo rural, el analfabetismo y la ignorancia. Paralelamente sobrevive toda una serie de estereotipos que atribuyen a la población meridional características como el «atraso» social, la pereza, la delincuencia, la tendencia a evadir impuestos y hacer trapicheos, edición renovada del concepto de barbarie que había sido tan común en los discursos de los intelectuales italianos del siglo pasado y que típicamente se asocia a pueblos colonizados. Estos prejuicios se han incrustado en la mentalidad de la población, incluso de la que se ve discriminada por ellos, y se manifiestan y reproducen de forma más o menos sutil e inconsciente, obstaculizando la elaboración de perspectivas de análisis alternativas y, consecuentemente, de formas-otras de organización.

Conclusiones

En estas páginas se ha intentado ilustrar cómo a partir de la construcción nacional se establecieron en Italia relaciones coloniales entre el Norte y el Sur, siendo las desigualdades socioeconómicas su manifestación más evidente. El *Mezzogiorno* fue conquistado militarmente y sometido a un gobierno foráneo, que implantó un sistema político-legal y normas sociales y culturales extrañas a la sociedad local, y que cooptó y subordinó a las élites mediante prácticas clientelares y prebendas. Para asegurar su hegemonía, este reprimía violentamente la desobediencia y las protestas populares, e imponía una jerarquía de formas de vida basada en el menosprecio de la sociedad meridional con respecto a la cual se autorgaba una *missione civilizzatrice*. Los desarrollos históricos sucesivos

El Estado central, mayoritariamente dominado por las élites septentrionales, ha seguido funcionando como instrumento de dominación y explotación del *Mezzogiorno*

están profundamente marcados por la misma lógica colonial: el Estado central, mayoritariamente dominado por las élites septentrionales, ha seguido funcionando como instrumento de dominación y explotación del *Mezzogiorno*, promoviendo medidas que favorecen el crecimiento económico del Norte y perjudican el del Sur, y políticas civilizatorias basadas en la homologación, que rebajan las culturas-otras respecto al modelo nacional. En estas condiciones no debería sorprender que se generasen y/o enfatizasen desigualdades socioeconómicas entre los dos territorios, incluso a pesar de robustas intervenciones públicas dirigidas a balancear la situación.

El «fracaso» de las políticas de desarrollo generalmente se atribuye a una serie de obstáculos supuestamente endógenos de las sociedades meridionales: la carencia de infraestructura y de un tejido social capaz de absorber y reproducir los estímulos a la economía representados por la inversión pública y privada de los capitalistas septentrionales y extranjeros; una mentalidad «retrógrada» que prioriza otros valores frente a la eficiencia productiva; la corrupción y el clientelismo generalizados y, en algunos casos, las organizaciones mafiosas que absorben y dispersan los recursos. Pero como los estudios sobre las divergencias regionales en Italia no suelen tomar en consideración la relación entre los territorios desiguales, a menudo se pierden de vista factores que pueden contribuir notablemente a la comprensión del fenómeno, que en cambio podemos identificar aplicando la perspectiva del colonialismo interno. La supremacía política de las élites septentrionales garantiza que se otorgue sistemáticamente prioridad a sus intereses, incluso cuando en principio se trata de beneficiar a los sectores desfavorecidos como las regiones meridionales. En este sentido, las intervenciones extraordinarias para el Sur no se diferencian particularmente de la tendencia general de la política económica italiana: ignorando las características y las demandas de la población meridional, se imponen unas medidas que favorecen la penetración del capital septentrional y extranjero invertido en condiciones privilegiadas en actividades complementarias a la economía del Norte del país y del mundo, que difícilmente se articulan con el tejido productivo existente en el territorio. Las políticas de desarrollo favorecen por tanto la dependencia del Sur de la inversión y la demanda externa, dificultando la formación de una estructura socioeconómica endógena duradera, como en las colonias internacionales. Las explicaciones sobre el «atraso» del *Mezzogiorno* mencionadas anteriormente, que se basan y al mismo tiempo reproducen la contraposición entre grupos civilizados y bárbaros típica del discurso de las élites del siglo XIX, sirven como argumento para sustraer la competencia de gestión a las autoridades locales, supuestamente menos expertas y más susceptibles a la corrupción que las centrales, mientras la participación popular ni se toma en consideración. De esta manera se sigue imponiendo un modelo de desarrollo que se proclama universal pero en realidad responde a los intereses específicos del grupo dominante y por tanto beneficia a este más que a los sectores supuestamente destinatarios de los planes de desarrollo. La lógica colonial sigue plasmando la política nacional, la interpretación de las desigualdades regionales y las intervenciones específicas teóricamente dirigidas a aliviarlas. Si se continúa definiendo el desarrollo en base a las características del Norte y pretendiendo que el Sur las incorpore, ignorando además que estas se deben en gran medida a la subordinación y explotación de las regiones meridionales, será muy difícil reducir las divergencias entre los dos territorios.

Referencias bibliográficas

Bevilacqua, Piero. *Breve storia dell'Italia meridionale: dall'Ottocento a oggi*. Roma: Donzelli Editore, 2005.

Capecelatro, Edmond y Carlo, Antonio. *Contro la questione meridionale: studio sulle origini dello sviluppo capitalistico in Italia*. Roma: Samonà e Savelli, 1972.

Chubb, Judith. «The Social Bases of an Urban Political Machine: The Case of Palermo». *Political Science Quarterly*, vol. 96, n.º 1 (1981), p. 107-25.

Gioannis, Paola De; Ortu, Giangiacomo; Plaisant, Luisa Maria y Serri, Giuseppe. *La Sardegna e la Storia. Antologia di Storia della Sardegna*. Cagliari: Celt Ed., 1988.

González Casanova, Pablo. *La Democracia en México*. México D.F.: Era, 1976.

González Casanova, Pablo. *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2006.

Gramsci, Antonio. *Quaderni del carcere*. Turín: Einaudi, 1977.

Gramsci, Antonio. *La questione meridionale*. Roma: Editori Riuniti, 1995.

Hechter, Michael. *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1999.

Lafont, Robert. *La Revolución regionalista*. Barcelona: Ariel, 1971.

Lander, Edgardo; Dussel, Enrique; Mignolo, Walter D.; Coronil, Fernando; Escobar, Arturo; Castro-Gómez, Santiago; López Segre, Francisco y Quijano, Anibal. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Caracas: FACES-UCV-IESALC, 2000.

Martucci, Roberto. *Emergenza e tutela dell'ordine pubblico nell'Italia liberale. Regime eccezionale e leggi per la repressione dei reati di brigantaggio (1861-1865)*. Bologna: Il Mulino, 1980.

Mignolo, Walter D. *The Darker Side of the Renaissance*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.

Petrusewicz, Marta. *Come il Meridione divenne una questione*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 1998.

Quijano, Anibal. «Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America». *International Sociology*, vol. 15, n.º 2 (junio de 2000), p. 215-32.

Rivera Cusicanqui, Silvia. «Colonialismo interno y dominación imperialista. Una mirada desde el Sur». Ponencia presentada en la *4th International Conference in Latin American Cultural Studies, Race, Coloniality, and Social Transformation in Latin America and the Caribbean*, University of Pittsburgh, 2004.

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Editorial Piedra Rota, 2010.

Rostow, Walter W. *The Stages of economic growth: a non-communist manifesto*. Cambridge: University Press, 1969.

Said, Edward. *Orientalism*. London: Penguin Books, 1995.

Santos, Theotonio Dos. «The Structure of Dependence». *The American Economic Review*, vol. 60, n.º 2 (1970), p. 231-36.

Satta-Branca, Arnaldo. *Rappresentanti sardi al parlamento subalpino*. Cagliari: Fossataro, 1975.

Sechi, Simone. «La Sardegna negli "anni della Rinascita"», en: Brigaglia, Manlio; Mastino, Attilio y Ortu, Gian Giacomo. *Storia della Sardegna. 5: il Novecento*. Roma-Bari: Laterza, 2002, p. 66-82.

Sotgiu, Girolamo. *Storia della Sardegna Sabauda, 1720-1847*. Roma-Bari: Laterza, 1984.

Sotgiu, Girolamo. *Storia della Sardegna dopo l'Unità*. Roma-Bari: Laterza, 1986.

Sparschuh, Olga. «Citizens and Non-Citizens: The Relevance of Citizenship Status in Labour Migration within Italy and to Germany from the 1950s to 1970s». *Journal of Contemporary History*, vol. 49, n.º 1 (enero de 2014), p. 28-53.

Stavenhagen, Rodolfo. «Classes, colonialism, and acculturation». *Studies in Comparative International Development*, vol. 1, n.º 6 (mayo de 1965), p. 53-77.

Tanzi, Vito; Monorchio, Andrea y Toniolo, Gianni. *Centocinquant'anni di finanza pubblica in Italia*. Turín: IBL Libri, 2012.

Wallerstein, Immanuel Maurice. *The modern world-system*. Nueva York: Academic Press, 1974.

Zamagni, Vera. *The Economic history of Italy: 1860-1990*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Zitara, Nicola. *L'unità d'Italia. Nascita di una colonia*. Milán: Jaca Books, 1974.

¿DEMOCRACIA PROCEDIMENTAL O DEMOCRACIA BURGUESA? ÉLITES, CLIENTELISMO Y DESIGUALDAD

Diego Fernando Martínez Vallejo

*Estudiante de doctorado en Ciencia Política,
Universitat Autònoma de Barcelona (UAB)*

ayontem@gmail.com

Introducción

Para muchos autores, la democracia juega un papel esencial a la hora de corregir las distribuciones que han de asegurar las necesidades humanas básicas. Para Amartya Sen (2002: 216), por ejemplo, una de las grandes bondades de la democracia es carecer de hambrunas generalizadas, con lo cual se satisfacen las condiciones materiales mínimas de existencia. Desde esta perspectiva, la democracia se muestra como un régimen político deseable. Este pensamiento no es extraño en la historia de las ideas. Desde hace siglos, es un supuesto que en cualquier democracia los ciudadanos aceptarían redistribuir la riqueza de ricos a pobres, lo que traería consigo el bienestar de estos últimos en cuanto que el proceso de redistribución les favorecería. Ya el mismo Rousseau (2004 [1762]: 110), uno de los grandes pensadores de la democracia, sostenía que «los malos gobiernos (...) sólo sirven para mantener al pobre en la miseria y al rico en su usurpación (...) de donde se deduce que el estado social solamente es ventajoso para los *hombres* si todos tienen algo y si nadie tiene demasiado» (ibídem: 67, énfasis añadido)¹. John Rawls, un autor más contemporáneo y cuya teoría de la justicia se aplica solo a sociedades democráticas, sostenía igualmente que en un eventual contrato social los ciudadanos optarían por estructurar la desigualdad económica de tal manera que sirva para el «mayor beneficio de los menos aventajados (...) y unidos a los cargos y a las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades» (Rawls, 2006: 68). Una sociedad en la cual todos los individuos tengan igualdad de acceso a los recursos, así como un ingreso medio que les garantice las libertades mínimas, parece ser, pues, fundamental, todavía más en un sistema que se ha caracterizado por la defensa de la propiedad privada, el mercado y la acumulación rápida de capital².

Aunque es claro que estos autores defienden una democracia en el sentido amplio y filosófico del término, uno que implique equidad de poderes a la hora de aceptar ciertas normas dentro de un pacto social extenso –y, en el caso de los contractualistas, uno en el que *todos* los societarios establezcan por medios racionales unos parámetros mínimos de convivencia, parámetros que han de ser aceptados y respetados por todos–,

1. Tuve varios problemas en esta cita cuando transcribía la palabra «hombre». Aunque este artículo no pretende utilizar ningún tipo de lenguaje sexista, preferí dejar la cita respetando las traducciones originales.

2. Véanse Burke, 2001 [1791] y Tocqueville, 2007 [1840].

esta relación entre democratización y redistribución de la riqueza también se presupone cuando se entiende la democracia incluso desde un sentido mucho más simple, esto es, tan solo como elecciones y alternancia de poder. La democracia es hoy entendida desde un punto de vista muy somero, como un sistema que asegura elecciones libres y periódicas bajo un proceso político competitivo (Schumpeter, 1994: 269-283). Esta democracia, convencionalmente llamada democracia electoral o procedimental, facilitaría la emergencia de sociedades menos desiguales en tanto que brindaría a los pobres, mayores en número, herramientas suficientes para forzar un proceso redistributivo. Tal proceso, así mismo, se mantendría hasta un punto en el que el ingreso de los más pobres coincidiera con el ingreso medio de la sociedad en su conjunto. Así, el gobierno se hallaría presionado a cambiar la política fiscal, expandiendo su gasto público y las transferencias (Meltzer y Richard, 1981; véase también Persson y Tabellini, 1998).

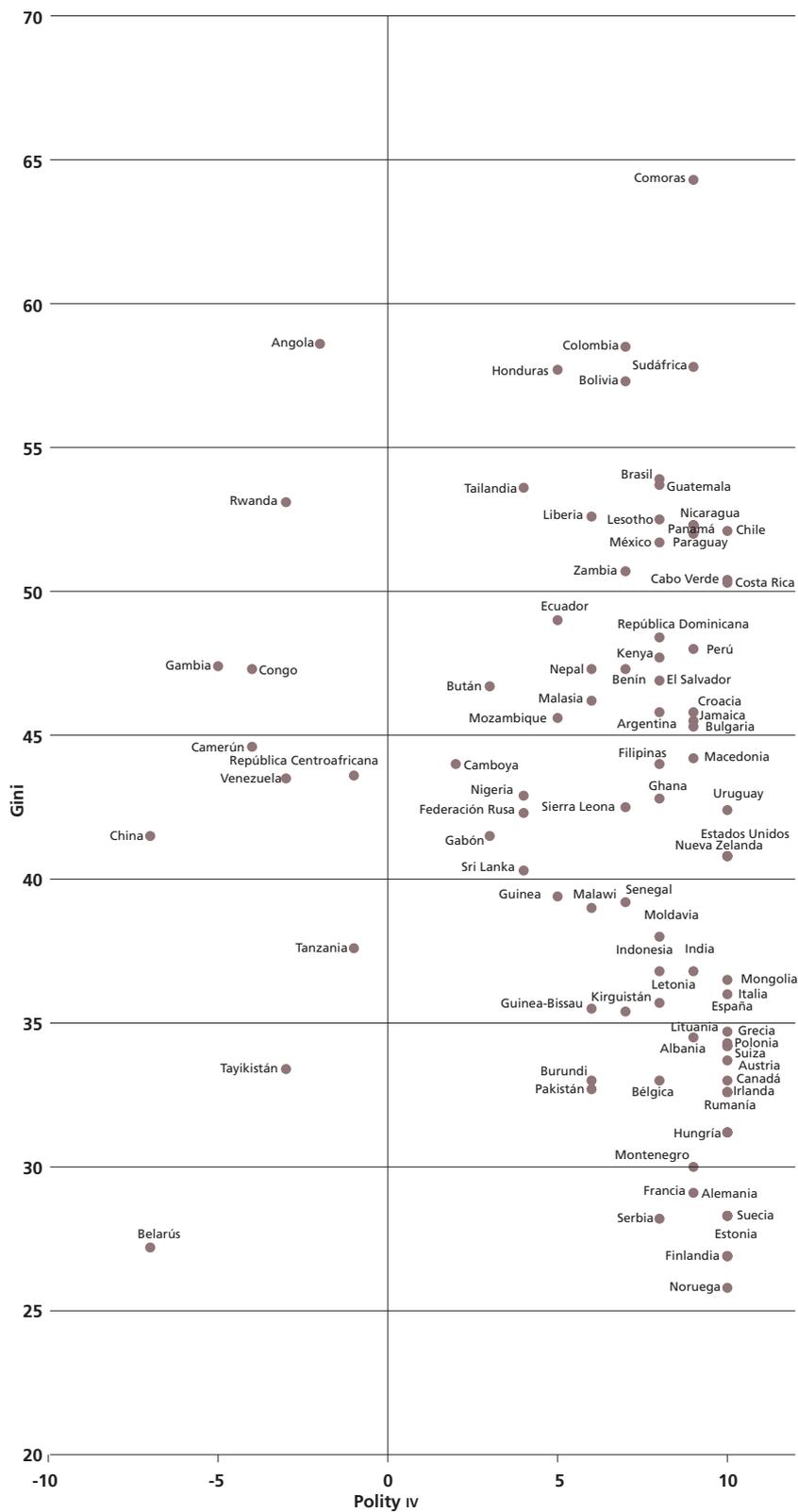
Esta relación, no obstante, es muy poco clara, y aunque existen algunos trabajos sobre la materia, estos suelen tener diferentes resultados. Carles Boix (2003), por un lado, sugiere que las élites tienden a coartar los procesos democráticos buscando proteger sus condiciones económicas y sociales, característica que se acentúa a medida que la brecha del ingreso entre ricos y pobres aumenta. Encuentra, con todo, que en aquellas sociedades donde hay una clase media importante, los individuos son capaces de mantener una distribución moderada del ingreso, aunque por medio de cuotas de redistribución livianas. En este punto, la democracia es bastante efectiva. Por otro lado, Daren Acemoglu y James Robinson (2006: 49-54) sostienen que hay una relación directa entre la democracia y la redistribución del ingreso. Tal evidencia histórica, sin embargo, solo es clara en algunos países de Europa, en particular el Reino Unido, Francia, Alemania y Suecia, cuyas transiciones parecen haber antecedido a un profundo cambio en el gasto social, el sector laboral y la estructura fiscal (ibídem, 2001)³.

Usando el índice de Gini de 2011 (Banco Mundial, 2014) para medir los niveles de inequidad de los países —el cual toma valores entre 0 y 1 (entre 0 y 100 en la figura 1), donde 0 es absolutamente equitativo y 1 es absolutamente desigual—, y la base de datos del Polity IV de 2011 (Marshall y Cole, 2011) para medir el nivel de democratización, basado principalmente en el concepto procedimental del término, se muestra que no hay una relación clara entre el régimen político y los niveles de inequidad (figura 1). De hecho, si se presta atención a los países con niveles superiores o iguales a 6 en Polity (el valor mínimo para que un país sea calificado como democracia), se observa que existe entre estos una extensa variedad de países con índices de Gini mayores de 40 (con lo que se muestra una enorme inequidad en el ingreso), e incluso muchos con niveles superiores a 50 (casos extremos serían los de Sudáfrica, Colombia, Comores y Honduras, con niveles cercanos a 60). Es evidente que en muchos países la democracia y la desigualdad coexisten. Se viola así la supuesta relación entre democracia e igualdad, y se crean serias dudas sobre si en efecto las instituciones democráticas son, en sí mismas, capaces de garantizar una justa distribución del ingreso.

Hoy parece claro que las democracias corresponden más al gobierno de unos pocos que al gobierno popular. No sorprende que la transición a la democracia en muchos países periféricos coincida con la expansión

3. En textos más recientes, estos autores han señalado que en muchos países la democracia parece ser ineficaz en cuanto no coarta el poder que *de facto* las élites poseen previo a los procesos de democratización (Acemoglu y Robinson, 2006 y 2008).

Figura 1. Relación entre el Gini (2011) y el nivel de democratización de los países (2011)



Fuente: Elaboración propia según datos del Banco Mundial (2014) para el Gini y de Marshall y Cole (2011) para el Polity IV.

del comercio y del neoliberalismo en el Tercer Mundo, y menos aún que sus beneficiarios principales hayan sido las élites locales. Hoy, más que nunca, encontramos un malestar generalizado por nuestras democracias. Términos que abogan por una democracia acción-participativa, movimientos emergentes en todo el mundo, y el surgimiento de nuevas corrientes revolucionarias que abogan por la reinención del poder como el neoanarquismo, el «posmodernismo» (Fals Borda, 1989: 9) y las teorías del poscolonialismo y el colonialismo interno, entre otras, son algunos de los muchos ejemplos de este malestar. ¿Cuál es la causa de que las élites mantengan su poder sobre las masas y conserven intactos sus privilegios? ¿Qué posibilita que la democracia, basada en el supuesto de *una persona-un voto*, no sea un medio efectivo de redistribución para los pobres, mayores estos en número?

Aunque encontrar una relación unicausal es equívoco para explicar un fenómeno tan diverso y complejo como la desigualdad, el establecimiento de las relaciones patronales parece ser un factor fundamental y plausible para su entendimiento. Contrario a lo que podríamos esperar, en este trabajo sugiero que la democracia –entendida como elecciones y alternancia de poder– crea condiciones favorables para que las élites preserven su posición de privilegio en la sociedad y mantengan con ello el poder que tienen sobre las masas. Aunque las razones para entender la desigualdad pueden ser múltiples –obediencia al régimen constituido, diferentes formas de represión, naturalización de la estratificación o miedo a las dictaduras, entre otras muchas–, este escrito esboza la que a su juicio es una de las más importantes: *el tipo de relación entre las masas y las élites* y, en particular, una de las formas que esta toma, *las relaciones clientelares-patronales*. Con el fin de entender mejor el sentido que en este artículo se le quiere dar a este concepto (relación patrón-cliente), nos detendremos un momento en explicar qué entendemos tanto por élites como por masas, así como el lugar en el que ambas se encuentran dentro de esta dinámica clientelar.

Las élites

La élite básicamente es un grupo de personas cuya característica principal es su alta capacidad de ejercer dominación y poder sobre otros grupos sociales. En este sentido, la palabra élite se identifica también con otros términos como el de «clase dirigente», «clase dominante» y «clase gobernante». Otro rasgo importante de las élites es el hecho de que quienes la conforman a menudo conservan una misma ideología, valores o costumbres, los cuales pueden llegar a ser socialmente deseables. De ahí que en muchos casos, aunque no en todos, se trate de minorías compactas, homogéneas y monolíticas. Siguiendo a Mills (2000 [1956]: 11), quienes las integran «son más o menos conscientes de su clase social, se comportan el uno con el otro de manera diferente a la manera en que lo harían con miembros de otras clases sociales. Se aceptan el uno al otro, se entienden, se casan, y piensan, si no igual, al menos de manera parecida»⁴. Son estos aspectos, de hecho, los que les dan a las élites su importancia en la teoría social y política, porque les permiten concentrar poderes e influencias desproporcionados (Higley, 2006: 3).

4. Esta cita y las siguientes cuya referencia original está en inglés son una traducción propia.

Una gran variedad de élites ha surgido a lo largo de la historia, no siempre con la misma importancia debido a su proceso de circulación,

ni con un papel claro o diferenciado en el tiempo. Entre estos grupos se encuentran: 1) la burguesía; 2) las élites políticas y burocráticas; 3) los terratenientes y la élite rural; 4) la Iglesia; 5) los militares y la fuerza pública; 6) la mafia, y 7) la academia, entre otros grupos. Estas élites, o categorías de élites, pueden ser a su vez clasificadas en diferentes tipos y subgrupos, con lo que se tiene todo un abanico de clases y subclases sociales con extensos privilegios y ventajas sociales. Ahora bien, aunque sea posible clasificar las distintas élites en categorías independientes, no se debe suponer por ello que estas sean mutuamente excluyentes. De hecho, la frontera entre las mismas es poco clara. Esto se pone de manifiesto en la facilidad que supone encontrar uno o más miembros de alguna élite en otra, así como en ejemplos de mutua colaboración sostenida en el tiempo. Las alianzas que se crean entre las élites, de hecho, han sido parte fundamental del repertorio de estrategias que las mismas élites han usado para incrementar y asegurar su poder a lo largo de la historia. Aunque esto no se trate a fondo aquí, estas relaciones que se establecen entre las élites son cruciales a la hora de entender la estructura de poder en las sociedades modernas.

Las alianzas que se crean entre las élites han sido parte fundamental del repertorio de estrategias que las mismas élites han usado para incrementar y asegurar su poder a lo largo de la historia

El lugar de las masas y la dinámica clientelar

Aunque es difícil precisar con claridad el término *masas*, este puede designar varias cosas. Por mucho tiempo perteneció al campo de la aritmética política, indicando un gran número de personas, número que aunque no era especificado hacía referencia a la mayor parte (Jonsson, 2008: 12). En la Revolución Francesa el término comenzó a designar algo más allá de un número; designaba multitudes de personas, pobres y no aventajadas, *muchedumbres* que «de repente se entrometían en la arena política» (ibídem: 58). Este sentido del término, bastante valioso en esta discusión, designa así una oposición directa a las clases más aventajadas –en la Francia de aquel momento, «la monarquía, la burguesía y los terratenientes»– y contiene implícitamente un estado potencial de revolución, magnificado en cualquier caso por las democracias. Esta es la razón por la cual a la democracia se le consideró por mucho tiempo como «la tiranía de la mayoría», en cuanto supeditaba la ley y el Estado a las pasiones de las masas (ibídem: 37).

Ahora bien, si las masas –los trabajadores urbanos, campesinos, indígenas y comunidades negras, entre otras clases excluidas– han tenido una popularidad a lo largo de los tiempos de enfrentamiento, de revolución y de oposición frente a las élites, ¿por qué hoy parece que su presencia no represente mayor peligro para los intereses de estas últimas? Sin lugar a dudas los procesos redistributivos son complejos. Además de poner de relieve el enfrentamiento siempre potencial entre las masas y las élites, son procesos que incentivan el uso de estrategias políticas y económicas, tanto en uno como en el otro bando. Las élites son grupos racionales, por lo que valoran sus estados de bienestar actuales con respecto a otros posibles. De ello se infiere que son actores que tratan de evitar, a diferentes costos y de maneras diversas, cualquier enfrentamiento con las masas si este reduce sus privilegios o pone en cuestión sus expectativas. En todo caso, cuando esto no es posible, no solo usan medios represivos para apaciguar las demandas de la gente, sino que además tienden a persuadirlas con todo tipo de intercambios, ya sean materiales o de servicios, atomizando así a las masas y reduciendo, mas no anulando, su voz.

Aunque muchos han asumido que el clientelismo es una relación carente de violencia, tal interpretación poco ayuda en un análisis serio de la realidad social

Las democracias electorales hacen de este intercambio de favores un método eficaz de control, y esto no solo porque las élites lo usan como un medio para ganar las elecciones, sino también porque con ello aquellas obtienen apoyo político y continuo de las masas. Las relaciones patrón-cliente (o clientelismo/patronalismo, como también se les ha llamado), son un elemento importante que destruye la rendición de cuentas dentro del supuesto de una libre competencia electoral y alienta la corrupción y el despilfarro. El clientelismo se define como una relación diádica y asimétrica entre patronos, quienes ofrecen bienes y servicios, y los clientes, quienes brindan su apoyo político. Así mismo, se basa en la lealtad y en la reciprocidad, aunque a menudo obedece también a simples cálculos de intereses. Aunque no son las únicas, las formas más comunes de clientelismo son el patronazgo y la compra de votos. Mientras el patronazgo se refiere a la oferta de bienes –principalmente empleos públicos– y en la mayoría de los casos usando recursos públicos, la compra de votos consiste en la venta de votos a cambio de beneficios o protección, independientemente de si quien paga gana o no las elecciones (Stokes, 2007: 606).

El clientelismo afecta a la desigualdad de la riqueza en muchos sentidos. En primer lugar, incrementa los recursos de la clase patronal, que saca provecho de los recursos públicos por medio de la corrupción y el tráfico de influencias. En segundo lugar, disminuye los de las clases más pobres si los intercambios efectuados se asocian con empleos y cargos públicos, y en un contexto de alta flexibilización laboral y pobreza (Robinson y Verdier, 2013). Es decir, debido al hecho de mantener los salarios bajos, sobre todo aquellos en sectores de baja cualificación, las élites mismas hacen uso del clientelismo para contar con mano de obra barata mientras mantienen a las masas con niveles inferiores de educación y de especialización (Chubb, 1981). Finalmente, crea incentivos para que aquellos menos proclives a aceptar intercambios baratos (por ejemplo, aquellos en la oposición, en las clases medias o los votantes clave) reciban mayores beneficios en caso de negociar con la clase dirigente (Robinson y Verdier, 2013).

Aunque muchos han asumido que el clientelismo es una relación carente de violencia, tal interpretación poco ayuda en un análisis serio de la realidad social. Además de no tener en cuenta que el clientelismo responde a violencias encubiertas en la medida en que se halla en un sistema que brinda pocas oportunidades a sus miembros, omite multitud de ejemplos de violencia física y de represión usados por la clase patronal como medio de intimidación ante los levantamientos y la insurrecciones repentinas, así como los continuos monitorios violentos a los que se ven sometidas las masas frente a la presión de los procesos electorales. Aunque es verdad que las masas pueden adoptar la ética de las clases privilegiadas –una falsa conciencia–, las masas construyen también su propia economía moral, una en la que se adoptan posturas frente a la justicia y la injusticia, y frente al deber ser y a lo prohibido. Esta eticidad, construida y construyéndose, motiva la acción de las masas, encaminada con frecuencia al castigo de aquellos a los que sirven –¿por qué han de pagarme la mitad de lo que pido, que es lo que es justo?, ¿por qué maltratan a mis hijos cuando yo he sido fiel a ellos?–. Los levantamientos campesinos y de los trabajadores urbanos responden muchas veces a estos parámetros de justicia. De la misma manera, sin embargo, sentimientos de perdón y de lealtad por «aquel que se ha portado tan bien

conmigo» en un mundo que se les muestra difícil y adverso también es causa de que la resistencia de las masas sea a menudo mitigada, lo que alimenta la dinámica clientelar y el sostenimiento del statu quo. Este y otros trabajos se encuentran dentro de esta línea de interpretación (Scott, 1976; Rutten, 2007).

Las élites subalternas

Aunque es verdad que las relaciones entre patrones y clientes pueden tener lugar cara a cara, la mayor parte de las negociaciones que se establecen entre las élites y las masas, dentro de la lógica clientelar, se produce a través de la intermediación de individuos que hacen a su vez la función de mediadores y voceros. A estos intermediarios se les llama, en la literatura política moderna, *brokers*, pero para este escrito las llamaremos las «élites subalternas», dado que obtienen extensos beneficios de las negociaciones, entre ellos poder y prestigio. Ya Pareto así lo preveía. Si el capitalismo promueve diferencias económicas y sociales, y si existen en la gente cualidades distintas –algunos incluso «con cualidades excepcionales», como aquellos capaces de usar la fuerza para la búsqueda de ciertos objetivos grupales–, las élites utilizarán incentivos para contrarrestar cualquier acción que pueda desestabilizar el sistema y la estructura social que les favorece. Las maneras son diversas, pero entre ellas destacan el otorgamiento de posiciones más ventajosas, mejores oportunidades, mayores expectativas y remuneraciones mejores al trabajo, entre otras recompensas. Pareto lo explicaba en estos términos: «Una élite es estable si la divergencia entre élite nominal y élite de mérito no es excesiva» (Pareto, 1966: 33).

Las élites subalternas tienen funciones especiales que las convierten en actores fundamentales a la hora de entender la dinámica del cambio social. A pesar de no tener el mismo poder con el que cuentan las élites de hecho, las élites subalternas son capaces de desestabilizar con relativa facilidad el sistema dada su alta capacidad de influencia y de presión sobre las masas. Esto las hace proclives a dos cosas. En primer lugar, a llegar a convertirse en algo similar a lo que Orlando Fals Borda (1968) denominaba la «anti-élite», aquellas personas dentro de una clase dominante que se instalan en las instituciones para «subvertir y boicotear la reproducción y la naturalización de las aberrantes injusticias y desigualdades que definen el orden social» (Martín-Cabrera, 2014: 3). Son *desclasados* que buscan arrebatar el poder político de las élites dominantes en favor de las masas populares. Son además capaces, debido precisamente a la posición en la que se hallan, de deconstruir (descolonizar) las instituciones que consideran como opresoras y excluyentes. Un análisis similar es descrito por el mismo Fals Borda en *La Subversión en Colombia* (1967: 180-183).

Las élites subalternas, sin embargo, son sumamente proclives a las tentaciones de las élites de facto, obteniendo de estas privilegios desproporcionales y tratos diferenciados. A cambio, se ven obligadas a mantener el statu quo que tanto favorece a las clases más dominantes, por ejemplo moderando su discurso o pactando con ellas cambios insustanciales. Ello implica y posibilita el ensanchamiento del dominio de los más aventajados y reduce la posibilidad de que las demandas de las masas sean realmente efectuadas. Este proceso fue conocido por

Respecto a la riqueza, Colombia es hoy uno de los países más desiguales del mundo, desigualdad que ha mantenido durante años

Gramsci como transformismo (2000 [1948]: 235-237; véase también un análisis similar en Fals Borda, 1967: 184-186 y 1968) y ha sido discutido de manera extensa en la literatura clientelar. No es de extrañar, pues, que sociedades basadas ampliamente en el clientelismo presenten a su vez altos índices de desconfianza institucional, ni tampoco que se asocien con prácticas corruptas y baja transparencia política.

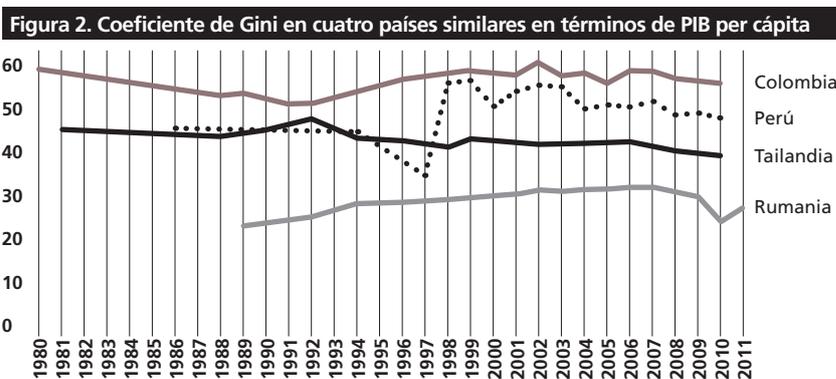
Un estudio de caso: la desigualdad en Colombia, el paramilitarismo y su lógica clientelar

Respecto a la riqueza, Colombia es hoy uno de los países más desiguales del mundo, desigualdad que ha mantenido durante años. En términos de concentración del ingreso (usando el Gini), Colombia solo ha presentado una leve mejoría desde el año 2008, la cual, no obstante, ha sido objeto de serias dudas (véanse los argumentos de Alvaredo y Londoño Vélez, 2013: 13-16). La figura 2 muestra el comportamiento del coeficiente de Gini de Colombia y el de algunos países similares en términos de renta per cápita (Tailandia, Rumania y Perú). En la figura 2 se puede observar el bajo rendimiento de Colombia en términos de desigualdad y de distribución de la renta, así como una elevada desigualdad con respecto a los países comparables. Si bien es cierto que Colombia mantuvo desde la segunda mitad del siglo xx hasta la década de los noventa una pequeña tasa de reducción de la desigualdad como consecuencia del crecimiento económico experimentado (Londoño, 1995), desde los noventa la desigualdad del ingreso se ha venido incrementando paulatinamente. De hecho, esta alcanzó en el 2002 un valor en el índice de Gini de 60,7, el segundo peor registro en las dos últimas décadas en toda América Latina, solo antecedido por el Gini de Honduras en el 2008, de 61,3.

Cuando se usan otros indicadores la situación es aún más desalentadora. Tomando el ingreso del 1% de la población más rica y contrastando su participación en el Producto Interior Bruto (PIB), se muestra que los ultrarricos en Colombia disponen de más del 20% del total del ingreso en el país y sus fortunas son comparables a las de sus homólogos españoles, un país con un PIB mucho mayor que el colombiano (Alvaredo y Londoño Vélez, 2013: 8-9). Usando el índice de Palma, que contrasta el 10% de los más ricos con respecto al 40% de los más pobres, Colombia ocupa una de las peores posiciones de desigualdad en América Latina, solo precedida por Bolivia y Honduras. La situación es aún más preocupante tomando el Gini de tierras, en el cual Colombia alcanza un 0,89 de concentración, muy cercano a 1, la máxima desigualdad posible. Debe tenerse en cuenta que hoy Colombia tiene una de las peores desigualdades en lo referente a la distribución de tierras en América Latina y que a lo largo del siglo xx solo ha experimentado leves reformas en la tenencia de tierra, nunca de manera generalizada en todo el territorio colombiano y focalizadas primordialmente en zonas de amplia presencia guerrillera (Albertus y Kaplan, 2012).

En cuanto a la democracia, Colombia consolidó su transición electoral en los años sesenta, después de la inestabilidad política que experimentó en el período conocido como «la violencia» y que dio lugar a la dictadura de Rojas Pinilla por un breve período de cuatro años. La democracia, con todo, no significó mayor competencia entre los partidos

políticos dominantes –el Liberalismo y el Partido Conservador–, los cuales se sirvieron con frecuencia de coaliciones para repartirse el poder (el Frente Nacional es un buen ejemplo). Esto, sin embargo, no sorprende, dado que la democracia surgió gracias a una alianza entre los dos partidos políticos, pactada por fuera del país y sin ninguna participación de las masas (véase Burton *et al.*, 1992).



Fuente: Google Indicators.

La democracia en Colombia es difícil de analizar. Comparativamente hablando, Colombia ha mostrado una relativa capacidad institucional, manteniendo elecciones periódicas desde hace más de 50 años (las más antiguas en América Latina, sin interrupción, y solo comparables a nivel histórico con Venezuela y Costa Rica). No obstante, Colombia ha tenido también una larga tradición de movimientos insurgentes tanto de izquierdas como de derechas, así como una alta presencia de mafias y grupos criminales. ¿Qué explica que Colombia, a pesar de haber experimentado durante largo tiempo instituciones democráticas (elecciones y alternancia de poder), no haya dado pasos significativos en términos de reducción de violencia y desigualdad? Hirschman lo expresaba en estos términos:

«durante casi toda la primera del siglo xx, Colombia se mantuvo como una democracia estable con transferencias pacíficas de poder entre uno y otro partido político: durante toda la Gran Depresión, cuando casi todos los países de América Latina experimentaban violentas convulsiones políticas, el gobierno constitucional en Colombia continuó a pesar de la agitación social. Esta experiencia es difícil de explicar por una teoría que sostiene que la política interna está completamente viciada» (1970: 332).

Si bien no se responderá aquí a la pregunta sobre la permanencia de instituciones electorales en Colombia bajo niveles altos de presencia criminal y de desorden público, que en cualquier caso hoy demanda la atención de muchos investigadores en todo el mundo, para esta parte del texto nos centraremos de manera muy breve en el paramilitarismo, un fenómeno que surge en la década de los setenta y que claramente se vincula con la lógica clientelar y sus efectos distributivos. El clientelismo, como vimos anteriormente, se plantea aquí como una –aunque no la única– de las explicaciones más importante a la hora de entender la desigualdad en contextos de democracia electoral.

El paramilitarismo y las élites

El paramilitarismo se formó en la década de los setenta, aunque adquirió su mayor significancia a partir de los noventa. Este fenómeno es el producto de varios factores. En primer lugar, de la creciente demanda del consumo de marihuana y después de cocaína en Europa y Estados Unidos, y de la consiguiente formación de una clase de productores centrada en la ilegalidad y el crimen. En segundo lugar, de la necesidad del control de tierras para el cultivo de coca por parte de grupos mafiosos, muchas de las cuales se encontraban bajo la presencia y el control de guerrillas –principalmente de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), aunque también del Ejército de Liberación Nacional (ELN)–. Estos solían cobrar impuestos sobre el cultivo y el desplazamiento, encareciendo los costos de producción de la coca y aumentando la incertidumbre del mercado. En tercer lugar, y quizás el factor más importante, el paramilitarismo se formó como producto de una alianza entre tres importantes actores: 1) el narcotráfico, 2) una buena parte de las fuerzas militares y 3) las élites locales, en su mayoría terratenientes, gamonales o caudillos de pueblos que buscaban defenderse de grupos insurgentes de izquierda, así como mantener el control regional y de zonas extensas de tierras por medio del desplazamiento forzado de millones de campesinos. No es casualidad que Colombia cuente hoy con el segundo mayor número de desplazamientos forzados en el mundo (5.700.000), solo superado por Siria, y que sus ciudades hayan engrosado amplios cinturones de miseria en años recientes (Internal Displacement Monitoring Centre-IDMC, 2014).

Cabe señalar, además, que el desarrollo del paramilitarismo estuvo ligado a procesos del orden mundial como el establecido por el Consenso de Washington en el que se propugnaba una mayor libertad de los mercados. Con la entrada en rigor del neoliberalismo y el abaratamiento progresivo de la mano de obra, Colombia experimentó una entrada masiva de capital extranjero. Decenas de compañías –sobre todo de bienes fijos como el carbón o el petróleo, entre otros– encontraron en el país una variedad de recursos minerales de alta cotización y de bajo riesgo de mercado. Las alianzas entre estas compañías y los grupos paramilitares fueron notorias. Curiosamente, estas compañías también han sido de las más interesadas en hacer presión en el Congreso en busca de estabilidad tributaria⁵. Debe quedar claro aquí que estas alianzas no tuvieron como fin solo el repartimiento del control de los recursos, sino que además fueron un elemento clave de represión popular, así como de aniquilamiento de sindicatos y de movimientos sociales. Estas prácticas, con todo, no fueron de exclusividad de las compañías extranjeras, importantes grupos empresariales de orden nacional usaron de grupos paramilitares como formas de exterminio y control popular, y esto lo demuestran las no pocas acusaciones que aún se mantienen abiertas en varios de estos grupos.

Si bien no fue claro el rol de la élite política tradicional –cuyos miembros fueron en su mayoría dirigentes políticos de Bogotá y Medellín con un evidente distanciamiento de la política regional y periférica del país– durante la formación de los grupos paramilitares, al menos no durante los primeros años de formación, el poder que alcanzó el paramilitarismo fue tal que pronto comenzó a salpicar a las grandes esferas del poder nacional, quienes en diferentes ocasiones se aliaron con el narcotráfico

5. Véase «Sector petrolero más preocupado por impuestos que por atentados», *El Espectador* (febrero 2013) (en línea) [Fecha de consulta 23.10.2014] <http://www.elespectador.com/noticias/economia/articulo-403381-sector-petroleromas-preocupado-impuestos-atentados>

y los grupos de interés locales a cambio de votos (Robinson, 2014), financiamientos de campaña o simplemente dinero. Mientras tanto, el paramilitarismo obtuvo una relativa autonomía frente a las élites nacionales, el control de extensas zonas en las regiones y una notoria representación a nivel nacional, eficaz en la defensa de sus intereses. Esto parecen corroborarlo las distintas declaraciones de jefes paramilitares que señalarían claras existencias de alianzas y colaboraciones mutuas entre el Estado y las fuerzas paramilitares.

A pesar de todo lo anterior, debe tenerse en cuenta que, si bien el narcotráfico y las redes mafiosas han influido notoriamente en la reciente historia política de Colombia, no se puede generalizar que toda la política nacional sea mafiosa, ni que todos los miembros de la élite sean objeto de los grupos ilegales (Duncan y López, 2007: 4). En Colombia persiste lo que Teresa Uribe de Hincapié llama «imposición de orden» o «negociación del desorden» dentro de «soberanías disputadas» (citada en Sandoval Fernández, 2010: 135; y en Masson, 2010), en el sentido de que mientras actores importantes del Estado se alían y cooperan con grupos armados de derecha, como el paramilitarismo, otros lo confrontan y ponen en cuestión sus intereses. Esta anotación es importante tenerla presente.

El paramilitarismo, la dinámica clientelar y sus efectos distributivos

Aunque las alianzas entre el narcotráfico y las élites en Colombia se consolidaron a lo largo del tiempo, estas se hicieron más evidentes en aquellos espacios en los que los privilegios de algunos corrían algún tipo de riesgo. Tal fue el caso de los procesos de negociación con las guerrillas de izquierda en 1999 y 2000, así como en general los comicios electorales. Aquí, precisamente, entra en juego la dinámica clientelar. Siguiendo a Duncan (2005), en Colombia se ha pasado de un clientelismo tradicional a uno de carácter armado y mafioso. Mientras el clientelismo armado tiene presencia en los pueblos y en las zonas rurales, el clientelismo mafioso lo hará en las ciudades, donde es más difícil el control de la población. En el clientelismo armado priman las estrategias de represión y violencia hacia la población campesina (desplazamiento forzado, tortura, masacres, asesinatos selectivos, etc.), mientras en el clientelismo mafioso se intimida directamente a periodistas, políticos y a la burocracia estatal (personeros, defensores del pueblo, etc.). Todo esto con el fin de desestimular el apoyo político de algún candidato o de favorecer al candidato de sus preferencias.

Aunque esta dinámica paramilitar-clientelar tuvo en Colombia muchas facetas, fue recurrente que operara de la siguiente forma. Primero se escogía un candidato, quien recibía todo el apoyo logístico y financiero del grupo armado. La elección se hacía en secreto y muchas veces en reuniones que llegaban a contar con la participación de cientos de asistentes. Tal fue el caso de los pactos asumidos en Ralito, Chivolo y Pivijai (López y Sevillano, 2008). Posteriormente, cuando el candidato llegaba al poder, los grupos armados exigían cuotas en las administraciones, ocupando las secretarías municipales y las gobernaciones. Así pudieron controlar los recursos de las regiones, entre ellos un grueso importante de las regalías del petróleo y del dinero destinado a la salud pública.

En Colombia, el paramilitarismo obtuvo una relativa autonomía frente a las élites nacionales, el control de extensas zonas en las regiones y una notoria representación a nivel nacional, eficaz en la defensa de sus intereses

Como se ha mencionado previamente, los paramilitares no solo intervinieron en la dirigencia local, sino también en la nacional. El caso de la parapolítica, bastante conocido en Colombia, ilustra muy bien este proceso. Gracias a investigaciones periodísticas en el año 2007 se logró concluir que más de la tercera parte del total de congresistas del Senado y la Cámara durante las elecciones de 2002 y 2006 habían sido puestos gracias al paramilitarismo, el cual había otorgado entre dos y cuatro millones de votos. Estas investigaciones periodísticas han sido a su vez corroboradas por estudios econométricos como el de Acemoglu *et al.* (2013), en los que además se demuestra una alta correlación entre esas mismas votaciones y la elección y reelección del presidente Álvaro Uribe. Estas técnicas, con todo, no dan ninguna evidencia de que haya existido una coalición directa entre Uribe y los paramilitares, lo cual dejan claro los autores, pero de las mismas sí se puede concluir una cierta simpatía de estos últimos con las ideas y el pensamiento del ex presidente (véase también la columna de Montenegro [2009]). Aliados o no de los paramilitares, importantes funcionarios dentro de la Administración Uribe han sido judicializados y condenados por la parapolítica, entre ellos el director del Departamento de Seguridad, Jorge Noguera, quien habría apoyado a las fuerzas paramilitares en la represión de movimientos académicos y sindicalistas. Téngase presente aquí que existe literatura relevante que demuestra que los sindicatos han jugado un papel fundamental en los reajustes salariales en varios países y, por consiguiente, se les presenta como una de las variables clave en los procesos de redistribución (Wallerstein, 2008; Austen *et al.*, 2008).

Estudios como el de Romero *et al.* (2011) señalan que la lógica se mantuvo tanto de abajo hacia arriba como de arriba hacia abajo. Teniendo el control del Congreso, por ejemplo, los senadores propusieron proyectos de ley que les permitían que operadores privados controlaran los recursos públicos de los municipios. Estos operadores eran normalmente corporaciones o sociedades privadas cercanas a la red de amigos de los senadores o de sus familiares. Hoy, por procesos así, se encuentran en procesos judiciales varios ex senadores del Congreso 2006-2010. La parapolítica permitió también que quienes apoyaron a los candidatos se lucraran con importantes proyectos de ley. Tal fue el caso de Enilse López, la Gata, uno de los actores clave en la expansión paramilitar de la región norte de Colombia, quien se vio favorecida por ventajas en los procesos de licitación y de operación en los sectores del *chance* y juegos de azar. Decenas de políticos locales también vieron materializar su ascenso social gracias a la parapolítica. Juan Carlos Martínez Sinisterra, quien comenzó siendo apadrinado por el ex gobernador del Valle del Cauca y ex senador Carlos Abadía, es un caso bastante ilustrativo. Con el tiempo, Martínez llegó a senador y a ocupar una posición privilegiada dentro de las redes paramilitares. Citando a Aponte (2011), a Martínez Sinisterra se le acusa de ser

«el agente de una “nueva forma” de clientelismo que ha logrado penetrar hasta lo más profundo de las instituciones del Valle del Cauca y de otras zonas del territorio colombiano. Incluso se ha llegado a afirmar que sin el guiño de este político, la operatividad de las instituciones locales queda paralizada (...) Según *Semana*, de cara a las elecciones, Martínez Sinisterra contaba con cinco candidatos a gobernaciones, 101 para asambleas, 106 en alcaldías y 2.363 aspirantes a concejos» (Aponte, 2011).

Aunque este es un brevísimo recuento de la dinámica paramilitar y su lógica clientelar –de hecho no presenta nada nuevo ya que estas investigaciones han sido ampliamente divulgadas en los medios–, sí deja entrever varias cosas importantes. En primer lugar, que las élites pueden mantener el control sobre los comicios si estas tienen a su vez el control geopolítico sobre el territorio. En segundo lugar, que el clientelismo puede coexistir con la represión y el uso de la coerción violenta hasta ser incluso concebido como parte de esta dinámica. En tercer lugar, y quizás lo más importante, que el clientelismo puede favorecer la desigualdad y los privilegios de las élites, incluso dentro de contextos democráticos, si con ello se desvían los recursos hacia las clases ya privilegiadas, sumado al menosprecio y el desinterés por las demandas de las masas.

Conclusiones

Se ha afirmado, a lo largo del pensamiento político, que existe una clara relación entre democracia y redistribución de la riqueza. Aunque la mayoría de esta literatura hace referencia a la democracia en su sentido amplio –considerada desde la concepción filosófica del término–, esa relación también se afirma concibiendo la democracia desde un sentido procedimental, esto es, como un sistema caracterizado por elecciones periódicas y alternancia del poder. Sin embargo, si comparamos los países usando indicadores de democracia procedimental (Polity IV) y de distribución del ingreso (Gini) para un año dado, vemos que esta relación no es para nada clara. Muchos países democráticos, de hecho, presentan serias brechas del ingreso entre ricos y pobres, existiendo incluso casos con extremas desigualdades.

Este artículo explora una hipótesis que explicaría por qué esta relación no es clara. La democracia electoral no solo se concibe desde un sentido muy limitado, sino que promueve prácticas como el clientelismo, usado por las élites como un medio eficaz para proteger sus recursos y mantener sus privilegios. A pesar de que la democracia es concebida como el gobierno del pueblo, las élites tienen múltiples maneras de que las demandas de las masas no sean tenidas en cuenta. Las élites, en este sentido, no temen a la democracia procedimental si saben que cuentan con los medios suficientes para controlar las elecciones y asegurar la mayor parte de los beneficios sociales que aquellas pudieran implicar.

El clientelismo es una relación asimétrica de poder entre dos actores (cliente y patrón) y se basa esencialmente en el intercambio mutuo de favores. El clientelismo afecta a la desigualdad en muchos sentidos. Importantes investigaciones han señalado que abarata la mano de obra, enriquece a las clases patronales e incentiva la corrupción. Aunque buena parte de la literatura ha interpretado el clientelismo como un intercambio voluntario, mirarlo así no es conveniente. El clientelismo no solo responde a cálculos de intereses, sino también a una economía moral de las masas. Cuando esta es transgredida, las masas responden en ocasiones con violencia. Las élites, igualmente, responden con represión e incluso coerción armada.

Colombia es un caso ilustrativo de una nación en la que la democracia procedimental ha persistido con una continua inequidad en el ingreso. El caso del paramilitarismo en el país, a su vez, ilustra la dinámica clien-

Las élites no temen a la democracia procedimental si saben que cuentan con los medios suficientes para controlar las elecciones y asegurar la mayor parte de los beneficios sociales que aquellas pudieran implicar

telar, una importante razón de la marcada desigualdad colombiana. El paramilitarismo sirvió como puente de unión entre las diferentes élites en Colombia, tanto nuevas como viejas, quienes encontraron en el paramilitarismo una manera de mantener su poder dentro de un contexto de cambio social y democracia. Diferentes modos de coerción operaron dentro del desarrollo paramilitar; sin embargo, el uso de la intimidación por medios armados primó sobre otros.

Conviene, por último, recordar el pensamiento de Marx, quien fue enfático en sostener que, en el capitalismo, la democracia electoral está al servicio de las clases dominantes (Engels y Marx, 2007 [1848]: 43). Cualquier éxito de la clase proletaria, en este sentido, no era producto de esta clase de democracia, sino de las manifestaciones del mismo proletariado, las cuales trascienden el mero ámbito electoral (Marx, 2003 [1852]). El cambio social es un proceso que no parte de las élites, sino de la masa misma y de su empoderamiento. Citando al propio Marx:

«Todo interés, toda institución social se convierten aquí en ideas generales, se ventilan bajo forma de ideas; ¿cómo, pues, algún interés, alguna institución van a situarse por encima del pensamiento e imponerse como artículo de fe? La lucha de los oradores en la tribuna provoca la lucha de los plumíferos de la prensa, el club de debates del parlamento se complementa necesariamente con los clubs de debates de los salones y de las tabernas, los representantes que apelan continuamente a la opinión del pueblo autorizan a la opinión del pueblo para expresar en peticiones su verdadera opinión. El régimen parlamentario lo deja todo a la decisión de las mayorías; ¿cómo, pues, no van a querer decidir las grandes mayorías fuera del parlamento?» (2003 [1852]: 56).

Referencias bibliográficas

Acemoglu, Daren y Robinson, James. *The economic origins of dictatorship and democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Acemoglu, Daren y Robinson, James. «Persistence of power, elites and institutions». *NBER Working Paper Series*, n.º 12108 (2008), p. 1-74.

Acemoglu, Daron; Robinson, James A. y Santos, Rafael J. «The Monopoly of Violence: Evidence from Colombia». *Journal of the European Economic Association*, vol. 11(S1) (2013), p. 5-44.

Albertus, Michael y Kaplan, Oliver. «Counterinsurgency Policy: Evidence from Colombia». *Journal of Conflict Resolution*, vol. 52, n.º 2 (2012) p. 198-231.

Alvaredo, Facundo y Londoño Vélez, Juliana. «High Incomes and Personal Taxation in a Developing Economy: Colombia 1993-2010». *CEQ Working Paper*, n.º 12 (marzo de 2013), p. 52 (en línea) [Fecha de consulta 24.10.2014] http://www.commitmentoequity.org/publications_files/CEQWPNo12%20HighTaxationDevEconColombia1993-2010_19March2013.pdf

Aponte, Andrés. «Clientelismo en las elecciones: El caso de Juan Carlos Martínez». (2011) (en línea) [Fecha de consulta 18.10.2014] http://cinep.org.co/index.php?option=com_content&view=article&id=284:de-clientelismo-en-las-elecciones-el-caso-de-juan-carlos-martinez&catid=94:edicion-74-de-cien-dias&Itemid=168&lang=es

Austen, David; Frieden, Jeffrey; Golden, Miriam; Moene, Karl y Przeworski, Adam (eds.). *Selected works of Michael Wallerstein. The political economy of Inequality, Unions, and Social Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Banco Mundial. «Gini Index» (2014) (en línea) [Fecha de consulta 10.10.2014] <http://data.worldbank.org/indicador/SI.POV.GINI>

Boix, Carles. *Democracy and Redistribution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Burke, Edmund. *Reflections on the revolution in France*. Palo Alto: Stanford University Press, 2001 [1791].

Burton, Michael; Gunther, Richard y Higley, John. «Introduction: elite transformations and democratic regimes», en: Higley, John y Gunther, Richard (eds.). *Elites and Democratic Consolidation in Latin America and Southern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press. 1992, p. 1-37.

Chubb, Judith. «The social bases of an urban political machine: the case of Palermo». *Political Science Quarterly*, vol. 96 (1981), p. 107-125.

Duncan, Gustavo. *Del Campo a la ciudad en Colombia. La infiltración urbana de los señores de la guerra*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2005.

Duncan, Gustavo y López, Clara. «Coca, balas y votos». *Terra Colombia* (2007) (en línea) [Fecha de consulta 16.10.2014] http://www3.terra.com.co/elecciones_2007/Coca_balas_votos.pdf

Engels, Federico y Marx, Karl. *El manifiesto comunista*. Caracas: Biblioteca Básica del Pensamiento Revolucionario (traducción de Editorial Progreso), 2007 [1848].

Fals Borda, Orlando. *La subversión en Colombia: visión del cambio social en la historia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1967.

Fals Borda, Orlando. *Las revoluciones inconclusas de América Latina (1809-1968)*. Bogotá: Siglo XXI Editores, 1968.

Fals Borda, Orlando. «Movimientos sociales y poder político». *Publicaciones Banco de la República* (1989) (en línea) [Fecha de consulta 15.10.2014] <http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/lablaa/revistas/analisispolitico/ap8.pdf>

Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel*. México: Instituto Gramsci, 2000 [1948].

Higley, John. *Elite theory in political sociology*. University of Texas Austin: mimeo, 2006.

Hirschmann, Albert. «The Search for Paradigms as a Hindrance to Understanding». *World Politics*, vol. 22, n.º 3 (abril de 1970), p. 329-343.

Jonsson, Stefan. *A brief history of the masses*. Nueva York: Cambridge University Press, 2008.

Internal Displacement Monitoring Centre-IDMC. «Global Figures» (octubre 2014) (en línea) [Fecha de consulta 20.10.2014] <http://www.internal-displacement.org/global-figures>

Londoño, Juan Luis. *Distribución del Ingreso y Desarrollo Económico: Colombia en el Siglo xx*. Bogotá: Fedesarrollo, TM Editores, 1995.

López, Claudia y Sevillano, Oscar. *Balance Político de la Parapolítica*. Bogotá: Corporación Nuevo Arco iris, 2008.

Martín-Cabrera, Luis. «Nicolás Armando Herrera Farfán y Lorena López Guzmán (Comps.), Ciencia, compromiso y cambio social». *Polis* 38 (2014) (en línea) [Fecha de consulta 24.11.2014] <http://polis.revues.org/10299>

Marx, Karl. *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels (traducción Fundación Federico Engels), 2003 [1852].

Masson, Anne. «Constructing authority alternatives on the periphery: vignettes from Colombia», en: Masson, Anne y González, Roberto. *Colombia y el Hemisferio frente al Nuevo Orden Global*. Barranquilla: Ediciones Uninorte, 2010, p. 3-32.

Marshall, Monty y Cole, Benjamin. *Global Report 2011. Conflict, Governance and State Fragility*. Nueva York: Center for Systematic Peace, 2011.

Meltzer, Allan H. y Richard, Scott F. «A Rational Theory of the Size of Government». *Journal of Political Economy*, vol. 89, n.º 5 (1981), p. 914-927.

Mills, Wright. *The Power Elite*. Nueva York: Oxford University Press, 2000 [1956].

Montenegro, Armando. «La parapolítica desde Yale y Harvard». *El Espectador* (diciembre de 2009) (en línea) [Fecha de consulta 19.10.2014] <http://www.elespectador.com/columna177030-parapolitica-yale-y-harvard>

Pareto, Vilfredo. *Forma y Equilibrio Sociales*. Madrid: Revista de Occidente, 1966.

Persson, Torsten y Tabellini, Guido. «The Size and Scope of Government: Comparative Politics with Rational Politicians». *European Economic Review, Alfred Marshall Lecture*, vol. 43 (1998), p. 699-735.

Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica. 2006.

Robinson, James. «La historia “definitiva” del paramilitarismo». *El Tiempo* (octubre 2014) (en línea) [Fecha de consulta 19.10.2014] <http://www.eltiempo.com/politica/justicia/maria-teresa-ronderos-escribe-sobre-el-paramilitarismo/14671636>

Robinson, James y Verdier, Thierry. «The political economy of clientelism». *Scandinavian Journal of Economics*, vol. 115, n.º 2 (2013), p. 260-291.

Romero, Mauricio; Olaya, Ángela y Pedraza, Hernán. «Privatización, paramilitares y políticos: el robo de los recursos de la salud en la Costa Caribe», en: Ávila, Ariel y Romero Vidal, Mauricio (eds.). *La economía de los paramilitares. Redes, corrupción, negocios y política*. Bogotá: Penguin Random House, 2011, p. 24-66.

Rousseau, Jean Jaques. *El contrato social*. Madrid: Istmo, 2004 [1762].

Rutten, Rosanne. «Losing Face in Philippine Labor Confrontations: How Shame May Inhibit Worker Activism», en: Joseph, Lauren; Mahler, Matthew y Auyero, Javier (eds.). *New Perspectives in Political Ethnography*. Nueva York: Springer, 2007, p. 37-59.

Sandoval Fernández, Jaime. «Los retos de la transición y la justicia trasnacional», en: Masson, Anne y González, Roberto. *Colombia y el Hemisferio frente al Nuevo Orden Global*. Barranquilla: Ediciones Uninorte, 2010, p. 103-146

Schumpeter, Josep. *Capitalism, Socialism and Democracy*. Washington: George Allen Publisher, 1994.

Scott, James C. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia*. Princeton: Princeton University Press, 1976.

Sen, Amartya. *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Planeta, 2002.

Stokes, Susan C. «Political clientelism», en: Boix, Carles y Stokes, Susan C. (eds.). *The Oxford Handbook of Comparative Politics*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 604-627.

Tocqueville, Alexis. *La democracia en América*. Madrid: Ediciones Akal (traducción de Raimundo Viejo), 2007 [1840].

Wallerstein, Michael. «Wage-Setting, Institutions and Pay Inequality in Advanced Industrial Societies», en: Austen, David; Frieden, Jeffrey; Golden, Miriam; Moene, Karl y Przeworski, Adam (eds.). *Selected works of Michael Wallerstein. The political economy of Inequality, Unions, and Social Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 250-284.

LA CRÍTICA QUEER EN LA REPRESENTACIÓN MEDIÁTICA DE LA HOMOSEXUALIDAD

Adriana Ibiti

*Estudiante de doctorado en Comunicación Audiovisual y Publicidad,
Universitat Autònoma de Barcelona (UAB) /
Fundação CAPES, Ministério da Educação (Brasil)*

adriana.carvalho@e-campus.uab.cat

Introducción

A mí siempre me gustó el cine, ¡me encanta! En mi pueblo solo hubo un cine durante una época, donde se encuentra la casa parroquial. Desde que era niña hasta aún hoy, para ver una película en la gran pantalla, hay que viajar 40 kilómetros hasta la ciudad más cercana. Es por ello que la mayoría de la gente ve las películas por televisión, a merced de lo que exhibe cada cadena. Por lo menos en la actualidad hay antenas que permiten la recepción de varias cadenas. Pero, por muchos años, solo pudimos ver TV Globo, la cadena más grande de Brasil y una de las mayores del mundo, un enorme monopolio de audiencia, con cerca del 98% en el territorio brasileño. TV Globo se ha convertido prácticamente en la principal voz válida, si no la única, para la audiencia de Brasil (La Pastina, 2002: 86).

Sin embargo, lo que más me molestaba cuando era niña era que casi ninguna película tenía mujeres como protagonistas. En la gran mayoría los hombres tenían el papel principal. Ellos eran los héroes. Las mujeres se limitaban en muchos casos a ser la chica que necesita un salvador, las amas de casa, las que querían casarse, o las prostitutas y las seductoras. Pero yo nunca me identifiqué con esas mujeres. Yo no era así. Buscaba refugio en las pocas protagonistas que aparecían de vez en cuando (en películas o series como *The Bionic Woman*, 1976-1978; *Wonder Woman*, 1975-1979; *Lady Blue*, 1985-1986; *Charlie's Angels*, 1976-198, o *Nikita*, 1990). La cosa empeoró cuando empecé a prestar atención a las poquísimas películas a las que conseguía acceder con temáticas sobre homosexuales, prestadas por un amigo o una amiga, o alquiladas en algún videoclub de la ciudad vecina. ¡Qué cosas tan horribles le pasaban a esa gente!

Las historias siempre tenían un final muy triste, la persona homosexual siempre moría, se suicidaba, la mataban o acababa ingresada en un hospital psiquiátrico. Estas personas eran siempre mostradas como desequilibradas, ridículas, enfermas, maníacas, perversas, solitarias, asexuadas, unas parias sociales (véase, a modo de ejemplo, *Heavenly Creatures*, 1994). Nunca había visto a ninguna de esas

personas de cerca. Si había algún gay en mi pueblo, estaba «dentro del armario»; la gente hablaba, circulaban chismes, pero no había «pruebas». Las lesbianas ni existían; pensaba que realmente eran como se les mostraba en televisión y que, si alguien fuera así, debería ocultarse. No había ninguna otra referencia, ni para mí ni para nadie que viviera en aquel lugar.

Hasta ese momento, a comienzos de los años noventa, casi no aparecían personajes homosexuales en las telenovelas, el principal producto audiovisual brasileño y que ejerce una fuerte influencia en la población del país (Joyce, 2013). Nadie sale de casa sin antes ver las telenovelas; de hecho, las citas son fijadas para después del capítulo diario de las tramas. Cuando aparecía algún personaje que no era heterosexual, era como una caricatura, un payaso que hacía reír a los demás personajes de las telenovelas, o no se hablaba de su homosexualidad pero esta se sobrentendía. Sin embargo, la problemática no era tan sencilla: esas personas, encarnadas siempre de la misma manera en el audiovisual, no podían ser representadas de otra forma, el sistema no lo permitía. No solo existían en el mundo mujeres sumisas y gays y lesbianas locos y locas. Lo que existía era la amenaza de que la representación de mujeres fuertes e independientes y de personas homosexuales comunes y corrientes pudiera obstaculizar el fuerte esquema de normas que privilegia la perspectiva heterosexual, o sea, la heteronormatividad (Rich, 1980; Rubin, 1993 [1984]; Wittig, 1992), que domina la industria audiovisual y cinematográfica –por no hablar de otros tantos ámbitos en varias áreas del saber–.

Coincido con la escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie cuando habla de *The danger of a single story*¹: hay un peligro real en contar siempre la misma historia sobre las personas o grupos que son llamados minoritarios –no porque sean pocos, sino porque están del lado más débil en las dinámicas de poder–. Si se cuenta siempre la misma historia, quien escucha creerá que es la única. Además, quien cuenta impone su versión. Y la realidad social no es así. Hay diversas historias sobre las personas, sobre los pueblos, los países, la gente. Cuando me mudé a una ciudad más grande para cursar la carrera de periodismo, conocí a varias personas que no eran heterosexuales abiertamente, estaban ya «fuera del armario». Me sorprendió el hecho de que no vivieran aisladas, encerradas dentro de casa o buscando encuentros perversos por las calles oscuras, como en el cine. No, tenían una vida como cualquier otra persona y se encontraban en bares de ambiente, donde podían tocarse, besarse, demostrarse cariño; pero, sobre todo, donde cultivaban la amistad y se divertían como en cualquier otro bar. Estas eran las historias que yo no conocía, historias de personas que no eran diferentes, eran iguales que las demás.

Es angustiante pensar que lo que distingue el ser humano son las diferencias y no lo que tenemos en común (Hernández y Quintero Soto, 2009: 43). De ahí vienen los prejuicios y el miedo al que no es igual. En suma, son relaciones de poder, donde las personas que siguen unos patrones que les hacen iguales se consideran superiores a aquellas diferentes, que lo son porque no siguen las normas establecidas –y aquí hablo también de la relación entre hombres y mujeres, con lo cual no cabe la utilización de un lenguaje no sexista–. Los hombres tienen más poder que las mujeres; los hombres blancos, más poder

1. Véase https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story#t-6294

que los hombres y mujeres que tienen la piel de otro color; las personas heterosexuales más poderes que las homosexuales, etc. Luego, si en la vida que podemos llamar «real», las personas homosexuales, transexuales, travestis o con cualquier otra identidad sexual con frecuencia son obligadas a permanecer ocultas respecto a la sociedad que les rechaza, podría decirse que el cine y/o la televisión no hacen sino reflejar lo que pasa en la realidad.

Les invito a pensar en la siguiente pregunta: ¿el cine imita la vida o la vida imita el cine? El cine recrea en las pantallas muchas historias de la realidad, pero también crea e impulsa comportamientos que luego son imitados y/o legitimados por la audiencia. Entonces ¿cuál es el problema de la representación audiovisual de la comunidad LGBTQI (lesbianas, gays, bisexuales, transgéneros, *queers* e intersexuales), si no es más que un reflejo de cómo es la realidad? La problemática es la misma que incide sobre otros grupos también estereotipados: mujeres, indígenas, personas negras, inmigrantes. Solamente se cuentan sus historias de desgracias, nunca las que muestran su valor para seguir adelante frente a un sistema que les oprime. Estos grupos muchas veces son representados a través de estereotipos (Eberhardt *et al.*, 2004), que reciben respuestas emocionales negativas (Cottrell y Neuberg, 2005: 770), y por ello sufren discriminación en varios ámbitos como el de la salud, la educación o el empleo (Major y O'Brien, 2005).

Pero, para entender por qué estos grupos son tan estigmatizados en los medios audiovisuales y qué alternativas hay para cambiar estas dinámicas de representación, es necesario comprender previamente los procesos que interfieren en la vida cotidiana de estas personas, no solo en la actualidad, sino también histórica y culturalmente. La marginalización de algunos colectivos no es prerrogativa del cine, ni de la televisión, es el resultado de un proceso colonizador que durante siglos ha relegado a estas personas a un lugar indigno, humillante, estigmatizante, el lugar de los colonizados y las colonizadas. Para ejemplificar estos procedimientos, este artículo se centra en cómo son representados los personajes LGBTQI en los medios, aunque algunos elementos son comunes a la representación de otros grupos también estereotipados. El análisis se basa en las alternativas propuestas por la teoría *queer* para ofrecer posibles soluciones.

Las relaciones de poder y la sexualidad

El imaginario social occidental considera como categorías subalternas a determinados colectivos como, por ejemplo, las personas orientales, negras, indígenas, el campesinado, o las personas LGBTQI. En consecuencia, el poder económico y político dominante se legitima y crea identidades personales y colectivas de colonizadores y colonizados, lo cual influye en la producción de conocimiento (Castro-Gómez, 2005: 20). Es decir, se valora más el saber producido por los hombres blancos, heterosexuales y occidentales que cualquier otro. Una de las estrategias de los agentes coloniales es intentar «imponer y moldear una racionalidad fundada en binarismos dicotómicos –hombre/naturaleza, mente/cuerpo, civilizados/bárbaros, etc.– y en las ideas de "raza" y "género" como instrumentos de clasificación jerárquica y patrones de poder» (Walsh, 2013: 26).

La marginalización de algunos colectivos no es prerrogativa del cine, ni de la televisión, es el resultado de un proceso colonizador que durante siglos ha relegado a estas personas a un lugar indigno, humillante, estigmatizante, el lugar de los colonizados y las colonizadas

Un instrumento de regulación de los regímenes son las categorías de identidad –como «lesbiana» o «heterosexual»–, que funcionan tanto si buscan «normalizar» a quien está oprimido u oprimida, como si intentan funcionar como oposición liberadora

Lo mismo ocurre con la adquisición de la ciudadanía. El ciudadano ideal es aquel del que se considera que puede mantener el statu quo de la «modernidad»: varón, blanco, padre de familia, cristiano, propietario, letrado y heterosexual. Quien no cumple con estos requisitos está condenado o condenada a la reclusión, a la ilegalidad; sometido o sometida al castigo y/o a la terapia por parte de la misma ley que le excluye. Es el caso, por ejemplo, de mujeres, sirvientes y sirvientas, personas locas, analfabetas, negras, herejes, esclavos y esclavas, indígenas, homosexuales, disidentes (Castro-Gómez, 2000: 149). Como denuncian Alexander y Mohanty, algunos estados vinculan la heterosexualidad con la ciudadanía y relegan a la subordinación a una clase de «no-ciudadanos sexualizados, no procreativos, desleales a la nación y, por tanto, sospechosos» (2004: 154). Es lo que Berlant y Warner definen como heteronormatividad: instituciones y prácticas que hacen que la heterosexualidad sea privilegiada y, por lo tanto, deseable. El atractivo social proporciona una dimensión hegemónica a la heterosexualidad (1993: 355).

Connell (1992) llama «hegemonía exterior masculina» a un sistema patriarcal en el que el hombre domina a la mujer, y «hegemonía interior masculina» a la dominación del hombre blanco heterosexual sobre todos los otros hombres. Desde esta perspectiva, los hombres homosexuales no son partícipes ni beneficiarios de ninguna clase de hegemonía masculina. Más tarde, Demetriou cambia estas definiciones y argumenta que esta hegemonía no es privilegio exclusivo de los hombres heterosexuales blancos, sino que más bien se manifiesta a través de diferentes tipos de masculinidad, con el objetivo de asegurar la supervivencia del sistema patriarcal. Para él, la integración de las representaciones de hombres homosexuales en diversas prácticas culturales puede ser entendida como una masculinidad gay que forma parte del «bloque hegemónico masculino contemporáneo» (2001: 343).

Ahora bien, tanto la izquierda como la derecha de Oriente y de Occidente y de diferentes religiones conceptualizan la homosexualidad como expresión del mal, como un insulto para denigrar a la otra persona (Bachiller *et al.*, 2005: 19). Según Anzaldúa, la mayoría de las sociedades trata de librarse de sus desviados o desviadas, esto es, toda persona que encarna aquello condenado por la comunidad. Por ejemplo, homosexuales y otras personas que se han desviado de la normalidad sexual han sido quemadas y golpeadas a lo largo de la historia. Los «raritos» y las «raritas» son el espejo que refleja el miedo heterosexual a quien es diferente, y por lo tanto inferior, «sub-humano, in-humano, no-humano» (2004: 75). El problema consiste en que, según explican Hernández y Quintero Soto, las sexualidades periféricas «traspasan la frontera de la sexualidad aceptada socialmente: heterosexual, monógama, entre personas de la misma edad y clase, con prácticas sexuales suaves, que rechaza el sadomasoquismo, el intercambio de dinero y el cambio de sexo» (Hernández y Quintero Soto, 2009: 44). Estas sexualidades periféricas están basadas en la resistencia a los valores tradicionales y, al transgredir estos valores, tienen que enfrentarse al rechazo social, la discriminación y el estigma (*ibídem*).

Otro instrumento de regulación de los regímenes son las categorías de identidad que funcionan tanto si buscan «normalizar» a quien está oprimido u oprimida, como si intentan funcionar como oposición liberadora, ya que controlan el erotismo, describen y autorizan cómo debe ser esta

identidad y, en menor medida, liberan. Por ejemplo, la categoría «lesbiana» es tan reguladora como lo es «heterosexual». Desde la Medicina y el Derecho se han utilizado estos términos para definir a gays y lesbianas, por ejemplo, como «identidades imposibles, desastres naturales y errores de clasificación» (Butler, 2000 citada Hernández y Quintero Soto, 2009: 48). De esto se deduce que el contexto histórico y social es el mediador del desarrollo de la identidad del colectivo LGBTQI, incluyendo aquí la aceptación de diferentes formas de deseo sexual y el «salir del armario», es decir, el hecho de asumir públicamente una orientación sexual distinta de la heterosexual (Hammack, 2005). Ello puede traer consecuencias negativas para una persona respecto a la familia y/o en el contexto laboral (Lewin y Leap, 1996: 12). Por lo tanto, es importante que las manifestaciones de identidad colectiva no sean excluidas ya que «en la cultura global actual, marcada por la pluralidad, el cambio y el desplazamiento, cualquier posición fija es insostenible» (Onghena, 2014: 8).

En el siglo XIX, primero la homosexualidad y luego el travestismo, previamente considerados pecado, pasaron a ser interpretados como patologías. Si antes la persona podía «arrepentirse» de cometer el pecado de la homosexualidad y retomar el «buen camino», esto pasaba entonces a ser una enfermedad biológica que necesitaba ser curada, una conducta esencializada (Juliano, 2010: 152). Posteriormente, de nuevo primero la homosexualidad y luego el travestismo llegaron a ser conceptualizados como opciones (Foucault, 2002 [1975]; Juliano, 2010: 150). Sin embargo, en casos como la transexualidad, por ejemplo, aún hoy se obliga a la persona a elegir entre los dos polos sexuales considerados aceptables, es decir, ser hombre o ser mujer. Una persona que no se identifica con el cuerpo que tiene puede optar por someterse a una cirugía para cambiar de sexo, pero es necesario negar un sexo para abrazar otro. La transexualidad es negada en su condición misma. Se hace socialmente necesario encuadrar las sexualidades complejas en los moldes de géneros tradicionales (Juliano, 2010: 157).

El cuestionamiento del hecho de que el sexo no heterosexual fuera considerado una anomalía fue reforzado por varias publicaciones sobre el comportamiento sexual. Por ejemplo, entre finales de los años cuarenta e inicio de los cincuenta, el informe de Kinsey *et al.* (1998 [1948] y 1998 [1953]), en Estados Unidos, atestaba que las prácticas sexuales son más diversificadas de lo que se hacía creer, y el libro *El Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir (2011 [1949]), en Francia, separaba la sexualidad femenina de la maternidad y del matrimonio y hablaba de prostitutas y lesbianas. Las críticas de la clase intelectual contra estas dos publicaciones fueron masivas (Coffin, 2010: 22; Germain, 2013: 1041). Sin embargo, como argumenta Juliano, ha sido más fácil para la sociedad aceptar la promiscuidad que la homosexualidad (2010: 156).

Las propuestas *queer* enfrentan las hegemonías

La teoría *queer* aparece en los comienzos de los años noventa como una forma de denunciar la «integración cómoda» de los estudios gays y lesbianos dentro de las universidades, así como por la necesidad de una reflexión teórica más crítica sobre las diferencias dentro de la comunidad LGBTQI relacionadas con la orientación sexual, el sexo, el color de la piel y la clase social, entre otros factores. La teoría *queer* es el resultado del

Si el término *queer* no está vinculado solamente a objetos y deseos sexuales, puede ser entendido como una reacción a las estructuras más amplias de la dominación social y cultural

desarrollo de las teorías feministas, los estudios sobre gays y lesbianas y las ideas de Foucault (1978) sobre sexualidad e identidad. Esta teoría intenta negar la noción de identidad sexual, además de desafiar las definiciones y categorizaciones rígidas (Jagose, 1996). Al describir el género ya no como una categoría determinada, sino como múltiple, contradictoria, fragmentada, incoherente, disciplinaria, desunida, inestable y fluida (Gamson, 2003: 386), la teoría *queer* permite un intercambio y problematiza entre teoría y política, neutralizando la función binaria y excluyente entre esos dos ámbitos (Trujillo Barbadillo, 2005: 29).

Según Brookey (1996: 41), el primer propósito de la aplicación crítica de la teoría *queer* ha sido demostrar cómo la sexualidad es culturalmente esencializada en el sentido de inscribir la heterosexualidad como normal y las otras sexualidades como desviaciones. La teoría *queer* niega el esencialismo y propone que tanto el género como la sexualidad son opciones culturales diferentes, determinadas social e históricamente (Labayen, 2008). De hecho, el debate sobre el esencialismo y el constructivismo es central para los estudios de género y sexualidad. El esencialismo, por un lado, cree que la homosexualidad es innata o biológica; por otro lado, el constructivismo cree que la identidad homosexual (como categoría biopolítica) es un producto de la cultura y una construcción social, siguiendo las ideas de Foucault, que sostiene que las definiciones sobre sexualidad son creadas por la sociedad con el objetivo de reprimir a las personas que puedan tener un comportamiento diferente del modelo heterosexual. Además, los estudios *queer* proponen que la sexualidad no está restringida a homosexualidad y heterosexualidad, el sistema binario reforzado por la hegemonía de las sociedades patriarcales, sino que más bien es un complejo sistema de posibilidades relacionadas con el género.

Queer representa una resistencia a cualquier definición social sobre normalidad (Jagose, 1996: 98). Si el término *queer* no está vinculado solamente a objetos y deseos sexuales, puede ser entendido como una reacción a las estructuras más amplias de la dominación social y cultural. Por ejemplo, hay una concepción dominante, denunciada por la teoría *queer*, de que la masculinidad y la feminidad son identidades sexuales originales y la homosexualidad es una mala imitación de estos roles (Trujillo Barbadillo: 2005: 38). Judith Butler (1990 y 2002a [1993]) define género en términos de *performance*, con la intención de desnaturalizar la diferencia sexual. Para ella, masculino y femenino son actuaciones aprendidas, comportamientos que se van repitiendo como si fueran naturales; es decir, en este caso, los roles de hombre y de mujer son una *performance* que sigue un guión cultural y está normalizada dentro de las reglas heterosexuales. Para Butler (1990), género es esencialmente identificación. Bajo esta visión, los comportamientos tan criticados como los de los gays y travestis afeminados o las relaciones lesbianas *butch/feme* con su imitación particular del género revelan la estructura imitativa propia del género (Hernández y Quintero Soto, 2009: 48). Por tanto, la relación entre sexo y género es «performativa».

En relación a las categorías de identidad, utilizadas como instrumento de regulación por los regímenes, como se ha explicado en el apartado anterior, los estudios *queer* cuestionan las condiciones previas consideradas necesarias para la creación de la identidad y sus efectos. Así, se preguntan, por ejemplo, ¿qué elementos hay que presentar para ser

considerada «mujer» y quiénes quedarían fuera de esta consideración por no presentar estos elementos? Para la teoría *queer*, las identidades estables son cuestionables, como también lo son las relaciones de poder que se establecen dentro de esas identidades, que considera afinidades del momento y no esencias inmutables. Este debate se ha producido también dentro de los círculos poscoloniales, posestructuralistas y feministas porque crea exclusiones de los sujetos que estas identidades dicen representar (Trujillo Barbadillo, 2005: 31-32). El travestismo, como las *drag kings* por ejemplo, es visto por autoras como Judith Butler (1990) como una desnaturalización de la dualidad de género imperante en la sociedad (González de Garay, 2009: 10). Los grupos *queer* sacan a la luz prácticas y cuerpos diversos que demandan un espacio propio y cuestionan la heterosexualidad como régimen político y norma que debe ser seguida (Rich, 1980; Wittig, 1992).

Por otro lado, la teoría *queer* denuncia la existencia de una jerarquía sexual que delimita el sexo, por un lado, como bueno, natural, normal y saludable y, por otro, como anormal, antinatural y patológico, creando una frontera, una dicotomía entre virtud y vicio, orden y caos (Trujillo Barbadillo, 2005: 35). Esto ocurre incluso dentro del mundo no heterosexual en el que, por ejemplo, en un extremo de la frontera están las parejas de gays y lesbianas estables, luego vienen los gays y lesbianas promiscuos y promiscuas que practican el «sexo malo», hasta llegar al descenso total donde se sitúan prostitutas, travestis, transexuales, sadomasoquistas, fetichistas y otras formas de prácticas sexuales (Rubin, 1993 [1984]). Así, quienes practican el «buen sexo» obtienen en recompensa la respetabilidad, la legalidad, la visibilidad y la libertad de expresión y actuación, la movilidad física y social, el reconocimiento de su salud mental, y el apoyo institucional. Por otro lado, quienes practican el «sexo malo» son penalizados o penalizadas con la presunción de enfermedad mental, ausencia de respetabilidad, invisibilidad, criminalidad, pérdida de apoyo institucional y sanciones económicas (Suárez, 1997: 262). Esta jerarquía implica que la heteronormatividad necesita de las desviaciones para existir y se refuerza a través de la penalización de lo que es considerado «raro» (Butler, 1990; Sedgwick, 1998). Las prácticas *queer* se apoyan en la noción de desestabilizar normas que son aparentemente fijas (Hernández y Quintero Soto, 2009: 45) y reflejan la transgresión de la heterosexualidad institucionalizada que constriñe los deseos que intentan escapar de su norma, o sea, «quien se identifica con un determinado género debe desear un género diferente» (Butler, 2002b: 76).

Butler (2000) explica que una persona no elige el género que quiere, aunque así debería funcionar. Ser heterosexual es obligatorio, bajo la amenaza de sufrir castigo, violencia, culpa, miedo de perder el amor de las amistades, de la familia, además de la censura social. «Los tabúes, las amenazas correctivas, las prohibiciones, e incluso las reglas sociales, operan a través de la repetición ritualizada de las normas» (Hernández y Quintero Soto, 2009: 49-50). Según Butler (2002b), la heteronormatividad intenta estabilizar las normas de género. Así, la homofobia actúa al vincular la homosexualidad a un género fallido y dañado, por ejemplo, al decir que las lesbianas son masculinas, los gays son afeminados y los travestis son pervertidos. De ese modo, la persona tiene miedo a perder el propio género, lo que la sociedad hace llamar «hombre de verdad» o «mujer de verdad» (2002: 74). Para Butler (2004), el binario masculino/

femenino, por ejemplo, no se agota en el campo semántico del género. La existencia misma de personas transgéneras y transexuales, por ejemplo, sugiere que el género va más allá de esta dicotomía (Piscitelli, 2013: 32). La simple reducción a dos categorías es el resultado de un esfuerzo de control y adaptación de los cuerpos a un modelo dicotómico de los sexos, un ejemplo de lo que Foucault llama «biopoder» (García García y Oñate Martínez, 2010: 365).

Ahora bien, si hablamos de la producción del conocimiento, Hernández y Quintero Soto (2009: 44) denuncian que, por lo general, «los textos científicos han sido elaborados por personas de género masculino, de raza blanca, de preferencia heterosexual, de clase media y de religión cristiana». Así, otros colectivos como mujeres, personas negras, indígenas, homosexuales, transexuales, pobres, musulmanes o panteístas han quedado invisibles. La teoría *queer* intenta dar voz a estas identidades «que han sido acalladas por el androcentrismo, la homofobia, el racismo y el clasismo de la ciencia» (ibídem). Además Ward (2000) argumenta que el discurso de la masculinidad gay actualmente excluye e ignora las preocupaciones de género y de sexualidad de las minorías, lo que llama «sexismo *queer*», en el que los hombres homosexuales blancos podrían ser ejecutores activos en lugar de víctimas.

La representación mediática de otras sexualidades

Aunque la intención aquí es hablar de la representación de otras sexualidades diferentes de la heterosexual, es preciso antes evidenciar que, dentro de lo que son las llamadas minorías sexuales, la homosexualidad ha sido la forma que ha tenido mayor espacio –aunque sea poco– en los medios audiovisuales, si lo comparamos con el espacio concedido a bisexuales, transgéneros, transexuales y otras manifestaciones *queer*. Es por ese motivo que la mayoría de los datos aportados aquí hacen referencia a homosexuales. Además, dado que en Occidente el mayor productor y exportador audiovisual es Estados Unidos, muchos datos también son relativos a su forma específica de entender la cultura. Desafortunadamente, no hay muchos datos sobre los países no occidentales. Es importante notar que, en muchos de ellos, la homosexualidad está prohibida por ley², y por supuesto no es representada explícitamente en los medios audiovisuales.

No es erróneo afirmar que, en los más de 100 años de historia del cine, las pocas veces que las personas homosexuales han sido retratadas, ha sido como personajes que causaban risa, dignas de pena o como monstruos que provocaban miedo en la audiencia. El cine ha enseñado a los y las heterosexuales qué pensar sobre los personajes *queer*, y a la audiencia *queer* qué pensar sobre sí misma (Epstein y Friedman, 1995). En los años treinta, los personajes gays eran mostrados como afeminados, con la intención de que la audiencia pudiera reiterar la heterosexualidad como sexualidad única y legítima. Ocupaban un espacio intermediario y asexuado. El tema de la homosexualidad no era discutido ni en el espacio privado ni en el público, o se cambiaba la historia para esconder la homosexualidad del personaje (ejemplos: *Queen Christina*, 1933; *The Gay Divorcee*, 1934). En 1934, en Estados Unidos, la Asociación de Productores Cinematográficos, bajo la presión de la iglesia católica y de los fundamentalistas protestantes, creó el Código Hays, que consistía en

2. Véase http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2014/02/140224_mapa_homosexualidad_mundo_amv

una serie de restricciones a lo que podía o no ser mostrado en pantalla. La representación de la homosexualidad estaba vetada por ser considerada una sexualidad inapropiada y una amenaza a la institución sagrada del matrimonio. El código estuvo en vigor hasta 1967. Sin embargo, la homosexualidad no desapareció totalmente de las pantallas (Epstein y Friedman, 1995).

En los años cuarenta y cincuenta, cuando aparecían, los homosexuales eran mostrados como villanos de sangre fría; en el caso de las lesbianas, como enfermas y locas peligrosas. Parecer gay era tan malo como ser gay. Las personas homosexuales eran consideradas sucias, deplorables y merecedoras de la muerte (ejemplos: *The Lost Weekend*, 1945; *Crossfire*, 1947; *Rebel Without a Cause*, 1955; *Suddenly, Last Summer*, 1959). En los años sesenta, en Reino Unido, se empieza a hablar sobre la homosexualidad, mientras que en Estados Unidos el término no podía ser ni siquiera mencionado. Sin embargo, la representación seguía siendo de personajes que sentían culpa e infelicidad por su condición y que, por lo general, acababan suicidándose (*Victim*, 1961; *The Children's Hour*, 1962). En los años setenta, tras la desaparición del Código Hays, la representación de la homosexualidad empieza a cambiar y los personajes de gays y lesbianas son representados de una forma no tan negativa, pero aún siguen siendo dominantes las representaciones de villanos, asesinos y asexuados (ejemplos: *The Boys in the Band*, 1970; *Cabaret*, 1972) (ibídem). En los años ochenta, a pesar del crecimiento de los grupos en favor de los derechos de las personas homosexuales, la representación sigue siendo negativa, con los personajes mostrados como víctimas o a través de la utilización peyorativa de términos relacionados, como «maricón», empleado para ofender a otros personajes en varias películas. No obstante, ya empiezan a aparecer en esta época filmes que hablan del amor entre personas del mismo sexo (ejemplos: *Making Love*, 1982; *Personal Best*, 1982). En los años noventa, aparecen nuevas historias como nunca habían sido contadas, mostrando la diversidad y de forma más positiva (ejemplos: *Philadelphia*, 1993; *The Adventures of Priscilla, Queen of the Desert*, 1994) (ibídem).

En 1997, la serie de televisión americana *Ellen* (1994-1998) protagoniza uno de los episodios más importantes vinculados a la representación de homosexuales en la televisión. El personaje principal, *Ellen Morgan*, sale del armario al mismo tiempo que la actriz que lo interpreta, Ellen DeGeneres, lo hace en la vida real. La audiencia reacciona de forma positiva. Esta serie abre camino a otras con temáticas sobre homosexuales, como *Will & Grace* (1998-2006) (Dow, 2001). En este período, la temática también gana visibilidad académica con trabajos dirigidos a examinar la homosexualidad como contenido de los medios (Creekmur y Doty, 1995; Doty, 1993; Dyer, 1990; Weiss, 1992). A comienzos de la década de 2000, surgen otras series exitosas con homosexuales como protagonistas, como es el caso de *Queer as Folk* (2000-2005), *Queer Eye for a Straight Guy* (2003-2007) y *The L Word* (2004-2009). Sin embargo, la cantidad de homosexuales que se muestra en la televisión aún es un número muy reducido (Capsuto, 2000; Gross, 2002; Harrington, 2003; Tropiano, 2002). Entretanto, las pocas representaciones existentes ayudan a gays y a lesbianas a comprender su propia sexualidad, aunque gran parte de esa representación, la mayoría de las veces estereotipada, no sea del agrado de la audiencia homosexual (McKee, 2000).

En Brasil, la representación de la homosexualidad en el principal producto audiovisual, las telenovelas, aún es un tabú. Hay pocos personajes homosexuales y, cuando los hay, son generalmente representados de forma estereotipada

En Brasil, la representación de la homosexualidad en el principal producto audiovisual, las telenovelas, aún es un tabú. Hay pocos personajes homosexuales y, cuando los hay, son generalmente representados de forma estereotipada, especialmente en el caso de los hombres: gays afeminados, divertidos, solitarios. Sin embargo, uno de los principales problemas es que casi no hay connotaciones eróticas, es decir, los personajes homosexuales no se tocan. En la novela *Amor à Vida* (2014), la gran polémica final, que fue discutida en las redes sociales, era si la pareja conformada por dos hombres debería besarse, lo que finalmente ocurrió. Lo mismo pasó con la pareja de dos mujeres de la novela *Em Família* (2014), que se casan al final de la historia y ya en la ceremonia hay un beso muy sutil. Todo ello contrasta, por ejemplo, con la representación de la homosexualidad en España, donde algunas series, en la televisión en abierto, muestran de forma más evidente la sexualidad de personajes homosexuales, como es el caso de *Hospital Central* (2000-2012) y *Amar en Tiempos Revueltos* (2005-).

Discusión

Es un hecho aceptado que las personas LGBTQI pueden ser más influenciadas, en los medios de comunicación, por modelos de conducta similares que por figuras de heterosexuales, porque hay una mayor identificación con los personajes, disfrute y empatía cognitiva y emocional (Gomillion y Giuliano, 2011; Soto-Sanfiel *et al.*, 2011 y 2014a). Por otro lado, la representación de personajes homosexuales con características positivas y en la posición de protagonistas produce reacciones emocionales también positivas, como la apreciación³, en la audiencia en general (Soto-Sanfiel *et al.*, 2014b). En suma, lo que la audiencia valora son las acciones morales de los personajes y no la orientación sexual. Es decir, si los personajes homosexuales son mostrados como personas con cualidades humanas admiradas, sus historias emocionan a la audiencia y producen empatía (Soto-Sanfiel *et al.*, 2011). Luego, si el espectador o la espectadora tiene la posibilidad de experimentar diferentes placeres, puede relativizar los roles y los estereotipos, no solo de género, sino también los sexuales (Labayen, 2008). Sin embargo, uno de los problemas detectados es que la representación actual de la homosexualidad debe mantener los mismos valores tradicionales de la heterosexualidad, como familia, monogamia y estabilidad, con el objetivo de que los y las heterosexuales puedan conservar reflejadas sus propias experiencias, sin que la heteronormatividad sea amenazada (Fejes, 2000; Brookey, 1996: 45); o sea, la mayoría de las producciones siguen los modelos ya matizados de representación de la homosexualidad desde un punto de vista heterosexual, es decir, estereotipados (Capsuto, 2000).

Algo de lo que permanece sobre la representación de los y las homosexuales es que la mayoría de las connotaciones eróticas siguen siendo minimizadas y/o eliminadas. Además, otro problema es que la gran mayoría de personajes homosexuales en el audiovisual continúan siendo los varones blancos (y ricos), o sea, la diversidad de representación aun es limitada (Avila-Saavedra, 2009). Esto se debe en parte a los medios de comunicación, en los que el término *queer* se utiliza para describir una categoría particular de lo *queer* que es socialmente menos amenazadora: la del sofisticado hombre gay,

3. Cabe destacar que una de las respuestas (cognitivas y emocionales) de la audiencia frente al producto mediático está relacionada con experiencias significativas, de índole trascendental o espiritual (Oliver y Barstch, 2011).

blanco y urbano. Sin embargo, la llamada política de la identidad que privilegia a los hombres gays blancos es criticada por la teoría *queer*. Como se ha explicado previamente, la esta teoría defiende el fin de las categorías sexuales, como hombre/mujer o heterosexual/homosexual, y de una identidad gay y lesbiana que se ha impuesto como representante del colectivo homosexual a través de la representación de imágenes supuestamente positivas (Spargo, 2004 [1999]: 53): personajes blancos, de clase media, monógamos, emparejados (Halberstam, 1998: 185). Los medios de comunicación han descubierto cómo la homosexualidad puede ser capitalizada e incorporada en la cultura popular, sin presentar un reto o un cambio significativos. En un proceso consistente con la teoría hegemónica, el término se ha incorporado gradualmente en la corriente principal, mientras que sus cualidades desestabilizadoras han sido neutralizadas (Avila-Saavedra, 2009; Kanner, 2004: 36).

Para Avila-Saavedra (2009), no hay nada *queer*, en el sentido más radical y perturbador de la palabra, en la televisión *queer* cuando la flexibilidad del término se reduce a una interpretación que refuerza el binario tradicional homosexual/heterosexual. Para el autor, las identidades masculinas gay no solo refuerzan las nociones patriarcales de masculinidad, sino también las construcciones tradicionales de la feminidad. El análisis de los textos *queer* mediáticos desde perspectivas sociales debe ser visto no solo como un destino, sino más bien como una intersección de las cuestiones de género, color de la piel, clase social, nacionalidad y sexualidad que forman parte de la vida cotidiana y sin embargo son dejadas al margen. Las consideraciones sobre la hegemonía y las identidades sexuales en los estudios sobre la representación *queer* en los medios no pueden separarse de estas otras cuestiones (Avila-Saavedra, 2009; Duggan, 1998). Sin embargo, hay intentos de una representación más compleja, como la de la serie de televisión *Orange is the New Black* (2013-), que muestra mujeres de diversas sexualidades, colores y tipos físicos, que cuentan sus diferentes historias de vida dentro de una prisión, o *Looking* (2014-), que muestra la vida de tres amigos gays que viven en San Francisco, sin utilizar los clásicos estereotipos, como los de hombres afeminados, promiscuos y fanfarrones. Entretanto, el último informe de la Alianza Gay y Lésbica contra la Difamación (GLAAD, por sus siglas en inglés) apunta que el número de personajes no heterosexuales en las series de televisión americana representan apenas el 3,9% de todos los personajes. Además, el 40% son mujeres, 27% son personas no blancas y solo 1,4%, personajes con alguna discapacidad⁴.

Los estudios *queer* examinan de qué manera los medios de comunicación, como una institución cultural y social, contribuyen al mantenimiento del statu quo expresado como privilegio de la heterosexualidad en la representación de las interacciones sociales (Avila-Saavedra, 2009). No se trata de una cuestión meramente numérica, el hecho de que haya más personajes homosexuales en los medios no garantiza que esta representación sea positiva. Es necesario analizar la complejidad de la representación y si de verdad rompe con los estereotipos ya delimitados (ibídem). Pero, tradicionalmente, las imágenes mediáticas de gays y lesbianas han sido analizadas desde la perspectiva de la hegemonía masculina (Connell, 1992) y de nociones de invisibilidad (Fejes y Petrich, 1993; Gross, 1991; Kielwasser y Wolf, 1992). Finalmente, la llamada «normalidad» construye las «mino-

4. Véase <http://www.glaad.org/whe-reweareontv14>

La representación de la comunidad LGBTQI debe ser positiva para facilitar la acogida de la sexualidad de forma fluida y no como una identidad estática e inmutable

rías sexuales» como extrañas y desviadas, y organiza una jerarquía que sitúa la sexualidad en niveles de respetabilidad y visibilidad. Lo que buscan las representaciones *queer* es cuestionar esa normalidad (Rubin, 1993 [1984]: 279).

El término *queer* sirve para englobar a las diversas disidencias sexuales, las llamadas «sexualidades periféricas»; aunque, a veces, el término ha sido utilizado de forma inadecuada como forma de insulto contra el gay, como «marica», o ha sido despolitizado con el fin de promover su reducción (Trujillo Barbadillo, 2005: 30). Para Barbadillo (ibídem), la representación *queer* va más allá de lo meramente artístico o estético. La idea es abrir nuevos espacios de contestación, provocación y visibilidad para que las «minorías» sexuales puedan expresar deseos y placeres con sus cuerpos, tanto en el ámbito político como académico. Estas llamadas «minorías sexuales» quieren representarse a sí mismas y hacer su propia réplica de lo que consideran la integración del movimiento LGBTQI, frente al régimen de silencio e invisibilidad de la cultura dominante (ibídem: 30).

Una de las consecuencias de la aparición de personajes LGBTQI en los medios de comunicación es que puede facilitar una valoración más positiva de esos personajes por parte de la audiencia (Schiappa *et al.*, 2005 y 2006). Puede que, en determinado momento, las temáticas relacionadas con la homosexualidad y otras prácticas sexuales dejen de ser algo marginado en los medios de comunicación, ya que el audiovisual, especialmente la televisión generalista, en su intento de alcanzar a un mayor número de televidentes, llega a incorporar diferentes reivindicaciones en su estructura temática (González de Garay, 2009: 14). Sin embargo, es importante atender cómo se produce esa acomodación de los medios audiovisuales tradicionales, debido a que la actual tendencia es a asimilar la representación de la comunidad LGBTQI como algo que sigue legitimando los preceptos dominantes de la heterosexualidad, y no la diversidad sexual y su potencialidad.

No obstante, empieza a existir cierta lectura de que sexo y género están sujetos a variaciones, aunque hay lugares donde la sexualidad distinta a la heterosexualidad aún es considerada un tabú, una prohibición o hasta un crimen. Como dice Juliano (2010: 149), «la desaprobación social a su vez se va desplazando lentamente del rechazo a la homosexualidad hacia el rechazo de la homofobia y posiblemente poco a poco a otras formas de fobia frente a las demás sexualidades». La homofobia, y no la homosexualidad, es lo que empieza a ser un problema para la convivencia. Juliano (ibídem: 157) y otros pensadores y pensadoras creen además que la equiparación derechos, como la aceptación del matrimonio homosexual, es una señal de que hay cada vez menos represión a los colectivos LGBTQI (Bayly, 1997; Borrillo, 2001; Guash, 2008; Viñuales, 2002).

La comunidad LGBTQI parece estar recorriendo un camino hacia la aceptación a través de la visibilidad (Juliano, 2010: 157) que, sin embargo, debe ser positiva para facilitar la acogida de la sexualidad de forma fluida y no como una identidad estática e inmutable. En suma, hace falta una mayor diversidad en términos de origen étnico, clase social, ocupación, edad, así como representaciones más positivas en general (Gomillion y Giuliano, 2011). Un análisis crítico contempo-

ráneo de la representación de los personajes LGBTQI debe tomar en consideración de forma igualitaria nociones de género, sexo, clase y color de la piel (Avila-Saavedra, 2009). En esta línea, se hace especialmente necesaria la representación positiva de los personajes LGBTQI, es decir, que muestre la diversidad y a los personajes como personas valerosas, además de historias y narraciones que tengan desenlaces esperanzadores y no muestren exclusivamente dolor, miedo, muerte y rechazo.

De todas las películas con temáticas LGBTQI que había visto antes de adentrarme en este debate, recuerdo solamente que una que tenía un final feliz y rompía con muchos paradigmas: una chica blanca, profesora de una escuela católica, deja a su prometido para seguir su vida con una artista de circo negra (*When night is falling*, 1995). Más tarde, ya en la década de 2000, fue emocionante ver el efecto que la serie *The L Word* provocaba en las chicas lesbianas. No solo yo y las chicas que yo conocía, sino que –por los comentarios que pude leer en internet– muchas otras también veían allí representadas sus historias y su vida. Otras empezaron a sentir orgullo de ser gay y a salir del armario. Así comencé a interesarme por la representación de las mujeres en el audiovisual y percibí que no era la única que tenía esas inquietudes. Por suerte, muchas otras personas ya estaban preocupadas por los efectos que una representación simplificada de colectivos considerados «minorías» puede causar tanto en los propios colectivos, que no se identifican, como en la audiencia en general, que tiene siempre la misma percepción, con frecuencia negativa. Sentir que uno o una es una voz solitaria puede ser algo muy triste; pero saber que hay otras voces, otras personas que se preocupan por lo mismo, estimula a seguir adelante. Tal vez así se podrá evitar el peligro de que se siga contando siempre una única historia.

Referencias bibliográficas

Alexander, M. Jacqui y Mohanty, Chandra Talpade. «Genealogías, legados, movimientos», en: Hooks, Bell; Brah, Avtar; Sandoval, Chela; Anzaldúa, Gloria; Morales, Aurora Levins; Bhavnani, Kum-Kum; Coulson, Margaret; Alexander, M. Jacqui y Mohanty, Chandra Talpadi. *Otras Inapropiables*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004, p. 137-184. ISBN: 84-932982-5-5.

Anzaldúa, Gloria «Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan», en: Hooks, Bell; Brah, Avtar; Sandoval, Chela; Anzaldúa, Gloria; Morales, Aurora Levins; Bhavnani, Kum-Kum; Coulson, Margaret; Alexander, M. Jacqui y Mohanty, Chandra Talpadi. *Otras Inapropiables*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004, p. 71-80. ISBN: 84-932982-5-5.

Avila-Saavedra, Guillermo. «Nothing queer about queer television: televised construction of gay masculinities». *Media, Culture & Society*, vol. 31, n.º 1 (2009), p. 5-21.

Bachiller, Carmen Romero; Dauder, Silvia García y Martínez, Carlos Bargeiras «Introducción. El eje del mal es heterosexual», en: Bachiller, Carmen Romero; Dauder, Silvia García y Martínez, Carlos Bargeiras. *El eje del mal es heterosexual: figuraciones, movimientos y prácticas feministas*.

- Madrid: Traficantes de Sueños, 2005, p. 17-27. ISBN: 84-96453-04-9.
- Bayly, Jaime. *No se lo digas a nadie*. Barcelona: Seix Barral, 1997.
- Berlant, Lauren y Warner, Michael. «Sex in Public», en: During, Simon. *The Cultural Studies Reader*. Nueva York: Routledge, 1993, p. 354-367. 0093-1896/98/2402-0002.
- Borrillo, Daniel. *Homofobia*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2001.
- Brookey, Robert Alan. «A Community like Philadelphia». *Western Journal of Communication*, vol. 60, n.º 1 (1996), p. 40-46. DOI: 10.1080/10570319609374532.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge, 1990, ISBN: 0-415-92499-5.
- Butler, Judith. «Imitación y subordinación de género». *Revista de Occidente*, n.º 35 (2000), p. 85-109. ISSN: 0034-8635.
- Butler, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires: Paidós, 2002a [1993], ISBN: 9789501258066.
- Butler, Judith «Críticamente subversiva», en: Mérida Jiménez, Rafael M. *Sexualidades Transgresoras. Una antología de los estudios queer*. Barcelona: Icaria Editorial, 2002b, (n.º 22), p. 55-79. ISBN: 84-7426-562-2.
- Butler, Judith. *Undoing gender*. Nueva York: Routledge, 2004.
- Capsuto, Steven. *Alternative channels: The uncensored story of gay and lesbian images on radio and television*. Nueva York: Ballantine Books, 2000.
- Castro-Gómez, Santiago. «Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro"», en: Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLASCO, 2000, p. 145-161. ISBN: 950-9231-51-7.
- Castro-Gómez, Santiago. *La Poscolonialidad explicada a los niños*. Colombia: Editorial Universidad de Cauca/ Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Coffin, Judith. «Beauvoir, Kinsey, and mid-century sex». *French Politics, Culture & Society*, vol.28, n.º 2 (2010), p. 18-37. DOI: 10.3167/fpcs.2010.280203.
- Connell, Raewyn W. «A Very Straight Gay: Masculinity, Homosexual Experience, and the Dynamics of Gender». *American Sociology Review*, vol. 57, n.º 6 (1992), p. 735-751.
- Cottrell, Catherine. A. y Neuberg, Steven. L. «Different emotional reactions to different groups: A sociofunctional threat-based approach to "prejudice"». *Journal of Personality and Social Psychology*, n.º 88 (2005), p. 770-789. DOI: 10.1037/0022-3514.88.5.770.

Creekmur, Corey K. y Doty, Alexander. *Out in culture. Gay, lesbian and queer essays on popular culture*. Durham, NC: Duke University Press, 1995.

De Beauvoir, Simone. *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra, 2011 [1949]. ISBN: 978-84-376-2233-0.

Demetriou, Demetrakis Z. «Connell's concept of hegemonic masculinity: a critique». *Theory and Society*, vol. 30, n.º 3 (2001), p. 337-361.

Doty, Alexander. *Making things perfectly queer. Interpreting mass culture*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1993.

Dow, Bonnie J. «Ellen, television, and the politics of gay and lesbian visibility». *Critical Studies in Media Communication*, vol. 2, n.º 18 (2001), p. 123-140.

Duggan, Lisa «Queering the State», en: Nardi, Peter M. y Schneider, Beth E. *Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies*. Londres: Routledge, 1998, p. 564-573.

Dyer, Richard. *Now you see it. Studies on lesbian and gay film*. Nueva York: Routledge, 1990.

Eberhardt, Jennifer L.; Goff, Phillip A.; Purdie, Valerie J. y Davies, Paul G. «Seeing Black: Race, crime, and visual processing». *Journal of Personality and Social Psychology*, n.º 87 (2004), p. 876-893. DOI: 10.1037/0022-3514.87.6.876.

Epstein, Rob y Friedman, Jeffrey. *El Celuloide Oculito*. Alemania, Estados Unidos, Francia y Reino Unido: Documental, 1995.

Fejes, Fred. «Making a gay masculinity». *Critical Studies in Mass Communication*, vol. 17, n.º 1 (2000), p. 113-117.

Fejes, Fred y Petrich, Kevin. «Invisibility, homophobia and heterosexism: Lesbians, gays, and the media». *Critical Studies in Media Communication*, vol. 10, n.º 4 (1993), p. 396-423.

Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad*. Madrid: Siglo XXI, 1978. ISBN: 8432302902.

Foucault, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002 [1975]. ISBN: 987-98701-4-X.

Gamson, Joshua. «Reflection on queer theory and communication». *Journal of Homosexuality*, n.º 45 (2003), p. 385-389. DOI: 10.1300/J082v45n02_27.

García García, Antonio Agustín y Oñate Martínez, Sara. «De viajes y cuerpos: proyectos migratorios e itinerarios corporales de mujeres transexuales ecuatorianas en Murcia», en: García García, Antonio Agustín; Gadea Montesinos, María Elena y Pedreño Cánovas, Andrés. *Tránsitos Migratorios: contextos transnacionales y proyectos familiares en las migraciones actuales*. Murcia: Universidad de Murcia,

Servicio de Publicaciones, 2010, p. 361-384. ISBN: 978-84-8371-872-8.

Germain, Rosie. «Reading *The Second Sex* in 1950s America». *The Historical Journal*, vol. 56, n.º 4 (2013), p. 1041-1062. DOI: 10.1017/S0018246X1300006X.

Gomillion, Sarah C. y Giuliano, Traci A. «The influence of media role models on gay, lesbian, and bisexual identify». *Journal of Homosexuality*, n.º 58 (2011), p. 330-354.

González de Garay, Beatriz «Ficción online frente a ficción televisiva en la nueva sociedad digital. Diferencias de representación del lesbianismo entre las series españolas para televisión generalista y las series para Internet». *Actas Icono 14. Revista de Comunicación, Educación y TIC*, n.º 2 (2009), p. xx-xx. ISSN: 1697-8293.

Gross, Larry. «Out of the mainstream: sexual minorities and the mass media». *Journal of Homosexuality*, vol. 21, n.º 1-2 (1991), p. 19-46.

Gross, Larry. *Up from invisibility: Lesbians, gay men, and the media in America*. Nueva York, Chichester: Columbia University Press, 2002.

Guash, Oscar. «Homosexualidad, masculinidades e identidad gay en la tardomodernidad: el caso español». *Mientras Tanto*, n.º 107 (2008), p. 27-49.

Halberstam, Judith. *Female masculinity*. Durham, NC: Duke University Press, 1998.

Hammack, Phillip L. «The life course development of human sexual orientation: An integrative paradigm». *Human Development*, n.º 48 (2005), p. 267-290. DOI: 10.1159/000086872.

Harrington, C. Lee. «Homosexuality on all my children: Transforming the daytime landscape». *Journal of Broadcasting and Electronic Media*, n.º 47 (2003), p. 216-235.

Hernández, Fonseca Carlos y Quintero Soto, María Luisa. «La teoría Queer: La de-construcción de las sexualidades periféricas». *Sociológica*, n.º 69 (2009), p. 43-60.

Jagose, Annamarie. *Queer Theory: An Introduction*. Nueva York: New York University Press, 1996. ISBN-10: 0814742343. ISBN-13: 978-0814742341.

Joyce, Samantha Nogueira. «A kiss is (not) just a kiss: Heterodeterminism, homosexuality, and TV Globo telenovelas». *International Journal of Communication*, n.º 7 (2013), p. 48-66. 1932-8036/20130005

Juliano, Dolores. «El cuerpo fluido. Una visión desde la antropología». *Quaderns de Psicologia*, vol. 12, n.º 2 (2010), p. 149-160.

Kanner, Melinda. «Questions for Queer Eye». *The Gay and Lesbian Review Worldwide*, vol. 10, n.º 4 (2004), p. 35-37.

Kielwasser, Alfred P. y Wolf, Michelle A. «Mainstream television, adolescent homosexuality, and significant silence». *Critical Studies in Mass Communication*, n.º 9 (1992), p. 350-373.

Kinsey, Alfred C.; Pomery, Wardell B. y Martin, Clyde E. *Sexual Behavior in the human male*. Indiana University Press Bloomington, 1998 [1948]. ISBN: 0-253-33412-8.

Kinsey, Alfred C.; Pomery, Wardell B. y Martin, Clyde E. *Sexual Behavior in the human female*. Indiana University Press: Bloomington, 1998 [1953]. ISBN: 0-253-33411-X.

La Pastina, Antonio C. «The sexual other in Brazilian television». *International Journal of Cultural Studies*, vol. 5, n.º 1 (2002), p. 83-89.

Labayen, Miguel Fernández. «Pensar el cine. Un repaso histórico de las teorías cinematográficas». *Portal de la Comunicación. InCom – UAB* (edición 2008). ISSN: 2014-0576 (en línea) [Fecha de consulta: 12.10.2014]. http://www.portalcomunicacion.com/lecciones_det.asp?id=39

Lewin, Ellen y Leap, William L. *Out in the field: Reflections of lesbian and gay anthropologists*. University of Illinois Press, 1996. ISBN-10: 0252065182. ISBN-13: 978-0252065187.

Major, Brenda y O'Brien, Laurie T. «The social psychology of stigma». *Annual Review of Psychology*, n.º 56 (2005), p. 393-421. DOI: 10.1146/annurev.psych.56.091103.070137.

McKee, Alan. «Images of gay men in the media and the development of self-esteem». *Australian Journal of Communication*, n.º 27 (2000), p. 81-98.

Oliver, Mary Beth y Bartsch, Anne. «Appreciation of entertainment: The importance of meaningfulness via virtue and wisdom». *Journal of Media and Psychology: Theories, Methods, and Applications*, vol. 23, n.º 1 (2011), p. 29-33.

Onghena, Yolanda. «Introduction: Responsibility of research and knowledge transfer», en: VV.AA. *Transculturality and interdisciplinarity. Challenges for research on media, migration and intercultural dialogue*. Barcelona: CIDOB, 2014, p. 5-9.

Piscitelli, Adriana. *Trânsitos. Brasileiras nos mercados transnacionais do sexo*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2013.

Rich, Adrienne «Compulsory heterosexuality and lesbian existence». *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, n.º 5 (1980), p. 631-660. DOI: 0097-9740/80/0504-0001.

Rubin, Gayle. «Thinking sex: Notes for a radical theory of the politics of sexuality», en: Abelow, Henry; Barale, Michèle Aina y Halperin, David M. *The lesbian and gay studies reader*. Londres/Nueva York: Routledge, 1993 [1984], p. 3-44. ISBN: 0-415-90518-4/ ISBN: 0-415-90519-2.

Schiappa, Edward Peter; Gregg, Peter B. y Hewes, Dean E. «The parasocial contact hypothesis». *Communication Monographs*, n.º 72 (2005), p. 92-115.

Schiappa, Edward Peter; Gregg, Peter B. y Hewes, Dean E. «Can one TV show make a difference? Will and Grace and the parasocial contact hypothesis». *Journal of Homosexuality*, vol. 51, n.º 4 (2006), p. 15-37.

Sedgwick, Eve Kosofsky. *Epistemología del armario*. Barcelona: Ediciones de La Tempestad, 1998.

Soto-Sanfiel, María Teresa; Ibiti, Adriana; Palencia Villa, Rosa María y Velásquez Ugalde, Luis Felipe. *Recepción de personajes lésbicos por audiencias de distintas orientaciones sexuales manifiestas. Informe técnico*. Barcelona: Intitut Català de les Dones, 2011.

Soto-Sanfiel, María Teresa; Ibiti, Adriana y Palencia Villa, Rosa María. «La identificación con personajes de lesbianas: recepción de audiencias heterosexuales y homosexuales desde una aproximación metodológica mixta». *Revista Latina de Comunicación Social*, n.º 69 (2014a), p. 275-306.

Soto-Sanfiel, María Teresa; Palencia Villa, Rosa María e Ibiti, Adriana «The role of sexual orientation and gender in the appreciation of lesbian narratives». *InMedia*, n.º 5 (2014b) (en línea) [Fecha de consulta 22.03.2014] <http://inmedia.revues.org/775>

Spargo, Tamsin. *Foucault y la teoría queer*. Barcelona: Gedisa, 2004 [1999].

Suárez, Beatriz. «Desleal a la civilización. La teoría (literaria) feminista lesbiana», en: Buxán, Xosé. *ConCiencia de un singular deseo. Estudios lesbianos y gays en el Estado Español*. Barcelona: Laertes, 1997. ISBN: 978-84-7584-298-1.

Tropiano, Stephen. *The prime time closet: A history of gays and lesbians on TV*. Nueva York: Applause Theatre Cinema Books Tonbridge, Combined Book Services, 2002.

Trujillo Barbadillo, Gracia «Desde los márgenes. Prácticas y representaciones de los grupos *queer* en el estado español», en: Bachiller, Carmen Romero; Dauder, Silvia García y Martínez, Carlos Bargueiras. *El eje del mal es heterosexual: figuraciones, movimientos y prácticas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2005, p. 29-44. ISBN: 84-96453-04-9.

Viñuales, Olga. *Lesbofobia*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2002.

Walsh, Catherine. *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Quito (Ecuador): Serie Pensamento Decolonial, Ediciones Abya Yala, 2013. ISBN: 978-9942-09-169-7.

Ward, Jane «Queer sexism: rethinking gay men and masculinity», en: Nardi, Peter M. *Gay Masculinities*. Thousand Oaks, CA: SAGE, 2000, p. 152-175. ISBN: 0-7619-1524-9.

Weiss, Andrea *Vampires and violets. Lesbians in film.* Nueva York y Londres: Penguin Books, 1992.

Wittig, Monique. *The straight mind and other essays.* Boston: Beacon Press, 1992.

ESTRATEGIAS DE ADAPTACIÓN Y RESISTENCIA

- CUERPOS EN TRÁNSITO. TRANS-VESTIS
LATINOAMERICANAS EN BARCELONA: «EUROPA
ME HA DADO TODO Y ME HA QUITADO TODO»

Margarita Camacho Zambrano

- RESCRIBIR LA GRAMÁTICA DE LA ALTERIDAD A
TRAVÉS DE LA VOZ LITERARIA DE FATEMA MERNISSI

Francesco Bellinzis

- CRUZANDO FRONTERAS: PAREJAS PALESTINO-JUDÍAS
EN HAIFA (ISRAEL)

Vanessa Gaibar Constansó

- DAR VUELTAS AL PRESENTE: JUVENTUD INDÍGENA Y
SUS ENTRAMADOS EN LA ERA DIGITAL

Oscar Ramos Mancilla

CUERPOS EN TRÁNSITO. TRANS-VESTIS LATINOAMERICANAS EN BARCELONA: «EUROPA ME HA DADO TODO Y ME HA QUITADO TODO»¹

Margarita Camacho Zambrano

*Estudiante de doctorado en Políticas Públicas y Transformación Social,
Institut de Govern i Polítiques Públiques (IGOP),
Universitat Autònoma de Barcelona (UAB)*

camacho.margarita57@gmail.com

Introducción

Mi interés por la temática del trans-vestismo² femenino como fenómeno social se remonta a hace casi una década, cuando conocí a *la Margarita*³, quien me brindó la oportunidad de escribir su historia de vida. Esa experiencia de trabajo transformó mi posicionamiento, mis sentidos y mi perspectiva académico-profesional, que desde entonces se ha focalizado en la realidad social de las personas transgéneros, lesbianas, bisexuales, gays e intersexuales (TLBGI) de Ecuador.

La movilidad y los tránsitos fueron una constante en los relatos de las trans-vestis⁴ ecuatorianas que conocí en la mencionada investigación y en las subsiguientes. Registré comentarios explícitos acerca del sueño de ir a Europa, de cómo otras amigas y compañeras trans-vestis lo habían conseguido y eran un ejemplo a seguir. De hecho, desde el primer testimonio de *la Margarita*, entendí que el transitar subjetivo corporal, la supervivencia material y el anhelo de alcanzar el «sueño Europa» van de la mano en el imaginario trans-vesti. Aparentemente, y según las primeras aproximaciones, la decisión de emigrar se producía por la transfobia en la sociedad de origen, el anhelo de lograr mejores condiciones de vida y las noticias sobre las amigas trans-vestis y su «éxito» como trabajadoras sexuales en Barcelona.

Pero quienes decidían migrar ¿lo hacían por razones económicas y/o pesaba más la transfobia?, ¿cuál era la circunstancia última para tomar la decisión?, ¿cuáles eran los sentidos y las experiencias del tránsito?, ¿qué peso tenía el anhelo de someterse a intervenciones quirúrgicas para construirse un cuerpo femenino deseable?, ¿en qué medida la movilidad geoespacial cultural transformaba sus comportamientos de género y la experiencia de su sexualidad?, ¿se producían cambios en sus subjetividades trans-vestis?, ¿cuáles eran los criterios para escoger Barcelona?, ¿cómo se organizaban y se desenvolvían en el espacio urbano de las ciudades?, ¿cuáles eran sus estrategias cotidianas y redes de subsistencia?, ¿cuáles, sus anhelos, alegrías y logros? Estas inquietudes me llevaron a emigrar a Barcelona, para realizar in situ la investigación que hoy me ocupa.

1. Extraído del Diario de campo (Barcelona, 2014).
2. El prefijo trans- se utiliza en este artículo como término paraguas para hacer referencia a quienes se reconocen y/o autodenominan como: travestis, transgénero, transsexuales femeninas o mujeres trans. «El transgénero se refiere a aquellas personas que se identifican con o viven con el otro género, pero que pueden no haberse sometido a tratamientos hormonales u operaciones de reasignación de sexo» (Butler, 2012 [2004]: 20).
3. Travesti ecuatoriana, estuvo interna en la cárcel de varones de Quito. Por tratar de cumplir su anhelo de ir a Europa, aceptó hacer de «mula» (tráfico de droga en su estómago) para trabajar en España, ahorrar y abrir un restaurante en Guayaquil (véase Camacho Zambrano, 2007).
4. En este artículo acuño la categoría «trans-vestis» para denominar a las informantes porque ellas con frecuencia se reconocen como una travesti tanto en el ámbito privado como en el público institucional. Aunque, depende del contexto y del tipo de autoridad –policial, médica, social– a la que se dirijan, también pueden utilizar trans y, ocasionalmente, transexual. De este modo, «trans-vestis» alude a su transgenerismo sin desmerecer la categoría «travesti», que tiene una connotación positiva y es de amplio uso en América Latina. Esta última categoría identitaria se entiende de modo similar a la de transexualidad en el contexto español, con la diferencia de que estas personas no necesariamente tienen la intención de someterse a la reasignación sexual. Algunas de las informantes de este estudio pueden autodenominarse, sin carga negativa, como travestis, maricas, maricones, chicas y/o mujeres, en función de la confianza, el contexto y las circunstancias.

Este artículo no pretende dar cuenta de todos los interrogantes mencionados, sino ofrecer un primer acercamiento a los sentidos y las realidades de un colectivo de trans-vestis latinoamericanas que habitan en Barcelona y algunas de las cuales transitan hacia París. Los testimonios⁵ aquí recogidos pertenecen a 10 trans-vestis latinoamericanas residentes en Barcelona, cuyo rango etario se sitúa entre los 26 y 64 años de edad, trabajan a pie de calle y de forma autónoma en la prostitución.

El análisis de los relatos se articula con la teoría y las representaciones de las trans-vestis latinoamericanas, para dar cuenta de las experiencias cotidianas y los sentidos del múltiple y dinámico transitar subjetivo geoespacial del Sur al/en el Norte global⁶. Los conocimientos empíricos compartidos aportan significativamente a los escasos trabajos académicos publicados hasta la actualidad sobre el fenómeno social del transgenerismo y el travestismo vinculado a los procesos migratorios desde América Latina hacia Europa (Kerfa, 2014; Vartabedian, 2012; Álvarez Chávez, 2011; García y Oñate Martínez, 2010).

5. Los testimonios expuestos en este artículo están recogidos en el Diario de campo del proceso de observación participante a un colectivo de trans-vestis que viven y/o socializan en el barrio El Raval de Barcelona. Este proceso forma parte del trabajo de campo del proyecto doctoral titulado *Cuerpos en tránsito y políticas: trans migración, subjetividades y el uso del espacio público en Barcelona. El caso de las trans-vestis latinoamericanas* (IGOP-UAB).
6. Con este término se alude a la lógica de dominación colonial capitalista desarrollada por los imperios europeos e impuesta sobre el Sur global del planeta. Véase Du Bois, 1947.
7. La categoría «sexo» se asocia básicamente a la «actividad sexual».
8. En algunos países latinoamericanos se mantienen leyes y normativas muy restrictivas, estigmatizadoras e incluso punitivas que deniegan la igualdad civil a las personas con sexualidades y géneros no hegemónicos. Por medio del agenciamiento de los colectivos TLBGI algunos países latinoamericanos como Argentina, Uruguay, Ecuador, Brasil, Colombia, México y Chile han incorporado normativas en favor de la población afectada. Uruguay y Argentina legalizaron el matrimonio entre personas del mismo sexo; en Ecuador, se respeta y reconoce constitucionalmente la orientación e identidad sexual, la unión monogámica entre dos personas –sin aludir al sexo– y la familia en sus diversos tipos. Sin embargo, pese a los avances, la violencia por trans-lesbo-homo-interfobia continúa arraigada en los comportamientos de amplios sectores poblacionales en América Latina.

Reflexiones teóricas

La sociedad moderna ha creado dicotomías sexuales y de género para definir y caracterizar lo que implica ser varón y ser mujer. En el proceso sociohistórico del siglo XIX el despliegue de la sexualidad se construyó en base a un modelo heterosexual que gira, como ideal a seguir, en «un movimiento centrífugo a la monogamia heterosexual» (Foucault, 2009 [1976]: 39). Este modelo, asumido como legítimo, mediante sus discursos de «verdad» sobre el sexo, configura un campo de relaciones asimétricas de sexo⁷ y género. Desde ahí, pretende «negar todas las sexualidades erráticas e improductivas» (ibídem: 46) y desprestigia lo homosexual y transexual, concebidos como anormales patológicos (ibídem). Así, y a partir de la construcción sociohistórica de la sexualidad occidental, se implementan clasificaciones y dispositivos relacionales de poder que crean, distribuyen y legitiman las diferencias sexuales, de las cuales se derivan una serie de jerarquizaciones sociales.

Lo anterior, eventualmente, se recrudece en el contexto de las sociedades latinoamericanas fuertemente marcadas por el colonialismo, el patriarcado, el conservadurismo religioso –católico y evangélico– y la dependencia políticoeconómica del capitalismo neoliberal impuesto por el Norte global. En este contexto, las instituciones religiosas tienen una fuerte injerencia política: han tratado de dominar los comportamientos sexuales individuales y colectivos, para controlar los derechos⁸ sexuales y reproductivos de la población. Esta posición política religiosa rechaza y sanciona formalmente las relaciones afectivas, amoratorias y sexuales entre personas del mismo sexo, defiende el binarismo sexual y sus respectivos roles dicotómicos de género «femenino-masculino» como realidades naturales y complementarias. A la vez, niega y esconde la experiencia de la sexualidad por el derecho al placer y el gozo carnal, y rechaza la práctica sexual como medio de ingreso económico.

No obstante, existe una fractura entre lo formalmente establecido en la estructura macropolítica y la realidad social. En el interior de las complejas dinámicas del deseo y de las concepciones del placer cultural e individual, conformadas y desarrolladas por estructuras «lícitas e ilícitas», se da curso a

un proceso de deconstrucción políticosocial. Es decir, estas prácticas están tácitamente aceptadas en el interior de la sociedad; empero, solo se legitima la heterosexualidad al sancionar y desaprobar públicamente las que difieren del modelo heterosexual por considerarlas despreciables. Así, las subjetividades de las trans-vestis y el uso de su sexualidad son sistemáticamente invisibilizados en el ámbito público de relacionamiento social, por los prejuicios y el estigma del que son objeto. En este escenario, como señala Butler, «sería más honrado admitir que nuestra civilización no es capaz de armonizar con una coherencia absoluta los valores de la libertad y de la vida» (2002 [1990]).

Y es que, precisamente, la situación de estigmatización y violencia sistemática hacia la población TLBGI en América Latina está aún muy arraigada y focalizada principalmente en la población de las trans-vestis por su hibrididad corporal. Su subjetividad femenina transgénero no encuadra en «las distintas definiciones de hombre y mujer, con los correspondientes atributos aceptados de la feminidad y de la masculinidad, a través del tiempo y el espacio» (McDowell, 1999: 19-20). Pese a ello, las trans-vestis vinculadas a la prostitución mantienen una suerte de prácticas consideradas subversivas que interpelan el modelo heterosexual matrimonial. Descolocan y movilizan las rigideces de las categorías de sexo y género. Aportan al análisis el carácter socialmente construido de todas las identidades de género, lo cual –como ya se ha señalado– permite entender las construcciones identitarias como relaciones de poder heteronormativas, donde las personas con sexualidades y géneros no hegemónicos son «vistos muy a menudo como "repugnantes" o "anormales", inmediatamente etiquetados como "pecadores", "corruptores" o "enemigos de la nación", [las personas] LGTB⁹ han sido objeto de discriminación, acoso y violencia, incluyendo el encarcelamiento o la simple exterminación» (Tsinonis, 2006).

Por medio de la agencia política de los colectivos afectados, en alianza con otros movimientos sociales en varios países de la región, se ha logrado recientemente –a diferentes niveles– el reconocimiento de derechos e igualdad civil de la población TLBGI. En estos procesos, se generaron espacios para el debate social y político con miras a la transformación social en beneficio directo de la población afectada y de la sociedad en su conjunto. En este campo de luchas, el feminismo moderno, como práctica política emancipatoria, ha jugado un papel clave. A través de su accionar ha promovido transformaciones significativas en los modos sociales de comportamiento, interpelando las desigualdades entre los sexos y los roles de género, con el propósito de obtener igualdad civil, legal y política para desactivar los sistemas estructurales de exclusión y violencia contra las mujeres por su condición de género. Pero este análisis realizado desde el feminismo de las relaciones de poder inmersas en las experiencias cotidianas de las mujeres, en un juego de tensiones y resistencias, continúa planteando nuevos desafíos¹⁰. Y es que «el propio sujeto que el feminismo había construido mostraba esas mismas limitaciones con respecto a otras caracterizaciones sociales, a otras fronteras, a otras subjetividades» (Casado, 1999: 79). Así, el pensamiento crítico feminista posmoderno ha beneficiado directamente a grupos poblacionales subordinados o «feminizados» por su condición de género con sexualidades no hegemónicas, como son los colectivos TLBGI.

No obstante, y pese a los avances o logros, las prácticas antidemocráticas hacia las personas con sexualidades y géneros no hegemónicos se han perpetuado en América Latina. La transformación normativa parece más fácil que la transformación sociocultural de los modos de comportamiento

9. El orden de las siglas depende de la filiación y la agencia de cada grupo organizado.

10. Cabe considerar que el feminismo es un movimiento social muy crítico de su propio proceso. De hecho, dentro de los colectivos de mujeres coexisten feminismos de diversas vertientes de pensamiento y sus teorizaciones pueden ser muy encontradas.

En las nuevas geoespacialidades, las trans-vestis latinoamericanas afrontan las diferencias culturales, marcadas por las relaciones jerárquicas del colonialismo que, a su vez, produce efectos en sus tránsitos e interacciones cotidianas por el estigma transfóbico y/o la exotización corpocultural

cotidianos. Es precisamente en este complejo contexto político, social y cultural donde cotidianamente se desenvuelven las trans-vestis latinoamericanas, quienes transitan en las geografías urbanas de sus países de origen y algunas de las cuales también, finalmente, entre/en América Latina y Europa. En las nuevas geoespacialidades afrontan las diferencias culturales, marcadas por las relaciones jerárquicas del colonialismo que, a su vez, produce efectos en sus tránsitos e interacciones cotidianas por el estigma transfóbico y/o la exotización corpocultural. En este proceso se intersectan la racialización, la clase, el estatus serológico¹¹, la región de procedencia y la condición migratoria; todos estos aspectos las sitúa en la sociedad de llegada. Así, el control de los flujos migratorios del Sur global hacia Europa muestra los criterios de jerarquización selectiva, marcados por el sexo, el género y la estereotipización de los modos culturales de relacionamiento social en la sociedad de llegada.

Tránsitos geoespaciales transnacionales

Las implicaciones corporales subjetivas del transitar y el tránsito físico están en cierto modo vinculados con los espacios mismos en los que ocurre, así como con las condiciones semiótico-materiales que facilitan o dificultan el proceso. En este sentido Barcelona, inserta en la lógica mercantil turística de «ciudad vitrina», y París, ciudad de la luz e ícono del amor romántico, son centros urbanos turísticos de gran envergadura, enclaves determinados que ofrecen mayores posibilidades laborales y vitales a las trans-vestis latinoamericanas que ejercen la prostitución a pie de calle. La cercanía geográfica vía terrestre entre estas dos plazas de trabajo sexual, les permite una dinámica de desplazamiento transnacional debido a la demanda de sus servicios corporales y de acompañamiento.

Concretamente en Barcelona, en el emblemático barrio El Raval, conocido como «el Barrio Chino»¹² en el siglo pasado, las trans-vestis latinoamericanas socializan o viven en las periferias sociales, en los intersticios de las fronteras urbanas de esta geoespacialidad. Allí, interaccionan con otros grupos humanos que tampoco cumplen con las idealizaciones culturales. En virtud de las construcciones políticas de la racialización y el estatus migratorio por su zona de procedencia, entre otros aspectos, son objeto de un tratamiento sesgado en sus diferentes formas de interacción y relacionamiento sociocultural.

Las clasificaciones, los estereotipos y subdivisiones construidos a lo largo del proceso históricocultural del Norte global deslegitiman y subordinan aún hoy. Como hace ver Antoni Vives, «los diferentes colectivos inmigrados en Europa son representados frecuentemente en términos de diferencia cultural. Por el hecho de proceder de las antiguas colonias de los imperios europeos y no contar con la nacionalidad del país de destino, estos colectivos han sido alterizados como inmigrantes y representados negativamente como agentes de conflicto y amenaza para la cohesión social» (Nash y Vives, 2008, citados en Vives Riera, 2011: 65).

En las geografías urbanas se delimitan espacios culturales y la sociabilización transgrede difusas fronteras entre los diversos colectivos culturales. Las sujetos trans-vestis –y su tránsito– transforman fronteras simbólicas y materiales con la carnalidad de sus cuerpos y la impronta de su presencia, fluyen entre las diferencias socioculturales y se acoplan a la nueva

11. Determina si una persona es portadora del virus VIH-SIDA.

12. Véase Subirats y Rius, 2006.

realidad geoespacial. Son espacios políticos y culturales marcados por el control social, las desigualdades y las asimetrías que producen tensiones y resistencias en la lucha social por medio del agenciamiento de los diversos colectivos humanos que comparten el mismo entorno urbano.

En este contexto, algunas de las trans-vestis latinoamericanas objeto de este estudio se encuentran en situación de vulnerabilidad, por su condición de género, de irregularidad migratoria, socioeconómica y/o por la dificultad de acceso a vivienda. Ellas hacen frente a estas condiciones mediante estrategias de agencia, basadas en redes de apoyo que traspasan las restricciones del control social y las dificultades del tránsito geoespacial por los controles policiales. Así, también su presencia e interacciones cotidianas producen reacciones por su diversidad subjetiva corporal y sus modos de relacionamiento cultural. A la par, aportan a la sociedad de llegada a través de un proceso de agencia profundamente encarnado. Por medio de la reflexión como sujeto y sus circunstancias, validan sus diferencias y los sentidos que las constituyen en la interacción cotidiana. Ello conlleva un posicionamiento político para resistir y transformar situaciones de vulnerabilidad individual y colectiva en el espacio público y/o institucional.

Los cuerpos en tránsito y las subjetividades trans-vestis agencian la fluidez de comportamientos sexuales y reelaboran las actuaciones de género con sus prácticas y representaciones en el espacio público

Cuerpos en tránsito

En estas geoespacialidades se producen tensiones, luchas y tránsitos dinámicos en la vida cotidiana de los sujetos. Tal como señala Butler, los cuerpos encarnan las normas sociales constitutivas de las relaciones de género, previamente establecidas por la división sexual a lo largo de la historia moderna. Así, en los cuerpos trans-vestis se alojan construcciones sociales, vulnerabilidades, tensiones y reafirmaciones de las normas sociales porque «el poder nos es impuesto y, debilitados por su fuerza, acabamos internalizando o aceptando sus condiciones» (Butler, 2011 [1997]: 12). En la materialidad corporal subjetiva se sustentan hegemónías y/o disidencias ocultas «como lo *butch* y *trans*, (...) el cuerpo va siempre por delante (...) se hace evidente un ejercicio de trasgresión. Y es verdad que se percibe como un lugar peligroso (...) cuando tu cuerpo no corresponde con los estándares de clase y otros» (Romero Bachiller y Platero Méndez, 2012: 183). Las representaciones de los roles de género se entretajan con las estrategias cotidianas de las trans-vestis latinoamericanas para afrontar las desigualdades y transformarlas en posibilidades vitales. Estas abarcan un amplio campo de sentidos sociales en los modos de constituir «no sólo el significado, sino la visión misma (...) la posibilidad o imposibilidad de "ver" la película, dependerán de su capacidad para implicar a una subjetividad constituida social e históricamente» (De Lauretis, 1992 [1984]: 236).

Los cuerpos en tránsito y las subjetividades trans-vestis agencian la fluidez de comportamientos sexuales, reelaboran las actuaciones de género con sus prácticas y representaciones en el espacio público: «de hecho, el viaje deja su impronta en el cuerpo, se convierte en llave biográfica del proceso de *reasignación* pues da acceso a los recursos necesarios para afrontar los costes de la *transformación*» (García y Oñate Martínez, 2010: 370). En relación directa con lo anterior, los testimonios evidencian que existen jerarquías corporales subjetivas en el interior de los colectivos de las trans-vestis latinoamericanas:

«No, no toca eso, no, toque la cabeza, ¿vale? Mejor toca aquí, mis tetas, son bonitas, ¿né?» [Se lo pide a una trans-vesti muy joven. Esta, las palpa y afirma:] «Parecen piedras, ¡no como las mías que son de mujer!» (énfasis añadido) ¹³.

«Porque ese maricón es un recién llegado, y a mí me respeta. Yo aquí ya soy una marica, que *no voy a permitir que me meta el dedo en el culo y luego me lo pase por la nariz, porque ese maricón es un hombre, no es una mujer porque no tiene esto [muestra su teta]. ¡Yo soy una mujer!*».

«*Oi, esa bischa, recién llegada todavía no sabe comportarse. Aquí no es como allá. Isso no se faz, ¿né?*».

En estos testimonios se puede apreciar cómo se reproduce la violencia verbal y la descalificación por la falta de transformación de los modos de género: algunas trans-vestis pretenden negar a otras su realidad subjetiva transgénero por la ausencia de pechos femeninos¹⁴ o por la evidente materialidad quirúrgica-tecnológica de estos. Este mecanismo de deslegitimación y autoafirmación de su condición transgénero las sitúa en la trampa del biologismo corporal. La construcción de tetas les posibilita nombrarse como «una marica», «una mujer», y se constituye en prueba visible e irrefutable de su tránsito subjetivo transgénero. Ello en detrimento de quien aún no ha intervenido su pecho y usa relleno. Se anclan así en el biologismo y se resta importancia al tránsito subjetivo individual y colectivo trans-vesti. «Ponerse tetas» es un hecho material que media de forma clave en el reconocimiento jerárquico dentro del colectivo.

En el segundo y tercer testimonio citados, la descalificación para negarle a otra su subjetividad trans-vesti se produce también por su condición de «recién llegado». En este contexto es clave la importancia dada a la demanda de respeto, característica cultural valorada por un tipo de masculinidad dominante. En la jerarquía del colectivo es relevante el tiempo de estadía en Europa; la novata pasa por un proceso de subordinación y reajuste geoespacial cultural que la sitúa y la diferencia. Los modos de comportamiento, así como las transformaciones e intervenciones corporales mediadas por sus posibilidades económicas, son factores que marcan el «éxito» y determinan la posición jerárquica dentro del colectivo en cuestión. La recién llegada necesita conocer el nuevo entorno geoespacial, aprender los códigos culturales, superar los controles policiales, asimilar nuevos modos de comportamiento, tanto con sus compañeras como con sus clientes. De hecho, su condición de recién llegado la sitúa en posición de dependencia y subordinación: si no se adapta, puede llegar a tener serias dificultades para integrarse en la red del colectivo trans-vesti que la recibe y, consiguientemente, puede quedar marginada:

«Es un hombre recién llegado, no sabe comportarse. *Yo, ya sé subir y bajar gradas, toma años...* Lo juro por mi madre, y mi dios que me escucha, beso este suelo» (énfasis añadido).

En la hibridez de sus cuerpos en tránsito, el gesto, el uso del lenguaje, los modos de comportamientos culturales entran en un juego dinámico de representaciones y caracterizaciones que las puede situar en las fronteras sociales. Así, las trans-vestis latinoamericanas descolocan, encarnan y reiteran comportamientos en ocasiones agresivos, otras veces de subordinación e idealización de los roles de género en la organización de la vida cotidiana:

13. Esta cita y las siguientes también atribuidas a las informantes son extractos del Diario de campo (Barcelona, 2014).

14. Algunas trans-vestis latinoamericanas logran sus tetas por medio de la inyección de aceites o silicona líquida en sus pechos; en el caso de este grupo de estudio, tres de las diez informantes han intervenido su cuerpo por medio de una cirugía estética mamaria.

«Oi, cuando dice “que no sabe limpiar, no sabe lavar, planchar”, *isso, isso*. Habla, habla de mi vida para no preocupar[se] de la suya, (...) ver mi vida para olvidar la suya ¿né?».

«Ahora que *nosotras, los maricones*, (...) somos más limpios que las putas mujeres (...). Porque *una puta tiene que estar más limpia*, y su casa también o si no la suerte no viene, y al hombre le gusta así, olorosa» (énfasis añadido).

«¡Ay! Es que a mí me encanta cocinar, y yo aprendí de mi madre, a los siete años, nos enseñaba a todos, a los hombres también (...) Y cuando le atendía, a mi madre, mis hermanos y mi familia, decían que conmigo comían mejor. Si yo cocino así es porque mi madre cocina mejor (...). ¡Ay! No me preguntes la receta, no te la voy a dar, mi receta no, ¡eso no se pregunta!».

En el segundo de esta serie de testimonios, podemos apreciar la fluidez de su autoasignación de género en el lenguaje, tanto en femenino como en masculino. Se apropia y habita el insulto de «maricones» y el estigma «puta», y los subvierte con su agencia. En los tres testimonios hay comportamientos de género asignados como femeninos cuando asume que las tareas domésticas y su eficiente ejecución son evidencia incuestionable de feminidad, que la aleja del modo masculino. Por otra parte, cuando hace referencia a la limpieza y el trabajo sexual, desde su experiencia afirma «lo que a los hombres les gusta», y con ello se sitúa más allá del conocimiento y la práctica de las mujeres.

Las trans-vestis latinoamericanas, con sus subjetividades encarnadas en el lenguaje, en los comportamientos y en sus cuerpos, transgreden y reafirman constantemente la norma del binarismo «hombre-mujer» del modelo occidental elaborado por diferencias anatómicas, donde «el sexo como el ser humano es contextual (...) añadir que ese cuerpo privado, cerrado y estable, que parece subyacer en la base de las nociones modernas de la diferencia sexual, es también producto de momentos culturales e históricos concretos. Él también, como los sexos opuestos, queda dentro y fuera de foco» (Laqueur, 1994 [1990]: 42).

«¡Porque yo soy maricón, porque soy maricón, porque *me gusta ser maricón, porque me gustan mis tetas, porque me gusta vestirme así, de puta*, porque soy puta, porque soy maricón y ni mi dios me podrá cambiar!» (énfasis añadido).

Este testimonio expresa la hibridez de género, del cuerpo, y transgrede el determinismo biológico de las construcciones culturales biomédicas donde «la homosexualidad primero y la transexualidad después se interpretaron en el siglo XIX como fenómenos biológicos patológicos, para pasar después a conceptualizarse como opciones. Eso implica atribuirles voluntariedad y contingencia. Así el género (el conjunto de conductas a través de las cuales se expresan las categorías sexuales) ha tomado primacía sobre el sexo» (Juliano, 2010: 150). Si bien la teoría sexo/género contribuyó mucho a la desmitificación de las identidades de género, aún no elimina el carácter «natural» de estas, solo lo evade. La teoría *queer*, en cambio, parte de un concepto de cuerpo eminentemente fluido, que no niega el carácter real del mismo, sino que lo entiende como una unidad simbólica sobre la cual se pueden operar diversos actos *performativos* a partir del encuentro y conflicto de la imposición hegemónica con la subjetividad de cada individuo.

Las trans-vestis latinoamericanas, con sus subjetividades encarnadas en el lenguaje, en los comportamientos y en sus cuerpos, transgreden y reafirman constantemente la norma del binarismo «hombre-mujer» del modelo occidental

Las trans-vestis dan sentido desde su subjetividad a sus experiencias cotidianas, construyen prácticas socioculturales y estrategias de vida basadas en redes de solidaridad

Ese sueño vivo, latente, encarnado en las subjetividades del tránsito corporal trans-vesti es una proyección performativa de los deseos sobre lo real frente a la imposición del discurso hegemónico. Y, a la hora de tomar la decisión, de dar el giro de quiebre biográfico y transvestirse por vez primera, el acto en sí es constitutivo, un rito de paso clave, emite una crítica personal y política que interpela la heteronormatividad. Este desafío clave se convierte en un rito de paso en el tránsito individual y colectivo.

«Y agarré una ropa de mi abuela y de ahí *me vestí de mujer y ese día como no tenía experiencia me acosté con el maquillaje*. Y mi abuela me pegó por estar con cosas de mujer, y me dijo: "Tú quieres ser mujer. ¿Tú no eres un hombre? ¡Tú eres hombre!" Y yo comencé a juntarme con chicos gay y *me iba de la casa* de mi abuela, llegaba tarde y comencé a portarme rebelde. De ahí, *me fui de la casa apenas cumplí mis 18 años*, yo estudié solo hasta sexto, sexto grado. Y bueno, empecé con el grupo de amistades gays, amistades trans, amistades lesbianas. *Un amigo gay me recibió en su casa, comencé a vivir con él, a vestirme de noche y de día de mujer*» (énfasis añadido).

Al parecer, las trans-vestis latinoamericanas de clases bajas, desde temprana edad, arriesgan más que las de clases altas y expresan de forma más explícita su inconformidad de género y sus deseos afectivos sexuales por «otro varón». Aunque ese encuentro/conflicto las coloca en una situación de extrema vulnerabilidad –como se ha mencionado previamente–, también las constituye. De este modo, las trans-vestis dan sentido desde su subjetividad a sus experiencias cotidianas, construyen prácticas socioculturales y estrategias de vida basadas en redes de solidaridad que traspasan las restricciones sociales, desbordan los modelos hegemónicos del binarismo heterosexual y, en ocasiones, también reafirman algunos de los roles de género. Es en esa línea que, «siguiendo a Foucault, entendemos el poder como algo que también *forma* al sujeto que le proporciona la misma condición de su existencia y la trayectoria de su deseo» (Butler, 2011 [1997]: 12).

Alejarse del espacio familiar por el rechazo va muchas veces unido al temor a la pérdida del amor familiar por transfobia. En este proceso, la violencia puede marcar los itinerarios y tránsitos trans-vestis hacia otros espacios geoespaciales urbanos desconocidos, posiblemente menos restrictivos. Poner distancia con el entorno sociofamiliar permite a las adolescentes trans-vestis encarnar y ser reconocidas en su subjetividad, evitar el castigo, la burla y la vejación del entorno sociofamiliar.

«Nací, verdad, (...) siendo varón y, al pasar del transcurso de mi adolescencia, fui víctima de una violación por mi tío paterno (...) Yo tenía como unos 10 años y fue en la casa de mi abuela, *me hizo su mujer en silencio*, y yo, por el miedo de que no me hiciera nada, no les decía nada ni a mi mamá ni a mis abuelos, siempre me decía que no dijera nada (...) Fue durante unos cinco, seis años (...), aunque nací en una familia evangélica cristiana» (énfasis añadido).

«A los ocho años mi padre me golpeó y golpeó. No le hablé durante meses, (...) todos los días antes de dormir pedía despertarme como mujer [sonríe] y nada (...) A los 17 tuve el pelo largo, lo tenía hasta acá [se toca la cadera] y era muy delgada. No, fue en Estados Unidos (...) finalmente vine y me escondí en Europa».

«A los 14 años me fui de mi casa, pasaron unos nueve meses y regresé ... ya así me recibieron muy bien, nunca fui discriminada por mi familia».

Los testimonios precedentes ponen en evidencia la transfobia de la estructura familiar patriarcal, los efectos de esto en la vida de las trans-vestis niñas/adolescentes, así como su extrema vulnerabilidad y temores por el uso, la vigilancia y el control corporal sexual de los cuerpos feminizados. En un contexto transfóbico, se ven abocadas al abandono temporal o definitivo del hogar y de la escuela y sus posibilidades laborales se ven mermadas.

«Nosotros, mi familia, éramos tan pobres, vivíamos en el suburbio, lejos (...) Y yo, en vez de ir a la escuela, me iba a donde llegaba la fruta, las verduras, y me metía entre los camiones, recogía todo, todo lo que podía, ya a las 11 hacía unos montones de papas, fruta, verduras (...) Era tan viva, sí ¿No? Y yo vendía. Y después ya me iba a ver a mis hermanas a la escuela; yo, le daba el dinero a mi mamá porque nosotros no teníamos papá. Además yo llevaba la comida a mi casa, yo era quien les daba de comer, hasta a mis hermanos mayores. Así comencé a trabajar por mi mamá y para mi familia (...) y eso que tenía dos hermanos mayores, yo solo hice hasta el tercer grado (...) Luego trabajé para el Gobierno (...) Y ahora ya estoy acá».

En el continuo proceso de marginalización social y de tránsitos personales subjetivos corporales, geoespaciales y culturales intersectan la clase socioeconómica, la procedencia geográfica, la racialización, el género y la apariencia corporal. Estos aspectos marcan geoespacialidades urbanas y laborales tanto en la sociedad de origen como en la de llegada, donde «el racismo puede marcarse por color, etnicidad, lengua, cultura o religión» (Grosfoguel, 2011: 98). Así, en los intersticios de las subjetividades encarnadas, en las experiencias cotidianas y los sentidos de las trans-vestis latinoamericanas, se va amasando el «sueño Europa».

«Europa me ha dado todo y me ha quitado todo»

¿Qué tenemos que conocer para entender en todo su volumen qué significa en esta frase «dar todo y quitar todo»? La fuerza de síntesis y la agudeza reflexiva de este testimonio¹⁵ fueron clave para abordar el trabajo de campo y quizá también para comprender la dimensión de las dinámicas envueltas en el transitar trans-vesti latinoamericano; marcado por el control social, las vulnerabilidades, los sentidos de sus estrategias cotidianas y la dimensión de su agencia individual y colectiva para afrontar la transfobia, transformar y poder estar en el mundo social donde interaccionan y conviven.

Desde temprana edad, se fija en el imaginario de las trans-vestis latinoamericanas el destino Europa, tránsito transnacional marcado –como se ha mencionado– por referencias que aluden a otras trans-vestis que lograron el tránsito migratorio sin ser deportadas; ese hecho es por sí solo interpretado como símbolo de su éxito, cualesquiera que sean sus condiciones de vida en la Europa.

«Nosotras lo único que queremos es venir acá, a quedarnos, hacemos lo que sea (...) No, no tengo papeles, me descuidé. Yo le pagué a un maricón de aquí 5.000 euros, por el matrimonio y sacar los papeles,

15. Esta frase, también extraída del Diario de campo (Barcelona, 2014), es parte del testimonio de una trans-vesti de Guayaquil (Ecuador) quien, un poco melancólica, lo susurró mientras caminábamos a las tres de la madrugada por una de las emblemáticas calles del Raval, denominado «el Chino», un enclave turístico en el que se ha ejercido la prostitución abiertamente y a pie de calle desde hace más de una centuria.

pero a los cinco años se había divorciado, y no me avisó ese desgraciado (...) Yo por estar en la fiesta no hice a tiempo, ahora es más difícil».

«La verdad, la verdad, ¿ah? Nadie sabe, no saben que yo me vine acá, porque mi familia no me acepta lo que soy, ¿ah? ¡Una travesti! Y yo pensaba, si ellas lo hicieron ¿por qué no yo? ¿Ah?».

El tránsito migratorio transnacional conlleva el anhelo de días mejores y la posibilidad de poder expresarse. En esta dinámica de la movilidad geoespacial *transnacional* se entrelazan los afectos y los desafectos. En el contexto de la violencia social transfóbica, mediada por sus subjetividades y la tenacidad de su determinación trans-vesti, se materializa su agencia como estrategia de supervivencia psíquica-material y para lograr recursos económicos para mejorar condiciones de vida y «pulir»¹⁶ sus cuerpos por medio de tratamientos y cirugías. La transformación corporal es vista como una necesidad subjetiva intrínseca a su condición trans-vesti y como una inversión para el ejercicio de la prostitución, porque les permite captar más clientes y mayores réditos económicos.

Previo al tránsito del viaje transatlántico, las trans-vestis están en contacto con otras compañeras latinoamericanas, quienes pueden extenderles una invitación para venir como turistas a Europa. A veces, pueden incluso facilitarles un préstamo para el billete aéreo, cubrir los gastos iniciales y recibir las unos días en su casa. El vínculo con quien la invitó es crítico en el proceso inicial de adaptación de la trans-vesti: le abre la red de sociabilización con otras compañeras trans-vestis latinoamericanas, le puede dar pautas del modo en que debe relacionarse en la nueva geoespacialidad cultural, con las autoridades locales, e incluso determinar las posibilidades laborales y de vivienda si dicha persona decide adoptar el papel de «mami»¹⁷.

«¡Uy! Yo cómo sufrí al principio, sí, los primeros dos años. Es que cómo eran (...) Sí, hasta que yo les vendía comida a las chicas, allá en *Camp Nou* (...) Aquí tuve que dormir donde podía. Es diferente que allá [Guayaquil, Ecuador] porque una tiene, aunque pobre, pero tiene su casa. Aquí no he dormido en la calle (...) pero es mejor en Barcelona, aquí sí, trabajar, vivir, todo... ».

«¿Usted también ha dormido en la calle? [La otra afirma con la cabeza]. Claro que es mejor aquí, en Barcelona, más caliente, mientras que en ese bosque [Boulogne, París], allá en el invierno... Ahí sí escondidas, agachadas entre los matorrales para que no nos vean los policías. Aquí no es así».

«Aquí es mucho mejor, un pollo cuesta tres euros y medio, allá en la Francia hasta ocho, nueve... por seis cincuenta uno así flaco, ¿no? (...) Y allá los policías... No me gusta, acá [Barcelona] la policía ¡nos trata como a reinas! No como en nuestros países. Yo, aquí, no he tenido ningún problema por prostitución (...) pagas la multa y ya».

Con los tránsitos geoespaciales, el deseo, las subjetividades encarnadas y los imaginarios contruidos se enlaza el transnacionalismo de las trans-vestis latinoamericanas. A pesar de los desengaños y la violencia de la que pueden ser objeto como inmigrantes irregulares, Europa es

16. Hace referencia a la feminización del cuerpo en los comportamientos sociales y, sobre todo, a las transformaciones corporales definitivas por medio de cirugías de pecho, faciales o del área de la pelvis; tratamiento láser para deshacerse de la barba el vello corporal; liposucción en el tórax y abdomen para colocar la grasa en la zona de brazos y glúteos, etc.

17. Trans-vesti mayor y con una vasta experiencia en Europa, quien ejerce de tutora.

vista como el lugar donde conseguirán lo que no alcanzan en sus países de origen, un lugar que ofrece las posibilidades económicas para, gracias a su determinación y por medio del trabajo sexual, obtener mejores condiciones vitales tanto para ellas como para sus familias.

«Allá ya tengo mi casa, tengo negocios (...) Yo les di la educación a mis hermanas menores, a mi sobrina (...) Ahora la familia me dice... Y me reciben bien, le tratan mejor a mi mamá, ya nos invitan, nos visita la familia, me dicen "prima, si no fuera por ti" (...) Antes no, cuando yo vivía allá... De joven hasta me daban bala, porque ellos, mis primos, ellos eran de la FAE [Fuerza Aérea Ecuatoriana]. Sí, sí, cuando andaba en la calle, con la, con la... así, trabajando».

«Yo voy entre París y Barcelona, es diferente ... Aquí estoy en el otoño y el invierno, no me gusta el calor, entonces voy allá a la Francia en el verano, se gana mejor que aquí».

«(...) en la cuenta donde meto unos 100 euros, tengo en el Banco del Pichincha, en el de aquí. Y también con la firma de mi mamá, y si me pasa algo, ella recibe. Ay, sí, mi mami está allá, yo siempre llamo, hablo con ella. Ella siempre me aceptó. No, yo no fui discriminada, no (...) Ah... pero también está la firma de mi marido, del otro, del que era mi marido (...) Sí, sí voy a ir a cambiar».

Así, el tránsito geoespacial, el tiempo, las transformaciones culturales y las remesas enviadas a la familia albergan el anhelo de reconocimiento de su subjetividad trans-vesti en el entorno sociofamiliar de origen. Europa, además, puede proporcionar seguridad afectiva e incluso la posibilidad legal de conseguir «marido» y tener acceso a un espacio propio en la sociedad de llegada.

«¡Ah! ¿Mi marido? Sí, yo, sí estoy casada, mi marido es español, de aquí, ¡sí! Catalán... No, no, ya no vivimos juntos (...) Solo dos años, pero él siempre me llama. Sí, yo le atiendo, voy cada quince días a atenderle (...) No, todavía no me sale mi nacionalidad, por ahora tengo la residencia».

«Sí, yo vivo en la casa de mi suegro (...) Sí, le dejó la casa a mi marido, aquí cerca, tengo una habitación más, pero no, ya no arriendo, mucho problema».

Quienes tienen la residencia se pueden desplazar por diferentes ciudades europeas, plazas transnacionales donde ejercen el trabajo sexual. Su capacidad de adaptación para sobrellevar situaciones difíciles y superar limitaciones lingüísticas y culturales les permite conseguir los recursos económicos para vivir, ahorrar y enviar dinero a la familia, mejorar la vivienda materna, tener algún negocio allá. Ello les permitirá tener un respaldo económico cuando llegue el momento de su retiro y, quizá, volver.

«En unos días me voy a Bruselas a trabajar, allá para en la navidad que voy a mi país después de 17 años (...) Sí, yo le he dado la casa a mi mamá... Ahora para llevar regalos y gastar en todo lo demás (...) me voy con mi marido, sí, sí le conocen, hasta habla con mi mamá».

El tránsito geoespacial, el tiempo, las transformaciones culturales y las remesas enviadas a la familia albergan el anhelo de reconocimiento de su subjetividad trans-vesti en el entorno sociofamiliar de origen

«Me operé aquí, sí, me puse estas tetas dos veces, estas están mejores, ¿né? Cuando trabajaba en el club en Suiza, ¿né? [Ríe] Una vez se me reventó una de esta [indica el pecho del costado izquierdo y luego coloca el antebrazo encima del pecho con la mano izquierda cerca de la barbilla mientras fuma un tabaco] Y así, así atendía a los clientes, claro, seguí trabajando hasta ponerme otras, sí, sí, allá en el club (...) No, no, los clientes no se daban cuenta, ¿né? Porque... *también te pagan por la champagne que toman, por todo lo que consuman* y tomar con ellos, y [hace el gesto de inhalar de su uña] yo, así les atendía. Estuve un mes así, [hace bromas y ríe] sí, hasta que me puse estas [se las palpa y me las muestra]. Mira, son mejores, ¿né?» (énfasis añadido).

Obtienen mayores ganancias económicas por los mismos servicios sexuales-corporales en Europa que en sus países de origen y en mejores condiciones de seguridad personal. Como se ha mencionado, las transvestis de este estudio trabajan a pie de calle y de forma autónoma en la prostitución, aunque no está permitido concertar el trato en el espacio público ni en su vivienda por el control social. Por este motivo, dos de ellas trabajaron en clubes privados, donde pueden conocer clientes con un nivel educativo y poder económico distinto al de los clientes que suelen captar en la calle, pero donde también están sujetas a las condiciones de la empresaria o el empresario sexual.

«Sí, allá, tu *gana* 50 y 50 el dueño del club, hay clientes así... *muito*» [hace un gesto y se frota los dedos].

«Sí, yo tenía mi marido, hasta hoy me llama (...) Lo conocí en un club de Lleida Yo estaba divina, ¿né? (...) Era un contable, tenía su esposa, (...) me recibían en su casa, pasamos juntos la navidad, nos íbamos de vacaciones [me muestra varias fotografías, en Ávila, la Costa Azul, en una casa en los Pirineos compartiendo la navidad junto a la esposa] (...) Cuando yo vine estaba bien, pero ahora tengo "la vaina" (...) Los dos nos hicimos las analíticas otra vez. Y él me llamó de París, ¿né? Y me dijo... y después ya no le vi más. Con "la vaina" la esposa ya no quiso (...) Sí, él me envía los medicamentos [hace una llamada y le deja un mensaje]. Ahora también ¡estoy divina! ¿Né?».

En algunos casos, el tránsito geoespacial transnacional puede superar el estigma de la transfobia, el encorsetamiento de las construcciones culturales del determinismo biológico, las restricciones morales y, al parecer, también puede alentar dinámicas corporales sexuales de mayor riesgo para la salud y la marginalización por el estado serológico. En este contexto, una de las informantes me pidió transcribir su historia de vida para entregarla en una institución de apoyo; ella cogió un folio y se lo mostró a un amigo y dijo: «mira mi certificado de belleza», a lo que él respondió: «yo soy VIH positivo». El de ella, recién llegada, aún es negativo, como lo era también el de él, cuando llegó hace más de una década atrás. Otra trans-vesti comenta: «en Francia, te pagan una pensión mensual, como de 300, si tienes SIDA, en eso es mejor allá». Y otra añade: «Sí pero, y si ya tienes... y otra cosa es tener "la vaina" (...) ¿Y quién ha dicho que alguien tiene eso aquí? ¿Ah?».

Reflexiones finales

En algunos países latinoamericanos se ha logrado, en diferentes grados y niveles normativos, el reconocimiento de derechos civiles a las personas con sexualidades y géneros no hegemónicos, como parte de un proceso de reconocimiento de la realidad social y su necesaria transformación legal. Los avances logrados son de compleja aplicación en el día a día de las personas afectadas, porque el proceso de cambio de los comportamientos sociales culturales es paulatino y de mayor complejidad. Requiere, así mismo, que los gobiernos asuman su responsabilidad para implementar de forma efectiva la igualdad civil de las personas TLBGI. En la actualidad esta no es parte de la agenda de los poderes de los estados latinoamericanos.

A través de los testimonios expuestos en este artículo se ha conocido parte de la cotidianidad, así como de los sentidos y la realidad subjetiva, del colectivo de trans-vestis latinoamericanas investigado. Ello aporta a la comprensión, al menos en parte, de que, a pesar de la situación de vulnerabilidad cotidiana a la que pueden estar expuestas, las trans-vestis desarrollan estrategias de agencia individual y colectiva que, según la percepción de sus experiencias, les permiten acceder a mejores condiciones de vida en Barcelona por la demanda de sus servicios sexuales, por el ejercicio efectivo de sus derechos fundamentales, el acceso a seguridad social y a servicios sanitarios por su condición de inmigrante transexual en el contexto del Estado de Bienestar de la Unión Europea.

En Europa las trans-vestis latinoamericanas tienen una experiencia menos problemática de la transexualidad. Entre la distancia, los imaginarios y los sentidos construyen proyectos personales y utopías familiares, y proyectan historias acerca de su éxito en *la Europa*. Algunas asumen responsabilidades como proveedoras económicas de la familia nuclear, muchas veces sin nombrar las complejas condiciones e interacciones implicadas para lograr esos recursos. Así, las trans-vestis transitan por los intersticios de las geografías urbanas y subjetivas corporales, y en esos tránsitos hay matices que a veces son amargos y que tantas otras veces les proporcionan profundas satisfacciones y alegrías.

Las trans-vestis transitan por los intersticios de las geografías urbanas y subjetivas corporales, y en esos tránsitos hay matices que a veces son amargos y que tantas otras veces les proporcionan profundas satisfacciones y alegrías

Referencias bibliográficas

Álvarez Chávez, Roland. *Meanings of Decent Work for Peruvians Trans Sex Workers*. Países Bajos: Institute of Social Studies, 2011.

Butler, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires: Editorial Paidós SAIFC, 2002 [1990].

Butler, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Ediciones Cátedra (Grupo Anaya S.A.), Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, 2011 [1997].

Butler, Judith. *Deshacer el género*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A., 2012 [2004].

Camacho Zambrano, Margarita. *Cuerpos encerrados cuerpos emancipados. Travestis en el ex penal García Moreno*. Quito: Editorial Abya-Yala y El Conejo, 2007 (2ª edición revisada y actualizada, junio de 2009).

Casado Aparicio, Elena. «A vueltas con el feminismo». *Política y Sociedad, Revista de Ciencias Sociales*, vol. 30 (1999), p. 73-91 (en línea) [Fecha de consulta: 06.11.2014] <http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO9999130073A/24850>

De Lauretis, Teresa. *¡Alicia ya no!* Madrid: Ediciones Cátedra, 1992 [1984].

Du Bois, W.E.B. *The World and Africa: an Inquiry into the Part Which Africa Has Played in World History*. Nueva York: Viking press, 1947.

Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad. 1, La voluntad de saber*. México: Siglo XXI editores, 2009 [1976].

García, Antonio y Oñate Martínez, Sara. «De viajes y cuerpos: proyectos migratorios e itinerarios corporales de mujeres transexuales ecuatorianas en Murcia», en: García, Antonio Agustín; Gadea, María Elena y Pedreño, Andrés (eds.). *Tránsitos migratorios: contextos transnacionales y proyectos familiares en las migraciones actuales*. España: EUM, 2010, p. 361-403.

Grosfoguel, Ramón. «La descolonización del conocimiento: Diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la Sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos», en: VV.AA. *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer, iv training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales*. Barcelona: CIDOB, 2011, p. 97-108.

Juliano, Dolores. «El cuerpo fluido. Una visión desde la antropología». *Quaderns de Psicologia*, vol. 12, n.º 2 (2010), p. 149-160 (en línea) <http://www.quadernsdepsicologia.cat/article/view/772>

Kerfa, Sonia. «"Homo Economicus" o el efecto mariposa en la trayectoria de una trans afroecuatoriano entre París y Guayaquil en dos documentales franceses de Sebastiano D. Ayala Valva, *Les travestis pleurent aussi* (2006) y *Ángel* (2009)», en: Falconi Trávez, Diego; Castellanos, Santiago y Viter, María Amelia (eds.). *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/ con el Sur*. Barcelona: Editorial Egales, 2014, p. 47-159.

Laqueur, Thomas. *La construcción del sexo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994 [1990].

McDowell, Linda. *Género, Identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1999.

Romero Bachiller, Carmen y Platero Méndez, Raquel (Lucas). «Diálogos interseccionales sobre lo *butch/trans*», en: Platero Méndez, Raquel (Lucas) (ed.). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada. Temas contemporáneos*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2012, p. 159-198.

Subirats, Joan y Rius, Joaquim. *Del Chino al Raval*. Barcelona: CCCB, 2006 (en línea) http://www.cccb.org/rcs_gene/raval-cast.pdf

Tsinonis, Nikolaos. «Memoria y homosexualidad: sufrimiento, olvido y dignidad», en: Gómez Isa, Felipe (ed.). *El derecho a la memoria*. Zarautz (España): Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de

Deusto y Departamento para los Derechos Humanos, el Empleo y la Inserción Social de la Diputación Foral de Gipuzkoa, 2006, p. 461-500.

Vartabedian Cabral, Julieta. *Geografía Travesti: Cuerpo, Sexualidad y Migraciones de Travestis Brasileñas (Río de Janeiro –Barcelona)*. Tesis doctoral dirigida por Patricia Soley-Beltrán y tutorada por Cristina Larrea Killinger. Universitat de Barcelona. Barcelona, 2012.

Vives Riera, Antoni. «Conflicto cultural y construcción del conocimiento: del choque de civilizaciones a la hidratación creativa», en: VV.AA. *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer, IV training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales*. Barcelona: CIDOB, 2011, p. 65-77.

RESCRIBIR LA GRAMÁTICA DE LA ALTERIDAD A TRAVÉS DE LA VOZ LITERARIA DE FATEMA MERNISSI

Francesco Bellinzis

*Estudiante de doctorado en Sociología,
Universidad Autónoma Barcelona (UAB)*

f.bellinos@gmail.com

Introducción

Si consideramos la literatura una geografía poblada de palabras, podría decirse que nos movemos en las fronteras invisibles que separan las narraciones. La novela es un espacio simbólico fundamental para dibujar fronteras tanto nacionales como culturales. Hay escritoras que escriben en la frontera, hay otras que la llevan dentro; las escritoras magrebíes son unas de estas últimas, sus escrituras viven entre dos desiertos: el Sahara al sur y el Mediterráneo, el desierto de agua como lo define Braudel (1987), al norte. La producción novelística femenina de los países musulmanes es el punto más lejano de la alteridad, para el ojo vigilante de la «Europa fortaleza» (Sassen, 2013). Para entender cómo muchas narrativas fueron ocultadas por parte de una narrativa dominante y excluyente, es importante reabrir el archivo de la literatura mundial a través la voz crítica de una mujer no occidental, como la de la intelectual marroquí Fatema Mernissi.

Definir a Mernissi es una tarea difícil: ¿una socióloga, una escritora, una novelista, una historiadora, una activista feminista? En sus diferentes obras, ya sean sociológicas, históricas o literarias, podemos encontrar un elemento común: el desafío de instaurar un diálogo abierto y negociado entre tradición y modernidad, a través, tal y como sostiene Abdelkébir Khatibi, de una doble crítica del «discurso eurocéntrico-orientalista y del discurso patriarcal-local»¹ (1986: 41). Considerando la posición de Mernissi en esta línea liminal, en este artículo nos centramos en el discurso literario de la autora en la novela *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood* (1994). En esta novela la escritora rememora en primera persona su infancia, su vivencia en el harén doméstico de Fez.

Esta obra literaria es un texto cultural útil para ver qué fuerzas regulan la construcción y la deconstrucción del sujeto mujer. El signo ideológico, en su noción bajtiniana (Bajtín, 1979 [1975]), revela el modo en el que las imágenes con las que el discurso, colonial y patriarcal, ha representado a la mujer se han convertido en vehículo ideológico legitimador de poder y dominación. Autorrepresentarse significa, para la narradora marroquí, definirse en relación con la dominación patriarcal y la dominación colo-

¹.Esta cita y las siguientes cuya referencias originales no están en castellano son una traducción propia.

nial. La relación respecto a estas dominaciones es producida a partir del capital cultural que posee la autora, fruto de su trayectoria social. El hecho de usar el género novela para representarse es una manifestación de la posición de la autora en el campo literario, que utiliza un género de importación occidental-europeo, pero a partir de un patrimonio cultural de la tradición oral árabe-marroquí. La escritora representa el sujeto mujer marroquí a través de los mecanismos de su propia cultura, pero utiliza el inglés como lengua literaria y el género novela para representarse. Las inquietudes que mueven esta investigación intentan descubrir las relaciones de la autora con el discurso colonial y patriarcal a partir de la posición que ocupa en el campo literario.

La primera inquietud que analizamos en el segundo apartado es cómo leer y dónde situar esta novela. Un vez aclarado esto, bajo un marco teórico que abarca la sociología de la literatura (Bourdieu, 1995) y la más reciente literatura comparada (Casanova, 2001; Moretti, 2005), en el tercer y cuarto apartado se analizan el uso de la novela como género literario y el inglés como capital lingüístico-literario. Las relaciones de poderes son desveladas a partir del compromiso entre las formas narrativas autóctonas y occidentales. El quinto apartado es el único en el que se analiza el contenido de la novela a partir del espacio simbólico, el harén, donde se organizan las relaciones de poder de los personajes masculinos respecto a los femeninos y de los franceses respecto a los marroquíes, en la Fez de los años cuarenta. En el último apartado, se analiza la trayectoria social de la escritora.

Aproximaciones sociológicas a la novela no occidental

Siguiendo los trabajos metodológicos de Bourdieu intentamos tratar la novela «como un signo habitado y regulado por algo distinto, de lo cual también es síntoma» (Bourdieu, 1995: 145). Se analiza esta novela como síntoma de algunas condiciones sociales que remiten el análisis más allá del mero dato literario. En este artículo distinguimos el contexto histórico de la novela del contexto social en el momento de producción de la obra. Mirando la novela como síntoma de disposiciones sociales, sería conveniente para el análisis sociológico que se propone, desvelar los movimientos sociales y culturales que han influido directamente en la producción de este discurso literario. Si el Marruecos colonial de los años cincuenta es el contexto histórico donde se sitúa la novela, la década que precede y determina la producción literaria son los años ochenta. Fue en esta misma época cuando se multiplicaron los libros sobre la situación de la mujer árabe en Occidente, a través de imágenes estereotipadas de la mujer como ser sometido a una sociedad patriarcal y fundamentalista; fue también entonces cuando el intelectual Said publicó el texto *Orientalism* (1979).

Los estudios filológicos junto con los sociológicos en las teorías feministas poscoloniales han determinado un replanteamiento sobre la institución cognitiva y sociopolítica de la figura social de la mujer musulmana. Said, como autor central de los estudios poscoloniales, y Spivak (1987), como autora de los estudios feministas y poscoloniales, empiezan la deconstrucción del discurso dominante a través de críticas literarias. Fatema Mernissi, que es socióloga, con la novela *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood* (1994), utiliza el discurso literario para de-construir las meta-

narrativas dominantes y desplazar el conocimiento occidental marcado por una geopolítica colonial (Mignolo, 2001). En este artículo me refiero a Fatema Mernissi como una escritora de un país musulmán. Incluir este texto dentro de una vasta área de literatura de escritoras de países musulmanes nos obliga a cuestionar el término islámico o musulmán como concepto construido ideológicamente. Como afirma Arkoun, estos constructos se utilizan para cualificar una inmensa área, con diferentes grupos etnoculturales y con diferentes lenguas y estructuras sociológicas (Arkoun, 2005). Para no caer en la trampa orientalista de construir una etnicidad arbitraria (Portes y Rumbaut, 2006), es necesario ver la influencia que el islam ha tenido en los diferentes campos literarios del mundo musulmán, teniendo en cuenta cada contexto histórico y social. La pertenencia cultural e identitaria musulmana de Mernissi está vinculada a una pluralidad de mundos: el magrebí, el mediterráneo, el marroquí y el africano. Estos mundos plurales conviven entre ellos a veces de manera conflictiva y otras no, formando una pertenencia que podemos definir, según Bras (2002: 11), «pertenencia de geometría variable». Las determinaciones externas de la novela *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood* (1994), como vamos a analizar, se definen a partir de relaciones transnacionales.

Estos universos paralelos se encuentran y desencuentran en la escritura de Mernissi, que no tiene una única raíz sino que está forjada por diversos caminos. El escritor libanés Amin Maalouf, en su obra *Orígenes* (2010 [2004]), se interroga sobre el origen de su familia y sustituye la metáfora de la raíz por la metáfora del camino:

«No me gusta la palabra raíces y menos aún me gusta la imagen. A los árboles nos les queda más remedio que resignarse a las raíces, a los hombres no (...) Los únicos que nos importan son los caminos» (ibídem: 11).

En este artículo recorreremos el laberinto que nos reconduce al origen ilusorio de los caminos, recordando a través de Bajtin (1979 [1975]: 64) «que son las palabras las primeras en no olvidarlos». En esta novela dos grandes caminos convergen en el campo literario en que se sitúa la narradora: el camino de la palabra en la tradición oral árabe, que llega a través del islam en el Magreb, y el camino de la palabra en la novela, que llega a través de la dominación colonial francesa en Marruecos. La combinación del lenguaje tradicional con el lenguaje de la colonización da vida en el sujeto colonizado, según Bourdieu y Sayad, a un lenguaje desconocido en el que «los patrones de comportamiento y el ethos económico importados por la colonización coexisten dentro de cada sujeto con los patrones y ethos heredados de la tradición ancestral, a veces son las palabras del lenguaje tradicional las que se combinan según la sintaxis moderna, y a veces es la propia sintaxis la que se muestra como el producto de una combinación» (Bourdieu y Sayad, 2004: 464).

La hegemonía simbólica colonial ha influido de manera diferente en cada contexto de la literatura no occidental (Moretti, 2000). En este caso el estudio de la literatura mundial, con sus centros hegemónicos y su periferia, coincide tal y como afirma Moretti «con el estudio de la lucha por la hegemonía simbólica en todo el mundo» (ibídem: 161). Según Moretti (ibídem), estudiando cómo cambian las formas se descubre cómo varía el poder simbólico; en este caso la forma oral en combinación con la novela definen las relaciones de poder. Esta consideración es necesaria para

El sujeto mujer se constituye en una constante exposición a la alteridad; esta exposición es un intercambio de narrativas

analizar la novela de Mernissi no como un compromiso entre la forma de la novela occidental con el contenido de materias musulmanas y marroquí, sino como un compromiso entre dos formas. La forma oral en la literatura de diferentes escritores y escritoras de origen musulmán (árabe-magrebí) se combina con la novela definiendo las relaciones de poder. Para Obiechina (1975), la irrupción de la oralidad en la novela de los escritores de África Occidental determina una relación diferencial con la tradición novelística europea.

«La diferencia más notable entre las novelas escritas por nativos de África Occidental y aquellas escritas por no nativos que utilizan África Occidental como escenario es la importante posición en que se sitúa la representación de la tradición oral por parte de los primeros, y su ausencia casi total en el caso de los segundos» (Obiechina, 1975 : 25).

Novela y privacidad

La escritora de origen musulmán, en cada contexto nacional y social, se relaciona con un aspecto común y recurrente, aunque de manera diferente y variable. Este aspecto es el espacio de la privacidad, aquella «habitación propia» (Woolf, 1989 [1929]) que la escritora musulmana quiere conquistar, una habitación que por su condición marginal nunca le es verdaderamente propia, porque lejos del harén solo existen los edificios coloniales. El espacio de la lectura y de la escritura en silencio es un espacio íntimo e insólito para la mujer musulmana. El análisis de la función de la novela como instrumento de secularización del discurso islámico, a través de una voz narrativa femenina que adquiere un espacio de privacidad y representación, debería cuestionar si este espacio (la novela) es un espacio importado, si la novela es un género de importación que choca con un proceso autónomo de secularización no occidental.

En una escritora de un país musulmán, como Mernissi, este proceso de secularización se observa en el caso analizado en la elección de un género literario, la novela, y en la elección de un capital lingüístico-literario, el inglés. El sujeto mujer se constituye en una constante exposición a la alteridad, esta exposición es un intercambio de narrativas. La primera narrativa es la tradicional árabe-marroquí, que ingresa en la tradición oral; la segunda narrativa es la novela, que entra en la cultura secular europea. La narración oral es un patrimonio compartido con la comunidad que tiene su base en la artesanía; la novela rompe este vínculo y nace a partir de la soledad del individuo. Sheherezade es la heroína símbolo de la tradición oral que irrumpe en la novela de Mernissi, a través de una transculturación donde memoria y rememoración conviven. «En cada una de ellas habita una Sheherezade (narradoras), a la que en cada pasaje de sus historias se le ocurre una historia nueva. Esta es una memoria épica y es el elemento inspirador de la narración» (Benjamin, 2010 [1936]: 80).

La obra de Mernissi se expone a la alteridad a través del intercambio de un patrimonio compartido de la tradición oral con la conquista de un nuevo espacio privado para la mujer musulmana, la novela, en la cual se representa la soledad del individuo bajo sus asuntos privados (Oyarzún, 2010). Con la rememoración de su vida en el harén, Mernissi mueve la narración –que es el elemento de inspiración de la novela– orientándola a una sola vida, la de narradora-personaje. En la tabla 1 explicamos la

diferencia entre novela y tradición oral, que se puede superar a partir de la diferencia entre la memoria (*Gedächtnis*), atraída por la multiplicidad de los eventos, y la rememoración, matriz mnemónica de la novela, atraída por la unicidad de una sola vida (Benjamin, 2010 [1936]).

Tabla 1. Comparación de la novela con la narración oral

Narración oral	Novela
1. Vínculo con la comunidad	1. Desvinculada de la comunidad
2. Desvinculada de los modos de producción y consumo	2. Vinculada a los modos de producciones y consumo
3. Unidad mnemónica: la memoria como tradición heredada y compartida	3. Unidad mnemónica: la rememoración como unidad de una sola vida

Fuente: Elaboración propia.

Dreams of Trespass es una novela oral o una oralidad escrita en forma de novela, donde una mujer de cultura musulmana experimenta un espacio de privacidad desvinculado de la comunidad, rememorando su vida, pero al mismo tiempo trasfiere un conocimiento compartido a través de la memoria, con el boca en boca, de los personajes femeninos. Rhouni (2010) observa la importancia que tienen los cuentos orales en la narrativa de Mernissi; estos cuentos, como todas las tradiciones orales árabes, islámicas, marroquíes, eran un medio para subvertir el orden de la narrativa masculina. A partir de los cuentos de Sheherezade, heroína símbolo de la narrativa del feminismo islámico, Mernissi revela la importancia de la trasmisión oral por parte de las mujeres para resistir frente a la élite masculina. La oralidad en este caso (como analizamos en el quinto apartado) no solo desplaza una sumisión de los modos de producción y consumo de la novela, modos que colonizan y occidentalizan la narración, sino que desplaza también el orden de la narrativa masculina.

El discurso feminista de Mernissi: plurilingüismo y oralidad

La revolución que intentaron muchas escritoras, como Fatema Mernissi y Assja Djebbar, pasa por la libertad ambigua y constantemente negociada que es el conocimiento y el uso de la lengua extranjera. El escritor argelino Lamri reflexiona sobre este aspecto en el texto «Pellegrinaggio della voce»: «Escribir en una lengua extranjera es un acto pagano, porque si la lengua madre protege, la lengua extranjera profana y libera» (2003: 2). Escribir en un idioma extranjero, para una mujer musulmana, significa adquirir un espacio importante y liberarse del vínculo con su comunidad. La lengua árabe no habría podido ofrecerle a Mernissi la misma oportunidad que le ha ofrecido el inglés, para intentar profanar con su novela los vínculos patriarcales. En esta misma línea, el francés ha sido fundamental para el proceso de emancipación de la escritora feminista argelina Assja Djebbar:

«Para mí la lengua francesa no significó la lengua del extranjero, sino la lengua de mi padre. Mi padre fue profesor de francés y de su mano a caminar por ella aprendí. Es decir, que si no hubiese conocido esta lengua, seguramente estaría encerrada, callada, oculta en una sola casa. Lengua por tanto por la que he evitado la reclusión» (Djebbar citada en Merino, 1993: 163).

Si la diferencia cultural es el único espacio para una interculturalidad posible en esta literatura, la diferencia colonial es un espacio que la limita inevitablemente a partir de la lengua. ¿Cómo es posible escribir en francés y olvidar que ha sido la lengua dominante y colonial en Marruecos? Mernissi desplaza el uso de la lengua colonial con otra lengua hegemónica, el inglés, pero alternándolo con el árabe. En este apartado se explica la función del plurilingüismo en la novela.

El *habitus* (Bourdieu, 1993) de Fatema Mernissi explica una representación enraizada en historias culturales específicas de desplazamiento, en la cual se hibridan los conocimientos. La utilización del inglés es un síntoma de la obtención de los beneficios específicos puestos en juego en el campo literario. Las leyes específicas inscritas en la estructura desigual del universo literario determinan el uso de un idioma hegemónico para ser consagrado en los centros de poder (Casanova, 2001). El inglés es también un potente instrumento de secularización del discurso islámico. El intelectual caribeño Édouard Glissant (1990) subraya el elemento excluyente de las lenguas atávicas, dictadas en el seno de una lengua divinizada de la comunidad. «La lengua de los dioses» (ibídem: 41) en el grito poético de la comunidad reúne los elementos propios y excluye los ajenos a ella. El árabe dictado en el seno de la lengua divinizada de la comunidad islámica, en su conciencia excluyente, conduce a la certidumbre «de la comunidad elegida, radicada en una tierra elegida» (Glissant, 1990: 43). El vínculo con la trascendencia como lengua divinizada transforma el árabe escrito en un límite del proceso de emancipación y resistencia a los discursos androcéntricos-patriarcales presentes en la novela.

Tabla 2. Comparación entre el discurso androcéntrico representado en la novela y el discurso feminista

Discurso androcéntrico	Discurso feminista
1. Escritura	1. Oralidad
2. Árabe como lengua divinizada y vinculada con la trascendencia	2. Plurilingüismo como ruptura del pensamiento lineal y secularización del discurso islámico

Fuente: Elaboración propia.

En la tabla 2 se relaciona el árabe, como lengua divinizada y vinculada con la trascendencia, con el discurso androcéntrico. Con el discurso feminista se relacionan la oralidad y el plurilingüismo como ruptura del pensamiento lineal y secularización del discurso islámico. Glissant hace de la criollización de la lengua un arma política en contra del pensamiento lineal del monolingüismo:

«Escribir, sin embargo, en presencia de todas las lenguas del mundo no significa conocer todas las lenguas del mundo. Significa que en el contexto actual de las distintas literaturas y de su redacción de la poética del caos-mundo, me está vedado escribir de forme monolingüe» (Glissant, 1996: 42).

En la novela de Mernissi aquí analizada el monolingüismo se puede asociar al elemento masculino de dominación, utilizado por los hombres para proteger la comunidad amenazada.

«En realidad, podía decirse que la señora Bennis llevaba dos vidas: una en la Ville Nouvelle, o ciudad europea, donde se paseaba sin velo; y la otra en la Medina tradicional. Era precisamente esta idea de una doble vida lo que excitaba a todos y había convertido a la señora Bennis en una celebridad. Vivir en una combinación de dos mundos era mucho más atractivo que sólo vivir en uno. ¡La idea de poder oscilar entre dos culturas, dos personalidades, dos códigos y dos idiomas, entusiasmaba a todos! Mi madre quería que yo fuese como la princesa Aisha (la hija adolescente del rey Mohamed V, que hacía discursos públicos en árabe y en francés), que usaba caftanes largos y vestidos franceses cortos. A los niños, la idea de intercambiar códigos e idiomas nos parecía tan maravillosa como la apertura de puertas mágicas. A las mujeres también les gustaba, pero a los hombres no. A ellos les parecía peligroso, y mi padre en concreto no simpatizaba con la señora Bennis porque, según él, hacía que la transgresión pareciera natural. Pasaba demasiado fácilmente de una cultura a otra, haciendo caso omiso de la hudud, la frontera sagrada. Mi padre decía que la frontera protegía la identidad cultural» (Mernissi, 1995: 121).

Fatema Mernissi resinifica la otredad y se repiensa como sujeto autónomo rechazando el monolingüismo. La voz que narra es en inglés, el árabe es el idioma utilizado para examinar conceptos específicos de la cultura marroquí, como vemos en el siguiente ejemplo:

«Hannan, una cualidad emocional marroquí que muy pocas veces he encontrado en otras partes. Es difícil definirlo con precisión, pero básicamente consiste en una corriente de ternura que fluye con naturalidad» (ibídem: 21).

No traducir una cualidad emocional marroquí, utilizando la palabra árabe, *Hannan*, es en este caso una forma de resistencia a la explicación holística occidental de las mujeres marroquíes. El francés es el objeto de discusiones de los personajes en el proceso de lucha contra el poder colonial. El conocimiento del idioma del poder colonial es el capital necesario para la clase social en la que se sitúa la narradora, para ocupar posiciones dominantes en los diferentes campos de poder.

«Zin trabajaba muchísimo para convertirse en el ideal del nacionalista moderno, es decir, alguien que poseyera un vasto conocimiento de la historia, las leyendas y la poesía árabes, y que dominara el francés, el idioma de nuestro enemigo, para descifrar la prensa cristiana y descubrir sus planes. Lo logró a la perfección» (ibídem: 98).

La escritora actúa con un triple desplazamiento, utilizando el inglés como voz que narra, dejando el árabe como lengua vinculada a la comunidad islámica y el francés como lengua vinculada con el poder colonial. En la novela la escritora necesita el capital cultural de su contexto de origen, para re-significar la otredad respecto al discurso colonial, pero necesita también el inglés, capital lingüístico-literario, para secularizar el discurso islámico. La representación de las figuras femeninas claves del mundo árabe, como Sheherazade, ofrecen la oportunidad de defenderse del discurso orientalista a través de una perspectiva autóctona. Las formas variables e híbridas de circulación de significados y resistencias permiten a la narradora posicionarse de manera diferente a las posiciones dominantes.

Fatema Mernissi resinifica la otredad y se repiensa como sujeto autónomo rechazando el monolingüismo. La voz que narra es en inglés, el árabe es el idioma utilizado para examinar conceptos específicos de la cultura marroquí

El harén, espacio simbólico de la obra

En este apartado se analiza el papel que tiene el harén, espacio simbólico de la novela *Dreams of Trespass. Tales of a harem Ghirlhood* (Mernissi, 1994), en la construcción del sujeto femenino poscolonial. El harén es el espacio simbólico en que se definen fronteras étnicas y políticas. En este espacio simbólico se representan y se organizan las relaciones de poder de los personajes masculinos respecto a los femeninos y de los franceses respecto a los marroquí, en la Fez de los años cuarenta.

La palabra harén es de origen árabe y proviene del término *haram*, que se refiere a todo lo prohibido. El lugar sagrado cerca de la Meca, cerrado a los infieles, es *haram*. El mismo sentido tiene la palabra *haram* en referencia al lugar donde viven las mujeres, separadas para los hombres, el harén. En este sentido, el término harén es el límite entre el nosotros y la alteridad, entre los hombres y las mujeres. La primera definición que ofrece Fatima Mernissi en *L'Harem occidental* es: «un harén, una casa tradicional con puertas cerradas con llave que las mujeres no podían abrir» (Mernissi, 2001: 9).

Antes de seguir con el análisis sobre el harén como espacio simbólico de la novela, es necesario distinguir entre los harenes imperiales y domésticos. Los primeros, de origen bizantino, empiezan a ser una institución en los edificios de los sultanes con la conquista de los Omayyadi, dinastía árabe del siglo VII. Estos harenes fueron verdaderos centros de poder e influyeron en las construcciones de las imágenes orientalizadas de las obras artísticas occidentales, como las de Ingres y Delacroix. Nuestra autora se refiere en su novela a los harenes domésticos. El elemento erótico y sensual que existe en el imaginario occidental está lejos de las descripciones de la escritora. El harén es el lugar de las fronteras y de las prohibiciones. «El harén impide que los hombres y las mujeres se vean, de modo que cada cual cumple con sus deberes» (Mernissi, 1995: 256). En el harén se construyen diferentes fronteras a partir del concepto de *Hudud*, frontera sagrada.

«Mi padre decía que con los cristianos, al igual que con las mujeres, los problemas empiezan cuando no se respeta la frontera sagrada o hudud. Yo nací en pleno caos, porque ni los cristianos ni las mujeres respetaban las fronteras. En nuestra misma puerta, podía verse a las mujeres del harén discutiendo y peleándose con Ahmed, el portero, mientras que los ejércitos extranjeros del norte seguían llegando a la ciudad» (ibídem: 123).

El harén es el espacio simbólico que separa y prohíbe a las mujeres su libertad, en sentido físico y metafórico.

«La puerta del harén es el lugar que signa esta frontera, entre hombres y mujeres, pero también entre cristianos (los franceses) y musulmanes. Por alguna razón, decía mi padre, cuando Alá creó el mundo separó a los hombres de las mujeres y colocó un mar entre musulmanes y los límites de los demás; la transgresión sólo causa pena y desdicha. Pero las mujeres soñaban con ella continuamente. Su obsesión era el mundo del otro lado del umbral» (ibídem: 5).

El lugar que describe Mernissi es el harén doméstico de Fez, donde nació y pasó su infancia. En el harén vivían sus padres, su familia, el tío, una tía y su abuela. Es un clásico harén doméstico, donde la vida se divide en

el patio, donde se come y se hacen las actividades, y la terraza. El patio es un lugar simbólico donde todo se comparte y no hay intimidad:

«Pero los adultos nunca se daban cuenta de nada, y menos aún en el patio, donde la vida era muy correcta y estricta. Sólo arriba las cosas eran menos rígidas. Allí, las tías divorciadas y viudas, sus hijos y otros parientes ocupaban un laberinto de habitaciones pequeñas» (ibídem: 68).

La terraza, por su parte, es el reino donde las actividades prohibidas devienen lícitas:

«Sin embargo, yo soñaba continuamente con visitar nuestra terraza prohibida, que era la más alta de la calle y en la que nunca se había visto a un niño, que yo recordara. Pero la primera vez que subí a aquella terraza prohibida olvidé por completo mis sueños de visitarla» (ibídem: 18).

El deseo fijo de las mujeres representadas en la obra es esta mirada al otro lado del umbral. La terraza es el lugar de las actividades prohibidas como masticar chicle, fumar cigarrillos o cortarse la uñas. Estos actos banales se transformaban en pequeños actos revolucionarios. La terraza es el lugar femenino por excelencia de la casa. «Oficialmente no se admitían hombres en la terraza; era territorio femenino» (ibídem: 130).

En la terraza se contaban historias y se organizaban espectáculos teatrales siempre en relación con la cuestión de género: a partir de relatos que iban desde los cuentos de *Las mil y una noches*, hasta la vida de Aisha Taymour. Esto es un claro ejemplo del uso de los mecanismos de su propia cultura para representar a las mujeres. La palabra es el elemento central de las pequeñas revoluciones que se actúan en la terraza. La tía Chama, durante estos actos teatrales, verdaderas *performance* feministas, cuenta la historia de la mujer feminista egipcia Aisha Taymour. Con la representación de esta gran mujer, la narradora quiere subrayar un elemento central de la novela, la función del idioma extranjero en el proceso de emancipación:

«Nacida en el Cairo en 1840, todo lo que había hecho hasta su muerte en 1906 había sido escribir apasionadamente y sin parar poemas contra el velo. Sin embargo, lo que más me impresionaba era el hecho de que hubiera escrito en muchos idiomas, como árabe, turco e incluso persa. ¡Una mujer encerrada en un harén que hablaba idiomas extranjeros! Hablar una lengua extranjera es como abrir una ventana en un muro ciego. Hablar un idioma extranjero en un harén es como si a una le creciesen alas que le permiten volar a otra cultura, aunque la frontera y el guardián sigan allí» (ibídem).

La rotura del monolingüismo y el conocimiento de un idioma extranjero son una etapa de este proceso revolucionario de las mujeres en el harén. Otro elemento es el poder de la palabra en la oralidad. Sheherezade (o Shahrazad) es la heroína símbolo de este poder.

«Pero ¿cómo aprende alguien a contar cuentos que complazcan a los reyes? –pregunté cuando mi madre acabó de contar la historia de Shahrazad. La respuesta no me ayudó gran cosa, por supuesto; pero luego añadió que, por el momento, me bastaba con saber que mis posibilidades de ser feliz dependerían de mi habilidad con las palabras» (ibídem: 143).

La unión entre culturas empieza con el hilo que junta una gran tradición, en el arte del cuento. La obra literaria es el escenario de esta tradición, transformándose en una oralidad escrita o, mejor dicho, en una escritura oral. La tía de la narradora tiene una función importante en el harén, que trasmite como un don secreto a su sobrina: la protagonista aprende el arte de los cuentos como función estratégica en la liberación de las mujeres.

«Ella sabía cómo hablar por la noche. Valiéndose únicamente de palabras podía ponernos en un gran barco que navegaba desde Adén hasta las Maldivas, o llevarnos a una isla en que las aves hablaban como los seres humanos. En sus palabras viajábamos hasta más allá de Sind y Hind (India), dejábamos atrás los territorios musulmanes, vivíamos peligrosamente y trabábamos amistad con cristianos y judíos, que compartían sus extraños alimentos con nosotras y nos observaban rezar nuestras plegarias, del mismo modo que nosotros los observábamos rezar las suyas (...) Sus cuentos hacían que yo deseara ser adulta para convertirme en una fabulista experta. Quería aprender el arte de hablar en la noche» (ibídem: 140).

Podemos resumir la estructura del harén con la tabla 3. La terraza es el lugar femenino, donde a través de los cuentos se actúan pequeños actos revolucionarios y de solidaridad femenina. El patio es el lugar de la prohibición y de la falta de intimidad, donde todo se comparte y hay reglas escritas. La puerta es la frontera sagrada, lugar que separa a los hombres de las mujeres, a los cristianos de los musulmanes.

Tabla 3. Representación de los espacios simbólicos en el harén y de las relaciones de poder

Terraza	Patio	Puerta sagrada
<p><i>Lugar femenino y de las intimidades</i> «Oficialmente no se admitían hombres en la terraza; era territorio femenino» (Mernissi, 1995: 130).</p>	<p><i>Lugar de las prohibiciones y de las actividades compartidas</i> «Pero los adultos nunca se daban cuenta de nada, y menos aún en el patio, donde la vida era muy correcta y estricta. Sólo arriba las cosas eran menos rígidas» (Mernissi, 1995: 68).</p>	<p><i>Lugar simbólico de la frontera sagrada</i> «En nuestra misma puerta, podía verse a las mujeres del harén discutiendo y peleándose con Ahmed, el portero, mientras que los ejércitos extranjeros del norte seguían llegando a la ciudad» (Mernissi, 1995: 123).</p>

Fuente: Elaboración propia.

La posición de la escritora en el campo cultural

En los textos históricos y literarios occidentales, como considera Spivak (1987), no podemos encontrar la verdadera subjetividad de los dominados. Escritoras como Assa Djebar y Fatema Mernissi responden a esta exigencia histórica, ellas cargaron con la responsabilidad de tomar la voz y representar una alteridad que siempre ha sido manipulada por parte de un discurso de poder etnocéntrico: la mujer musulmana. Si la clase dominante es la que produce el discurso eurocéntrico, entonces, los perdedores de la historia, los que viven al margen son, por utilizar la categoría de Gramsci, los subalternos. La acción política central del poscolonialismo quiere responder a la cultura dominante occidental a través de la voz de los subalternos. La escritora analizada

se encuentra en una condición dominada, periférica y marginal, como mujer de un país colonizado, pero pertenece a una clase social que le permite obtener un estatus dominante en su contexto de origen. Los novelistas del mundo árabe viven como péndulos entre Occidente y la cultura de origen, entre lo local y la trampa de lo global. Un global que mira el mundo con la epistemología del viejo mundo. En este caso, para subrayar la geopolítica del conocimiento y la resistencia a las formas holísticas de explicación de lo social, sería conveniente no utilizar expresiones occidentales para clasificar la clase social de la autora y de los personajes. La narradora misma utiliza expresiones árabes para hacer referencia a las clases sociales de la sociedad marroquí.

«En primer lugar se encontraban los *ulemas*, hombres sabios que consagraban su vida a la ciencia y que en muchos casos podían rastrear su ascendencia hasta Andalucía o la España musulmana. Eran los que mantenían viva la tradición que veneraba los libros; desde el aspecto material que incluía la fabricación del papel, la caligrafía y la encuadernación, hasta el fomento de hábitos como, por ejemplo, la lectura, la escritura y el coleccionismo de ediciones de bibliófilo. Seguían a éstos los *jerifes*, o descendientes del Profeta, que gozaban de gran prestigio y desempeñaban papeles simbólicos prominentes en las ceremonias del matrimonio, el nacimiento y la muerte. Se sabía que los *jerifes* eran de medios modestos; hacer dinero jamás fortunas no eran sus objetivos principales. Sí lo eran en el caso de los *tujjar* o comerciantes, que constituían el tercer grupo, de gran movilidad y astucia. Ellos eran los aventureros y en el descanso entre oraciones solían describir sus arriesgados viajes a Europa y Asia, donde compraban artículos de lujo y maquinaria, o al sur, más allá del desierto del Sáhara. Luego estaban las familias *fellahin*, o propietarias de tierras, grupo al cual pertenecían mi tío y mi padre. La palabra *fellah* significaba dos cosas contradictorias: por un lado los campesinos, pobres y sin tierras, y por otro, los terratenientes, ricos y sofisticados promotores agrícolas. Mi tío y mi padre se enorgullecían de ser *fellahin*, pero pertenecían a la segunda categoría» (Mernissi, 1995: 92, énfasis añadido).

La voz narrativa de la obra encarna una clase social, capaz de tener un conjunto de factores reconocidos por toda la comunidad árabe. La autora, a través de su personaje, refleja una conciencia de clase bien definida. La familia de la narradora se coloca en la categoría de los *fellahin*; las personas de esta clase social se consideran mediadores entre el poder colonial y el pueblo. «Aunque los franceses han derrocado a sus nobles y reyes –decía mi tío–, todavía prefieren hablar únicamente con los hombres importantes y nos corresponde a nosotros, los de aquí, ser responsables y comunicarnos con el pueblo» (ibídem: 92). La posición de mediadores que encarna la familia de la narradora corresponde a la posición real de la escritora en la actualidad, fruto de su trayectoria social. Mernissi, gracias a su capital cultural, media entre la sociedad marroquí y la sociedad occidental, entre la élite masculina y las mujeres. En esta última cita de la novela de Mernissi, se ve como el personaje masculino subraya que solo los hombres son importantes. La verdadera revolución cultural de la feminista de Fez ha sido dar dignidad a la voz femenina, capaz de mediar y prestigiar su cultura de origen.

Mernissi intenta transformar la misma novela en una habitación propia, un lugar donde escapar del harén y de-construir las paredes de la privacidad occidental

Como hemos analizado en el curso de este artículo, las capacidades de relaciones con el otro (Occidente) en esta novela nacen a partir de un compromiso entre una pluralidad de mundos. La escritora marroquí se relaciona con el otro, a través de una sociabilidad cosmopolita (Glick Schiller *et al.*, 2011) que legitima la convivencia de esta pluralidad de mundos: el árabe, el magrebí y el europeo-occidental.

Conclusión

En este trabajo hemos comprobado la importancia del estudio de la literatura como sistema-mundo (Casanova, 2001; Moretti, 2005) en el estudio de la novela no occidental. Analizar cómo cambian las formas en función de cómo varía el poder simbólico en la novela de esta escritora marroquí ha dado vida a un estudio sociológico de la literatura que se desvincula del marco de la nación y del Estado-nación. Esta literatura es observada como un sistema-mundo con sus centros hegemónicos y su periferia y con su lucha interna por la hegemonía simbólica que trasciende los límites nacionales. *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood* ha sido un laboratorio sociológico útil para estudiar la construcción y la deconstrucción del sujeto mujer musulmana, a partir de la representación de una escritora marroquí que escribe en inglés. Mernissi, que es socióloga, ofrece con esta novela un objeto de estudio extraordinario para los sociólogos de la literatura.

Es necesario reconocer en este trabajo las dificultades encontradas para leer esta novela no occidental a través de una mirada crítica decolonial. Solo cruzando los vínculos nacionales y comprendiendo los caminos de la cultura árabe y musulmana en el contexto marroquí, caminos que se encuentran pero no siempre coinciden, se han podido entender los mecanismos de las elecciones lingüísticas y narrativas de la escritora. El árabe, sostiene el poeta y filólogo Bennis (2000: 60), es una lengua que vive entre el límite de ser el depósito de un pasado inmutable y el límite que Occidente le impone, de acceder directamente a la modernidad. La aproximación sociológica a esta novela, en definitiva, ha comprobado la importancia que tiene la convivencia del árabe escrito y oral, a través de una memoria compartida, con la lengua extranjera, para dar vida a una escritura que transforma el pasado inmutable en mutable y la memoria inerte en activa.

Mernissi es una mujer que lucha en contra del discurso dominante occidental y con la misma fuerza lucha en contra de la posición marginal de las escritoras musulmanas en el campo literario. La mirada orientalista se de-construye a través de la convivencia del árabe con el inglés y de los capitales culturales locales con los europeos, accediendo a la modernidad no con el depósito de un pasado inmutable, sino con la activa y viva tradición oral femenina. La escritora de Fez ha elegido la novela como espacio de legitimación de esta convivencia. Virginia Woolf afirma en su célebre ensayo *A Room of One's Own* que «una mujer debe tener dinero y una habitación propia para poder dedicarse a escribir» (1989 [1929]: 45). Mernissi intenta transformar la misma novela en una habitación propia, un lugar donde escapar del harén y de-construir las paredes de la privacidad occidental.

Referencias bibliográficas

Arkoun, Mohammed. *Humanisme et islam. Combats et propositions*. París: Vrin, 2005.

Bajtín, Michail M. *Estética e romanzo. Un contributo fondamentale a la «scienza della letteratura»*. Turín: Einaudi, 1979 [1975].

Beck, Ulrich. *La mirada cosmopolita o La guerra es la paz*. Buenos Aires: Ediciones Paidós Ibérica, 2005.

Bennis, Mohammed. «Paraulas magribines, identitats plurals. Paraula moderna, memòria infinita». *Quaderns Divulgatius*, n.º 15 (2000).

Benjamin, Walter. *El narrador*. Santiago de Chile: Metales pesados, 2010 [1936].

Bourdieu, Pierre. *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. Columbia: Columbia University Press, 1993.

Bourdieu, Pierre. *Las reglas del arte, Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Ed. Anagrama, 1995.

Bourdieu, Pierre y Abdelmalek Sayad. «Colonial Rule and Cultural Sabir». *Ethnography*, vol. 5, n.º 4 (2004), p. 445-486.

Bras, Jean-Philippe. «Connaissance du Maghreb», en : Kerrou, Mohamed (dir.). *Public et Privé en Islam*. París y Túnez: IRMC, Maisonneuve & Larose, 2002.

Braudel, Fernand. *Il Mediterraneo. Lo spazio e la storia, gli uomini e la tradizione*. Milán: Bompiani, 1987.

Casanova, Pascale. *La república mundial de las letras*. Barcelona: Ed. Anagrama, 2001.

Glick Schiller, Nina; Darieva, Tsypylma y Gruner-Domic, Sandra. «Defining cosmopolitan sociability in a transnational age. An introduction». *Ethnic and Racial Studies*, vol. 34, n.º 3 (2011), p. 399-418.

Glissant, Édouard. *Poétique de la Relation*. París: Gallimard, 1990.

Glissant, Édouard. *Introduction à une poétique du divers*. París: Gallimard, 1996.

Khatibi, Abdelkébir. «Préface», en: *Mernissi, Fatema. Le Maroc raconté par ses femmes*. Rabat: SMER, 2ª ed., 1986, p. 7-10.

Lamri, Thar. «Il pellegrinaggio della voce e Ma dove andiamo? Da nessuna parte solo più lontano», en: Ammendola, Sandra Clementina et al. *Parole di sabbia*. Savona: Edizioni Il Grappolo, 2002.

Maalouf, Amin. *Orígenes*. Madrid: Alianza Editorial, 2010 [2004].

Mernissi, Fatema. *Dreams of Trespass. Tales of a harem Ghirlhood*. Cambridge: Perseus Books, 1994.

Mernissi, Fatema. *Sueños en el umbral: memorias de una niña del harén*. Barcelona: Muchnik, 1995.

Mernissi, Fatema. *El harén político. El Profeta y las mujeres*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1999.

Mernissi, Fatema. *L'Harem occidental*. Barcelona: Edicions 62, 2001.

Merino, Leonor. «Tres escritores magrebíes de lengua francesa visitan España». *Al-Andalus Magreb*, n.º 1 (1993), p. 163-185.

Mignolo, Walter. *Capitalismo y Geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la política de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ed. Del Signo Impreso, 2001.

Moretti, Franco. «Conjectures on World Literature». *New Left Review*, n.º 1 (enero-febrero de 2000).

Moretti, Franco. *Graphs, Maps, Trees: Abstract Models for a Literary History*. Nueva York: New York Verso, 2005.

Obiechina, Emmanuel. *Culture, Tradition and Society in the West African Novel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Oyarzún, Pablo. «Introducción», en: Benjamin, Walter. *El narrador*. Santiago de Chile: Metales pesados, 2010.

Portes, Alejandro y Rumbaut, Rubén G. *Immigrant America: A Portrait*. Berkeley: University of California Press, 2006.

Rhouni, Raja. *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*. Leiden: Brill, 2010.

Said, Edward W. *Orientalism*. Nueva York: Vintage, 1979.

Sassen, Saskia. *Inmigrantes y ciudadanos. De las migraciones masivas a la Europa fortaleza*. Madrid: Siglo XXI, 2013.

Spivak, Gayatri. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. Londres: Methuen, 1987.

Woolf, Virginia. *A Room of One's Own*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1989 [1929].

Vanessa Gaibar Constansó

*Estudiante de doctorado en Antropología Social y Cultural,
Universitat Autònoma de Barcelona (UAB)*

vanessa.gaibar@gmail.com

«Es bochornoso que el matrimonio entre Mahmoud Mansour y Morel Malka se haya convertido en tema de discusión, demuestra lo bajo que hemos caído. ¿Sería posible imaginar que la boda entre un cristiano y una judía fuera noticia en cualquier país europeo?»¹ (Gross, 2014).

En el convulso escenario del verano de 2014, en el que las relaciones entre la población palestina y la judía² en Israel se deterioraron enormemente, la boda en Jaffa entre Mahmoud Mansour, un palestino israelí, y Morel Malka, una judía, se convirtió en foco de atención de la prensa nacional e internacional. En el Estado de Israel, a pesar de las dificultades a las que se enfrentan, existen parejas palestino-judías. La polémica en torno a estas parejas no es, en absoluto, nueva³. Sin embargo, el caso de Mahmoud y Morel fue especialmente relevante por el contexto de conflicto en el que se enmarcó y por la repercusión social que alcanzó, convirtiéndose en objeto de movilizaciones por parte de grupos contrarios y afines a la existencia de este tipo de parejas. Ante la convocatoria de manifestación de la organización Lehava⁴ para mostrar su repulsa a esta unión, acudieron 200 activistas ataviados con *Shofars* y banderas israelíes, y coreando las consignas: «Muerte a los izquierdistas», «Las hijas de Israel para el pueblo de Israel» y «Asimilación es Holocausto». Separada tan solo por unos metros, tenía lugar una contra-manifestación en la que un centenar de personas mostraba su apoyo a la pareja con flores, canciones de amor y eslóganes del tipo «Amor para todos», «Solo el amor vencerá» o «1.000 llamas no apagarán el amor»⁵.

El Estado de Israel es extremadamente heterogéneo a nivel social y en este convergen diversos grupos, con múltiples intereses y puntos de vista dispares. Los dos grupos antagónicos que confluyeron en la manifestación son una muestra de lo problemáticas que pueden llegar a ser las relaciones sociales en el territorio, más aún cuando atañen a cuestiones controvertidas como son el carácter judío del Estado, la minoría palestina israelí, la cuestión palestina o las relaciones de pareja entre personas de distintas religiones.

1. Las citas cuya referencia original está en inglés y los extractos de entrevistas del trabajo de campo –realizadas en inglés– son una traducción propia.
2. A lo largo de este artículo se empleará el término «parejas palestino-judías» para hacer referencia a aquellas parejas formadas únicamente por ciudadanas y ciudadanos del Estado de Israel. El uso del término palestino, en lugar de árabe, es intencionado y tiene una connotación política que pretende subrayar la doble adscripción identitaria, en el plano nacional y en el civil, de las personas entrevistadas.
3. En el documental «Israel's True Colors: An interview with Israeli Artist Zoya Cherkassky», esta artista ucraniana judía inmigrada a Israel en 1991 reflexiona en torno a esta cuestión: «Cuando vivía en Berlín, escuchaba mucho la radio israelí. Un día oí un debate en la radio sobre si “es correcto casarse con un árabe” (...) y me di cuenta de lo mal que se habían puesto las cosas en Israel. ¿Qué pasaría si una emisora alemana emitiera un debate sobre si “es correcto casarse con un judío”. ¿Cerrarían la emisora!» (Sheen, 2013).
4. La organización Lehava, cuyo nombre es un acrónimo en hebreo de «Preventing Assimilation in the Holy Land», es conocida en Israel por sus campañas para impedir las relaciones entre mujeres judías y hombres palestinos.
5. La lengua utilizada en las dos manifestaciones para corear los eslóganes fue el hebreo.

La sociedad israelí es sumamente compleja y diversa, y los diferentes grupos que la componen se dividen en base a una clara jerarquía. La línea divisoria se establece en base al carácter eminentemente judío del Estado, el cual se sirve de estrategias diversas para perpetuarlo

6. El trabajo de campo en el terreno ha consistido principalmente en la observación participante y la realización de entrevistas semiestructuradas. A partir de las visitas realizadas he ido estableciendo relaciones de amistad que he ido manteniendo a lo largo de los años y que han sido indispensables para poder llevar a cabo esta investigación. La manera de poder acceder a las parejas ha sido a través de contactos que me han facilitado la entrada (técnica de la bola de nieve). El establecimiento de relaciones de confianza y el mantenimiento de las relaciones a través de correos electrónicos y de las redes sociales me ha permitido fortalecer mi relación con ellas.

En este artículo se propone una aproximación al estudio de las relaciones de pareja entre población palestina y judía israelí en Haifa. En primer lugar, se realizará una breve introducción a la estructura sociopolítica de la región. Seguidamente, se centrará la atención en experiencias diversas de parejas palestino-judías con ciudadanía israelí y en algunas de las problemáticas que les atañen. Por último, se analizará la intersección entre las relaciones de género y la concepción de la idea de «nación judía» en el contexto israelí. Todo ello con el objetivo de desenmascarar la existencia y persistencia de estereotipos sociales, así como su papel en la construcción de muros entre las diferentes comunidades que habitan en el territorio. Los datos aquí presentados han sido obtenidos en el trabajo de campo en el terreno –prolongado desde el año 2007 hasta la actualidad⁶–, a través del análisis de bibliografía específica y del seguimiento diario de la prensa local e internacional publicada en inglés y español.

El sistema de clasificación social en el Estado de Israel

«El uso del término “árabes israelíes” en lugar de “palestinos” crea un falso binario (...) entre “judíos” y “árabes” –esta falsa dicotomía oculta que los judíos pueden ser árabes y los árabes pueden ser judíos, o cristianos o musulmanes, así como que los judíos pueden ser árabes, iraníes, o franceses o canadienses–. Este es el problema del colonialismo europeo, empieza con un mal verso y después intenta corregirlo con rimas y ritmos aún peores» (página de Facebook de Hamid Dabashi, 22 de agosto de 2014).

La sociedad israelí es sumamente compleja y diversa, y los diferentes grupos que la componen se dividen en base a una clara jerarquía. La línea divisoria se establece en base al carácter eminentemente judío del Estado, el cual se sirve de estrategias diversas para perpetuarlo (Gaibar, 2009). La población judía ocupa las posiciones más altas del escalafón social y, a su vez, también se divide en diferentes subgrupos jerarquizados. A grandes rasgos, dentro de dichos subgrupos, se podría diferenciar entre sector laico y religioso, en función de su procedencia étnica (askenazis, mizrajíes, sefardíes y fallashas) y en relación al movimiento religioso al que se adscriben (conservador, reformista, ortodoxo, ultraortodoxo...). La población palestina es la que se sitúa en la parte más baja de la escala social y se divide en musulmana, católica, drusa y beduina. Las diferencias, sin embargo, no se dan únicamente entre población judía y no judía. También se producen en el interior de los propios grupos y varían en función de características socioculturales diversas como son el sexo, la religión, la procedencia, la etnia, el nivel socioeconómico y educativo, el lugar de residencia y la orientación sexual, entre otros, dando lugar a experiencias vitales diversas.

La definición del Estado de Israel como eminentemente judío dificultó la integración de la población palestina nativa que permanecería en el territorio y adquiriría la ciudadanía israelí. Esta fue considerada, desde un inicio, como no judía y como un grupo minoritario por las autoridades israelíes (Ghanem, 2005; Khalil, 2007; Rabinowitz, 2004; Reiter, 2013; Smooha, 1990; Yiftachel, 1997). En la actualidad, las y los palestinos israelíes suponen el 20% del total de la población y ocupan una posición periférica, en términos geográficos y también sociales (Herzog, 2004;

Falah, citado en Kanaaneh, 2012; Yiftachel and Yacobi, 2003). El uso de términos como «democracia étnica» (Smootha, 1990), «etnocracia»⁷ (Yiftachel, 1997), «minoría atrapada» (Rabinowitz, 2004) o «ciudadanía racializada» (Ghanem, 2005), evidencia actitudes discriminatorias del Estado israelí hacia la población palestina, que son sustentadas en factores étnicos y «raciales»⁸.

Los términos utilizados para referirse a este sector de la población israelí son diversos y no están exentos de polémica. A partir de las entrevistas y la revisión bibliográfica realizada, se han podido recoger los siguientes conceptos: palestinos/as israelíes, palestinos/as del 48, árabes israelíes, palestinos/as árabes de Israel, palestinos/as ciudadanos/as de Israel, ciudadanos/as árabes de Israel, árabes palestinos/as israelíes y población no judía o minoritaria⁹. Las autoridades israelíes utilizan, principalmente, el término «árabes israelíes» en los registros y en la documentación oficial. Los sectores más críticos con la línea impuesta por el *establishment* israelí emplean el término «palestino/a israelí» y sus variantes para marcar el vínculo histórico de la población con este territorio y su pertenencia, por una parte, a la comunidad nacional palestina y, por la otra, al Estado de Israel. En este sentido, el antropólogo israelí Dan Rabinowitz considera más apropiado usar «palestinos/as ciudadanos/as de Israel» que «árabes de Israel» o «árabes» (Rabinowitz, 1997, citado en Yelenevskaya y Fialkova, 2011); una opinión que comparte Hamid Dabashi, profesor de Literatura Comparada y Estudios Iraníes en la Columbia University de Nueva York, quien lanzó una crítica al diario *Haaretz* desde su página web de Facebook que se recoge en el inicio de este apartado.

Los acontecimientos más recientes en la historia palestino-israelí

El estudio de las relaciones de pareja entre población palestina y judía en Israel requiere tener en cuenta el contexto histórico colonial del territorio y los principales acontecimientos geopolíticos de la región (Doumani, 1992 y 2003; Eickelman, 1988; Krämer, 2008; Morris, 2008; Pappe, 2007). Es indispensable conocer los dramáticos acontecimientos que afectaron a la comunidad judía europea durante la Segunda Guerra Mundial, el proceso político previo que llevó al fin del Mandato británico y a la creación del Estado de Israel (1948), así como los sucesivos enfrentamientos entre ambas comunidades que se han ido sucediendo desde entonces hasta el día de hoy, para poder entender lo problemáticas que son estas relaciones (Abu-Lughod, 2002; Ghanem, 2005; Kanaaneh y Nusair, 2010; Kemp *et al.*, 2004; Mayer, 1994).

El último capítulo de esta intrincada historia se inició el 12 de junio de 2014, cuando el primer ministro israelí, Benjamin Netanyahu, convocó a los medios de comunicación¹⁰ para anunciar el secuestro de los jóvenes colonos judíos Naftali Fraenkel (16 años), Gilad Shaar (16) y Eyal Yifrach (19) cuando regresaban de sus clases de religión en una colonia israelí cisjordana. El hallazgo de los cuerpos de los jóvenes 18 días después, a tan solo unos metros del lugar del secuestro, y las declaraciones del primer ministro israelí asegurando venganza alentaron el clamor de algunos sectores de la ciudadanía y, muy especialmente, de algunos grupos judíos de ultraderecha. La ciudad de Jerusalén se convirtió en foco de numerosos altercados y las cacerías por parte de jóvenes judíos en busca

7. La crítica de la socióloga Hanna Herzog a los conceptos empleados por Smootha y Yiftachel delata que ambos conciben los sistemas étnicos y nacionales como neutrales, ignorando una estructura de género que está profundamente arraigada en la cultura democrática israelí (Herzog, 2004: 238).
8. Existe un consenso generalizado entre las y los estudiosos de cuestiones relacionadas con el racismo sobre que no existen «razas» en términos estrictamente biológicos. Esto no ha significado, sin embargo, que dejemos de comportarnos en función de criterios raciales, ni tampoco que hayan desaparecido el racismo ni los prejuicios raciales (Onghena, 2014: 136). Por tanto, se podría afirmar que «siempre que formas de desigualdad y exclusión son atribuidas a diferencias raciales se trata de construcciones sociohistóricas» (Stolcke, 2000: 34). Los términos «racismo» y «mestizaje» se usan constantemente en el contexto israelí a pesar de tratarse de una cuestión étnica y no racial. Por este motivo, voy a emplear el término «racismo» en el estudio de las discriminaciones de la población palestina por parte del Gobierno israelí, a semejanza de algunos autores y autoras que lo emplean para denunciar este trato desigual por razón de etnia. Del mismo modo, hablaré de «mestizaje» para referirme a las relaciones de pareja entre diferentes grupos étnicos y religiosos.
9. En los documentos oficiales, el término «minorías étnicas» es sinónimo, mayoritariamente, de población palestina, ya que cuando se refiere a ciertos sectores de la población judía se utilizan explícitamente los conceptos correspondientes: rusos/as, sefardíes, etiopes, etc. (Reider, 2009).
10. En su discurso, Netanyahu señalaba al brazo armado de Hamás como autor de los hechos y acusaba a la Autoridad Nacional Palestina (ANP) de haber «abierto la puerta» de Cisjordania al grupo islamista con el acuerdo de paz, alcanzado en abril de ese mismo año, después de siete años de división. El partido islamista Hamás gobierna la Franja de Gaza, mientras que Al Fatah controla los territorios ocupados de Cisjordania. El acuerdo entre los dos grupos palestinos tiene por objetivo culminar en la convocatoria de unas elecciones unitarias en los próximos meses.

de población palestina que viajara en los tranvías o que trabajara en restaurantes y comercios se extendieron durante las siguientes semanas. Las noticias mostraron impactantes imágenes en las que aparecía una multitud de jóvenes avanzando por el centro de Jerusalén al grito de «muerte a los árabes» en hebreo. El asesinato del adolescente palestino Mohammed Abu Khdeir (16 años) en Jerusalén Este, a manos de un grupo de judíos como venganza por la muerte de los tres jóvenes, caldearía, aún más, el ambiente y tendría lugar una contundente respuesta por parte de un sector de la población palestina israelí. En el distrito de Shoafat, donde residía el joven con su familia, así como en otras localidades del norte y del centro del país, se registraron violentos enfrentamientos y desde algunos medios de comunicación se llegó a hablar de una posible «tercera intifada» (Brinn, 2014; Shuttleworth, 2014; Chandler, 2014).

El inicio de la operación «Margen Protector» en la Franja de Gaza, con una duración de 51 días y un saldo de más de 2.100 personas muertas y 11.100 heridas en Gaza y 71 muertas en Israel¹¹, despertó sentimientos enfrentados entre la población israelí. Los sectores contrarios a esta intervención militar, entre los que se contaba población palestina y judía, salieron a la calle para mostrar su repulsa a las actuaciones militares y pedir el cese de los ataques contra la población civil. Estos sectores, más próximos a la izquierda israelí, se enfrentaron a los ataques de los grupos de ultraderecha que reclamaban actuaciones más agresivas en la Franja, acudían a boicotear las manifestaciones y les acusaban de traición contra su pueblo. La tensión podía palpase en el ambiente y los acontecimientos hicieron emerger un malestar social y un odio «racial» que la población israelí ya había visto aflorar a finales del año 2000 (Carbajosa, 2014). Las actitudes y manifestaciones «racistas» de las calles no tardaron en colarse en las redes y, durante los primeros días del estallido del conflicto, acompañando al *hashtag* *#IsraelDemandsRevenge*, se podían ver fotografías de población judía, principalmente jóvenes y adolescentes, sosteniendo carteles en los que se leían frases como «Odiar a los árabes no es racismo, ¿es una cuestión de valores!»¹².

Como reacción al clima de tensión existente en Israel y al progresivo deterioro de las relaciones entre la población palestina y judía, las redes sociales se inundaron de mensajes de apoyo a la población palestina de Gaza y de Israel y también de llamamientos a la paz entre las dos comunidades. La campaña iniciada en Facebook *#JewsAndArabsRefuseToBeEnemies* alcanzó pronto una gran repercusión y las fotografías de parejas árabe-judías¹³, procedentes de diferentes países, y de todas las edades y condiciones, rápidamente darían la vuelta al mundo.

Haifa: una «ciudad mixta»

«¿Qué son las ciudades, si no mixtas?» (King-Irani, 2007: 179, citada en Tzfadia, 2011: 154).

El Israel Central Bureau of Statistics (CBS) establece tres tipos de ciudades en Israel, en función de la composición de su población: judía, árabe y «mixta». Las fuentes oficiales israelíes y la población misma usan el tér-

11. Para más información, véase el portal web del Institute for Middle East Understanding: <http://imeu.org/article/50-days-of-death-destruction-israels-operation-protective-edge>

12. Esto es un claro ejemplo del paso de la retórica racista a la «culturalista», en la que se subrayan las enormes diferencias culturales entre los diferentes grupos y se reifica la idea de las «culturas» como entidades homogéneas y delimitadas (Stolcke, 1995: 4).

13. Se utiliza el término parejas árabe-judías para hacer referencia a todas las parejas formadas por personas de origen árabe y judío. Bajo esta etiqueta también se incluyen las parejas palestino-judías residentes en el Estado de Israel.

mino «ciudades mixtas»¹⁴ para referirse a las localidades urbanas en las que reside población palestina y judía. En estas habita una mayoría judía con una minoría palestina, que puede llegar a representar el 10% de la población. El uso del término «mixto»¹⁵ parte de una concepción de los grupos sociales como entidades claramente distintas, con límites claros, que permiten la clasificación social en categorías rígidas (Rodríguez, 2012). La aplicación de este término al análisis de las relaciones sociales y de las ciudades indica que prevalece la idea de que los espacios, las sociedades y las culturas son bloques homogéneos, estáticos y claramente delimitados (Amselle, 1999 [1990]; Mateo, 2006).

Durante la realización de las entrevistas, las parejas y yo misma utilizamos el término «mixto» para referirnos a su relación y en ningún momento percibí que estas se sintieran incómodas al emplearlo. Sin embargo, Tarek¹⁶, uno de mis informantes, aportó una reflexión interesante en relación a su autopercepción como pareja formada por un palestino y una judía en Israel:

«Yo no pensaba en nosotros como una pareja “mixta”. Por supuesto que era consciente de que éramos una judía y un árabe... pero... si cerraba los ojos y pensaba en nuestra relación, no la definía como una pareja “mixta”... éramos, simplemente, dos personas... lo cual, en cierto modo, es un poco ingenuo, porque no vivimos en un vacío. Es un gran mar de problemas: sociopolíticos, etc. Pero, al mismo tiempo, nuestra relación iba tan bien que no me importaba que fuéramos una judía y un árabe viviendo en Israel» (Tarek, 5 de diciembre de 2013).

En este sentido, es muy relevante la pregunta «¿Qué son las ciudades, si no mixtas?» y aún más en el caso de Israel, donde, pese a la gran diversidad existente, es la presencia de la población palestina la que convierte una ciudad en mixta. Haifa, situada en el norte del país, es la tercera ciudad más grande de Israel. Históricamente, esta ciudad ha sido considerada como modelo de tolerancia y coexistencia entre las diferentes comunidades (Yelenevskaya y Fialkova, 2011). Antes de la creación del Estado de Israel, aquí ya convivía la población palestina con la judía (Yacobi, 2009). Sin embargo, las relaciones interétnicas en esta ciudad se deterioraron notablemente durante la segunda intifada (2000-2005), los ataques terroristas de 2003 (Tzfadia, 2011; Yelenevskaya y Fialkova, 2011) e, indudablemente, durante la operación Margen Protector (2014).

En la actualidad, las interacciones entre población palestina y judía en Haifa se producen en el trabajo, las escuelas, las universidades, los hospitales y en otras zonas de contacto, pero parece que «en Haifa, judíos y árabes se mantienen separados, desarrollan sus propias redes sociales e invierten su tiempo de ocio, principalmente, con gente de su grupo etno-cultural» (Yelenevskaya y Fialkova, 2011: 42). La ciudad de Haifa está dividida en barrios árabes y judíos. Los primeros están situados en la parte baja de la ciudad y en ellos habita mayoritariamente población palestina pero también judía con niveles socioeconómicos más bajos. La zona alta de la ciudad está formada por barrios predominantemente judíos en los que también se pueden encontrar familias palestinas con ingresos más elevados. Las desigualdades están presentes en esta división en la que «los barrios árabes son tratados como “fronteras internas” en

14. Las «ciudades mixtas» establecidas por el CBS son Haifa, Jerusalem, Tel-Aviv Yafo, Akko, Ramla, Lod, Ma'alot-Torshiha y Nazareth Illit.

15. A partir de mi participación en el grupo de investigación «Antropología e Historia de la Construcción de las Identidades Sociales y Políticas» (AHCISP) de la UAB he podido incorporar a mi trabajo la visión crítica del grupo en relación a la construcción histórica de las clasificaciones sociales y el estudio de las relaciones «mixtas» (Stolcke y Coello, 2007; Stolcke *et al.*, 2008).

16. Dado que se trata de una cuestión controvertida y a razón del contexto de violencia de los últimos meses, he optado por utilizar pseudónimos y omitir los nombres reales de todas las personas entrevistadas.

Las parejas entrevistadas durante esta investigación manifestaron que Haifa, y más concretamente el barrio del Carmel, era una buena elección para las parejas «mixtas» por la libertad que se respiraba

las que la presencia judía continúa expandiéndose y convirtiendo las ciudades mixtas en etnocracias urbanas con niveles desiguales de ciudadanía y donde los servicios y los recursos se asignan más en función de la etnicidad que de la residencia» (Yiftachel y Yacobi 2003: 680-690, citados en Yelenevskaya y Fialkova, 2011).

El barrio de Hadar, considerado como el más multicultural de Haifa, parece escaparse de esta división. Este se caracteriza por ser «uno de los pocos lugares del país donde judíos y árabes viven juntos (...) uno de los barrios con más diversidad del país: judíos israelíes, árabes israelíes, inmigrantes rusos, estudiantes y población extranjera todos residen aquí» (Rosbrow, 2013). En él se encuentra la bohemia calle *Massada*, una callejuela recubierta de *graffiti* y casas de estilo Bauhaus en la que jóvenes de las diferentes comunidades se mezclan entre las tiendas de ropa y objetos *vintage*, las librerías de segunda mano y los carismáticos bares y restaurantes.

En abril de 2014, acudí a una fiesta que se celebraba en esta calle con mi amiga Hanan, palestina con ciudadanía israelí. El ambiente era relajado y la gente bailaba al ritmo de algunos *hits* de la música electrónica actual. Estuvimos tomando algo en una terraza y más tarde Hanan me llevó a cenar al Elika Art Bar Café. Ella conocía a todo el mundo y me explicó que era un bar regentado por palestinos y con clientela principalmente palestina. Me sorprendió ver que, a pesar de que a primera vista esa calle parecía un espacio totalmente libre de segregación, en ella también se reproducían patrones similares a los que sucedían en el resto del país. En julio de ese mismo año, yo me alojaría en pleno centro de Massada, en casa de Noan y Tamar, una pareja judía israelí que vivía justo al lado del Elika Art Bar Café. Noan me recomendó algunos bares de la zona entre los que no estaba el Elika Art Bar Café. Cuando le pregunté su opinión sobre este me respondió que a él no le gustaba, ya que había acudido en alguna ocasión y no se había sentido cómodo dadas las actitudes «racistas»¹⁷ que había percibido hacia él por el hecho de ser judío.

En esta última ocasión, mi llegada a la ciudad coincidió con el complicado contexto sociopolítico del verano de 2014. La muerte de los jóvenes judíos y del adolescente palestino eran aún muy recientes y justo acababan de iniciarse los ataques israelíes a la Franja de Gaza. El día anterior a mi llegada tuvo lugar una manifestación de repulsa en Haifa y en ella estuvieron presentes todas las parejas «mixtas» a las que entrevistaría y también Noan y Tamar. Un grupo judío ultraderechista también acudió para boicotearla, pero no se registraron incidentes y todo transcurrió con tranquilidad. Días después tendría lugar otra manifestación en la ciudad, con el mismo objetivo que la anterior, pero en la que sí se producirían altercados y la policía israelí detendría a varias personas palestinas que estaban presentes; esta actuación policial no estuvo exenta de polémica y las redes sociales hirvieron acusando a la policía de «racismo».

Las parejas entrevistadas durante esta investigación manifestaron que Haifa, y más concretamente el barrio del Carmel (en el distrito de Hadar), era una buena elección para las parejas «mixtas» por la libertad que se respiraba. Sin embargo, a raíz de los acontecimientos de verano de 2014, Tarek me alertaba del deterioro de la situación en la ciudad:

17. Un artículo sobre la calle Massada publicado en el diario *Jerusalem Post*, recogía unas declaraciones del encargado del Elika Art Bar Café en las que comentaba que el racismo también estaba aumentado entre la comunidad palestina israelí: «La vida para los árabes no es fácil. El racismo no deja de crecer; el clima económico es complicado» (Rosbrow, 2013).

«Las sirenas no han vuelto a sonar en Haifa pero la situación social y política en todo el país –incluso en Haifa– está empeorando mucho. La violencia fascista de derechas se ha vuelto realmente grave y no está permitido expresar en el debate público nada que vaya en contra del discurso mayoritario a favor de la guerra. En una manifestación que llegó hasta nuestra calle, gritaban “muerte a los árabes” debajo de la ventana de nuestra cocina (...). Durante dos horas, ¡estuvieron gritando “muerte a los árabes” debajo de nuestra ventana!» (Tarek, 24 de julio de 2014).

«En algún momento la situación se calmará y todo volverá a la rutina. Pero este giro hacia la extrema derecha va para largo y hace que la vida en Israel sea muy difícil y deprimente. De hecho, nosotros estamos buscando otras opciones de vida fuera del país y sopesando mudarnos a (...) otros lugares» (Tarek, 25 de julio de 2014).

«Las cosas en Haifa se han calmado considerablemente pero nadie se hace ilusiones al respecto, bajo la superficie todo está podrido y huele muy mal. También dentro de Israel (¡incluso en Haifa!)... la sensación es que las cosas se han calmado, pero solo hasta la próxima vez que vuelva a haber violencia, entonces el racismo resurgirá y será aún más fuerte y violento que antes» (Tarek, 6 de agosto de 2014).

En los correos intercambiados con Tarek se puede apreciar su creciente preocupación por el clima de odio y violencia que planeaba sobre el país en ese momento. En su opinión, el giro político hacia la extrema derecha no era momentáneo, sino que, por el contrario, se mantendría latente hasta que algún otro suceso hiciera emerger de nuevo estas actitudes «racistas», con aún más fuerza que antes. En las palabras de Tarek se aprecia tristeza, desánimo y agotamiento. La irrupción de la violencia y el racismo en Haifa, ciudad considerada históricamente como modelo de coexistencia entre la población palestina y judía israelí, contribuye claramente a que Tarek se imagine su futuro en el país sin un atisbo de esperanza. La visión de Tarek no es un caso aislado. La carta enviada por el mediático escritor palestino israelí Sayed Kashua, residente en Illinois desde los primeros días del conflicto, a su amigo, el también escritor judío israelí Etgar Keret, muestra también una absoluta sensación de derrota:

«Este verano, me di cuenta de que ya no podía mentir más a mis hijos y decirles que, algún día, tendrían igualdad de derechos en un país democrático. Este verano, me di cuenta de que los ciudadanos árabes del país nunca tendrán un futuro mejor. Al contrario, será peor, los guetos en los que viven solo estarán más atestados y serán más violentos y más pobres a medida que pasen los años. Me di cuenta de que ya no podía prometer más a mis hijos un futuro mejor» (Kashua, citado en Carbajosa, 2014).

Espacios de (des)encuentro. Parejas palestino-judías en Haifa (Israel)

«Creo que, cuantas más parejas como la nuestra existan, más “normal” será la sociedad... Pienso que, en realidad, el Estado no quiere que haya una situación normal entre árabes y judíos... y esta es una manera de mantener las cosas tal y como están» (Dana, 5 de diciembre 2013).

Las relaciones de pareja entre población palestina y judía con ciudadanía israelí son un tema controvertido que despierta un gran interés social. En períodos en los que las relaciones entre población palestina y judía se han visto comprometidas, estas parejas han estado en el punto de mira

Las relaciones de pareja entre población palestina y judía con ciudadanía israelí son un tema controvertido que despierta un gran interés social. Así lo demuestran los numerosos artículos de prensa y la emergente producción cinematográfica y literaria sobre esta cuestión en los últimos años. Este tema, sin embargo, no ha acaparado tanta atención en el ámbito académico, donde son escasos los artículos publicados y las investigaciones realizadas (Cohen, 1969; Sela, 1995; Drago, 2010; Kanaaneh, 2012; Yelenevskaya y Fialkova, 2007).

La investigación aquí presentada se ha realizado en un contexto muy concreto y con personas de un perfil específico. Las parejas entrevistadas eran heterosexuales y estaban formadas por ciudadanas y ciudadanos israelíes residentes en Haifa, concretamente en el barrio del Carmel, y todas ellas eran profesionales con un nivel socioeconómico medio-alto y con dominio de la lengua inglesa. Por este motivo, las informaciones aquí recogidas no son extensibles al conjunto de las parejas «mixtas» en Israel y sus resultados no tienen pretensión generalizadora. Sin embargo, los datos etnográficos recogidos muestran ciertas tendencias que pueden ser relevantes a la hora de analizar la realidad social israelí y poder determinar, en el caso de las parejas «mixtas», qué tipo de relaciones son las que generan un mayor rechazo social y por qué¹⁸. Las problemáticas a las que se enfrentan estas parejas son diversas y difieren de una a otra, pero algunas son comunes a todas ellas y, entre las más habituales, destacan: el hostil contexto sociopolítico, la pervivencia de estereotipos sociales, las limitaciones impuestas por el propio Estado o el fundamentalismo religioso existente en el país.

En períodos en los que las relaciones entre población palestina y judía se han visto comprometidas, estas parejas han estado en el punto de mira. El caso de Mahmoud y Morel es un claro ejemplo. Por este motivo, la idea de abandonar Israel e irse a vivir a otro país en el que no importe la nacionalidad, la religión ni la procedencia de la pareja se planteó como opción para Tarek y Dana, en plena operación Margen Protector (2014); y para Rawan, palestina cristiana, y Yovav, judío, durante la Guerra del Líbano (2006). Tarek y Dana, en el momento de escribir este artículo, continuaban barajando esta idea, mientras que Rawan y Yovav la habían desestimado tiempo atrás basándose en el argumento de que si todas las personas que pensaban como ellos se marchaban del país solo quedarían las más radicales y el país se convertiría en un lugar inhabitable.

18. Una de las herramientas de análisis que ha guiado esta investigación son las teorías interseccionales (Stolcke, 1992 [1974] y 2000; Mayer, 1994; Davis, 2008). En el estudio de las parejas palestino-israelíes, estas nos permiten analizar qué tipo de relaciones son más problemáticas y cuáles son las combinaciones entre criterios de clasificación social que encuentran una mayor oposición social.

19. Las acciones y campañas de Lehava contra el mestizaje no son nuevas y varias organizaciones israelíes han denunciado esta situación y, también, la inactividad de las autoridades israelíes para frenarlas (CAR, 2014).

Organizaciones como Lehava¹⁹ o Yad l'Achim reparten posters y *flyers* informativos por las ciudades israelíes. En ocasiones, estos materiales están escritos en árabe y alertan a los ciudadanos palestinos de los riesgos que corren al mantener relaciones con mujeres judías. En otras, se dirigen a las mujeres judías y las interpelan con mensajes del tipo: «Mantienes una relación con un ciudadano de una minoría étnica? ¡No pierdas el tiempo! Estás malgastando los mejores años de tu vida. ¡Tu vida no es un juego!». Esta campaña de Yad l'Achim utiliza la imagen de una niña con la intención de destacar la candidez y la inocencia de las mujeres judías frente a las malas intenciones de los palestinos, a los que acusa de ser obsesivos, controladores y de ejercer la violencia contra sus mujeres. Otro tipo de eslóganes como «Asimilación es Holocausto», «Los judíos aman a los judíos» o «No cederemos ni con

una sola persona judía» refuerzan la idea de que la comunidad judía debe mantenerse íntegra, evitando la mezcla con miembros de otros grupos, si quiere mantener su unidad y asegurar su continuidad. La alusión al Holocausto interpela a la comunidad, apelando al episodio más negro de la historia vivido por esta. La regla de la endogamia sirve, de este modo, para mantener a las mujeres judías dentro de la propia comunidad.

Los sistemas de parentesco tienen un papel muy significativo en relación a la activación del control sobre las mujeres y sobre los espacios, materiales y simbólicos, que les han sido adjudicados. A partir de estos sistemas se controlan los cuerpos sexuados de las mujeres y se regulan los vínculos con miembros de otros grupos étnicos o políticos con el objetivo de conservar y/o ampliar los espacios de poder. En el contexto de Israel, son claramente visibles las relaciones que se establecen entre cuerpo femenino, parentesco, conflictividad social y relaciones políticas (Rivera, 1996). Este control sobre los cuerpos y la sexualidad de las mujeres se erige como uno de los más importantes dispositivos para impedir el «mestizaje» y asegurar la prevalencia de la mayoría judía en el territorio.

Las diferentes religiones han establecido a lo largo de su historia limitaciones a los matrimonios interreligiosos, especialmente cuando son las mujeres las que se casan fuera del grupo. En el judaísmo ortodoxo, la transmisión de la identidad judía es por vía matrilineal y el mantenimiento de las mujeres dentro del propio grupo ha sido uno de los reclamos principales de algunos líderes políticos y religiosos para ganar la «guerra demográfica» entre la población palestina y la judía. En este sentido, Zvi Triger ha apuntado que «la prohibición de los matrimonios interreligiosos responde en la práctica a la idea de “proteger” a las mujeres judías de la “amenaza árabe”» (Triger, 2009). Y, por otro lado, el sistema árabe hace recaer en la transmisión patrilineal su definición de pertenencia y de ahí el control sobre los cuerpos de las mujeres, y la licitud de los hombres para esposar mujeres judías o cristianas.

En este contexto, la oposición familiar a este tipo de relaciones es un problema común entre algunas parejas. En el mediático caso de Morel Malka, judía convertida al islam, la negativa a aceptar esta relación vino por parte de su padre²⁰, quien se negó a acudir a la celebración del enlace. En los relatos de algunas parejas entrevistadas se pudieron apreciar dificultades de esta índole. En el caso de Fidaa, una palestina cristiana, y de Assam, palestino musulmán, ella manifestaba haber tenido graves problemas con su propia familia a raíz de esta relación, que la mantuvieron alejada de ella durante nueve años. Contrariamente, Tarek, palestino musulmán, y Dana, judía, comentaban que nunca habían tenido problemas con su familia, ni tampoco en el trabajo, ni con las amistades, y apuntaban que una de sus estrategias había sido la de escoger muy bien su entorno más cercano. Esto les había permitido vivir en una especie de burbuja que les protegía de los problemas a los que se enfrentan otras parejas «mixtas» en Israel.

En Israel, la separación entre los diferentes grupos se mantiene gracias a la pervivencia de prejuicios y estereotipos sociales que refuerzan la incompatibilidad entre unos y otros, perpetúan las fronteras de grupo y limitan la posibilidad de mezclarse (Stolcke, 1992 [1974]; Mateo, 2006; Drago, 2010; Kanaaneh, 2012). En el contexto israelí, así como

Los sistemas de parentesco tienen un papel muy significativo en relación a la activación del control sobre las mujeres y sobre los espacios, materiales y simbólicos, que les han sido adjudicados

20. El padre de Morel Malka declaró a un canal de televisión: «mi problema con él [Mansour] es que es árabe. [La boda es] un acontecimiento muy triste» (Lodge, 2014).

El sistema jurídico-legal regula los asuntos matrimoniales y no permite la celebración de matrimonios interreligiosos en el país

en otros contextos coloniales, los estereotipos se construyen de manera bastante similar (Stolcke, 1992 [1974]; Mateo, 2003 y 2006). A los hombres palestinos se les atribuye una naturaleza irracional, una sexualidad salvaje y descontrolada y una constante promiscuidad. Por el contrario, las mujeres judías de Israel aparecen como víctimas inocentes, sin capacidad de elección, que debido a su inocencia y su inexperiencia caen rendidas ante las artimañas y engaños de los exóticos hombres palestinos (Drago, 2010). Esta situación se ve reforzada por un sistema jurídico-legal que regula los asuntos matrimoniales y no permite la celebración de matrimonios interreligiosos en el país. Este sistema, conocido como *Millet*, está vigente en la región desde la época otomana y establece que las únicas autoridades con capacidad para celebrar matrimonios sean las autoridades religiosas reconocidas por el propio Estado. La imposibilidad de contraer matrimonio por la vía civil y las limitaciones impuestas por las diferentes religiones para casarse fuera de la comunidad imposibilitan que estas parejas puedan formalizar su relación a no ser que decidan convertirse, se casen en el extranjero o formalicen su unión a través de un contrato legal (*Domestic Union Card*) (Gaibar, en prensa).

Por todo esto, uno de los momentos más complejos por los que pasa una pareja «mixta» es aquel en el que deciden tener descendencia. Desde el momento del nacimiento del bebé deberán tomar decisiones que afectarán indudablemente a su futuro, como son la categoría con la que le inscribirán en el registro oficial²¹, la escuela a la que le llevarán, el idioma en el que le hablarán y tantas otras cosas que marcarán las experiencias vitales de esta persona en el país. La elección de la escuela es una cuestión complicada si tenemos en cuenta la segregación del sistema educativo israelí y las diferencias en el nivel educativo entre las escuelas palestinas y las judías. Rawan y Yovav tienen tres hijas, ella les habla en árabe y él en hebreo. La intención de la pareja es transmitir a las niñas que ellas son palestinas y judías y evitan utilizar la expresión mitad palestina-mitad judía. Las niñas van a una escuela judía que trabaja para fomentar el respeto entre las diferentes comunidades. Areen y Walid tienen dos hijos y, a pesar de que ninguno de los dos es practicante, optaron por escoger una escuela religiosa cristiana por el mejor nivel educativo de esta. La escritora Clarie Hajaj, hija de un palestino musulmán israelí y de una judía británica habla de este carácter híbrido y ambivalente que caracteriza a los hijos e hijas de estas parejas: «me sentía más judía cuando estaba entre palestinos y más palestina cuando estaba entre judíos. Podía moverme entre las diferentes identidades y debates como si saltara de un canal de televisión a otro» (Claire Hajaj, citada en Ghert-Zand, 2014).

La campaña internacional *#JewsAndArabsRefuseToBeEnemies* también fue seguida por hijos e hijas de parejas «mixtas» que decidieron colgar sus fotografías. En una de ellas se podía leer «Mi madre es judía. Mi padre es musulmán. ¿Como podría ser enemiga de mi misma?». La hija mayor de Rawan, con tan solo 5 años, llegó a esta misma conclusión en el transcurso de la manifestación celebrada en Haifa al inicio de los bombardeos en Gaza. Una de las frases más repetidas durante la concentración fue que palestinos y judíos no podían ser enemigos, y cuando la niña la oyó se dirigió a su padre y le dijo que eso no era posible. Ella, que era palestina y judía, ¿cómo podía ser enemiga de sí misma?

21. Las categorías existentes en el registro oficial israelí son: judío/a, árabe o sin religión.

Conclusiones

En un contexto de conflicto, las relaciones «mixtas» suponen un desafío del orden público y ponen en jaque las fronteras sociales de cada grupo (Mateo, 2006). Estas uniones son consideradas como un problema social al atentar contra la supervivencia del propio grupo y tener profundas implicaciones en el escenario político y cultural del territorio (Drago, 2010; Rodríguez, 2012). En el Estado de Israel, la relación entre las identidades de género y la construcción de la «nación judía» son claramente perceptibles y así lo denotan las campañas contra este tipo de relaciones y sus eslóganes. Las declaraciones de Benzi Gupstein, de la organización Lehava, en relación a la boda de Mahmoud y Morel, muestran muy claramente esta cuestión: «nosotros aún estamos en guerra y ella se va a casar con un miembro del bando enemigo» (Zonszein, 2014a). En este contexto, las parejas palestino-israelíes son especialmente problemáticas y despiertan un recelo y un temor latente en la sociedad. Estas deben enfrentarse a problemáticas de diversa índole que dificultan su vida en el territorio y las obligan a buscar estrategias para hacer frente a estas adversidades.

CIDOB y, muy especialmente, Yolanda Onghena e Isabel Verdet, me han brindado la oportunidad de participar durante el año 2014 en el «Foro de Jóvenes Investigadores», un espacio que me ha proporcionado un sinfín de estímulos intelectuales y personales que he intentado plasmar en este artículo. En este presento algunos resultados de mi investigación doctoral en Antropología Social y Cultural realizada en la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB) bajo la dirección de Josep Lluís Mateo Dieste, profesor de Antropología Social (UAB), y con el apoyo constante de Verena Stolcke, Catedrática Emérita de Antropología Social (UAB). Las investigaciones realizadas por Stolcke y Mateo sobre parejas «mixtas» en contextos coloniales, así como sus consejos y valiosas aportaciones, han sido una fuente constante de inspiración en este trabajo. Del mismo modo, las discusiones mantenidas en el marco del grupo de investigación «Antropología e Historia de la Construcción de las Identidades Sociales y Políticas» (AHCISP) de la UAB y el grupo «Ciudadanes» del Institut Català de Antropologia (ICA) han contribuido enormemente a ampliar mi mirada y a enriquecer este texto.

Referencias bibliográficas

Abu-Lughod, Lila. «Introducción. Anhelos feministas y condiciones postcoloniales», en: Abu-Lughod, Lila. (ed.). *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*. Madrid: Ediciones Cátedra/Universitat de València, 2002, p. 13-56.

Amselle, Jean-Louis. *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. París: Payot, 1999 [1990].

Brinn, David. «Comment: Is the third intifada here?». *Jerusalem Post* (5 de noviembre de 2014) (en línea) <http://www.jpost.com/Arab-Israeli-Conflict/Comment-Is-the-third-intifada-here-380875>

CAR-Coalition Against Racism in Israel. «Israel Religious Action Center (IRAC), in cooperation with the Coalition Against Racism (CAR) submitted a petition to the Supreme Court, against the Attorney General» (19 de septiembre de 2014) (en línea) <http://www.fightracism.org/en/Article.asp?aid=475>

Carbajosa, Anna. «Este verano me di cuenta de que había perdido mi guerra». *El País* (12 de octubre de 2014) (en línea) http://internacional.elpais.com/internacional/2014/10/10/actualidad/1412966523_080521.html

Chandler, Adam. «Is This How the Third Intifada Begins?». *The Atlantic* (30 de octubre de 2014) (en línea) <http://www.theatlantic.com/international/archive/2014/10/is-this-how-the-third-intifada-begins/382147/>

Cohen, Erik. «Mixed marriage in an Israeli town». *Jewish Journal of Sociology*, vol. 11, n.º 1 (1969), p. 41-50.

Davis, Kathy. «Intersectionality as buzzword. A sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful». *Feminist Theory*, vol. 9, n.º 1 (2008), p. 67-85.

Doumani, Beshara. «Rediscovering Ottoman Palestine: Writing Palestinians into History». *Journal of Palestine Studies*, vol. 21, n.º 2 (invierno de 1992), p. 5-28.

Doumani, Beshara. *Family History in the Middle East: Household, Property, and Gender*. Albany: SUNY Press, 2003.

Drago, Margherita. *Dangerous Liaisons: perceptions on Arab/Jewish intermarriage in Israel*. Australia: Macquarie University, 2010. Tesina de Máster.

Eickelman, Dale. F. *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach*, 3th edition. New Jersey: Prentice Hall, 1988.

Gaibar, Vanessa. «La vida en los márgenes: mujeres palestinas en territorio israelí», en: Mellado, Yago (coord.). *La dinámica del contacto. Movilidad, encuentro y conflicto en las relaciones interculturales, II Training Seminar de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales*. Barcelona: CIDOB, 2009, p. 69-81.

Gaibar, Vanessa. «Uniones “mixtas” entre población árabe y judía en Israel. Una aproximación a las limitaciones jurídicas y a los desafíos sociales». Ponencia presentada en el Congreso «Miradas cruzadas ante los nuevos retos antropológicos», Universitat Autònoma de Barcelona (UAB)-Universidad de Sao Paulo (USP), 2014 (en prensa).

Ghanem, Honaida. *Attitudes Towards the Status and Rights of Palestinian Women in Israel*. Nazareth: Women Against Violence (WAV), 2005.

Ghert-Zand, Renee. «Jewish-Palestinian author embodies conflicting identities». *The Times of Israel* (21 de agosto de 2014) (en línea) <http://www.timesofisrael.com/jewish-palestinian-author-embodies-conflicting-identities>

Gross, Ayal. «Israel's mixed marriage controversy: How long have we sunk?». *Diario Haaretz* (18 de agosto de 2014) (en línea) <http://www.haaretz.com/news/national/.premium-1.611220>

Herzog, Hanna. «Absent Voices: Citizenship and Identity Narratives of Palestinian Women in Israel», en: Kemp, Adriana et al. *Israel in Conflict: Hegemonies, Identities and Challenges*. Sussex: Sussex University, 2004, p. 236-252.

Kanaaneh, Rhoda A. «Stateless Citizens and Menacing: Notes on the Occupation of Palestinians Inside Israel», en: Visweswaran, Kamala (ed.). *Everyday Occupations. Experiencing Militarism in South Asia and the Middle East*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

Kanaaneh, Rhoda A. y Nusair, Isis. *Displaced at Home. Ethnicity and Gender among Palestinians in Israel*. Albany: State University of New York Press, 2010.

Kemp, Adriana et al. *Israel in Conflict: Hegemonies, Identities and Challenges*. Sussex: Sussex University, 2004, p. 81-97.

Khalil, Asem. «Palestinian Nationality and Citizenship: Current Challenges and Future Perspectives». *CARIM Research Report*, n.º 2007/08 (2007).

King-Irani, Laurie. «A Nixed, not Mixed, City: Mapping Obstacles to Democracy in the Nazareth/Natzerat Illit Conurbation», en: Monterescu, Daniel y Rabinowitz, Dan (eds.). *Mixed Towns, Trapped Communities: Historical Narratives, Spatial Dynamics, Gender Relations and Cultural Encounters in Palestinian-Israeli Towns*. Aldershot: Ashgate, 2007.

Krämer, Gudrun. *A History of Palestine. From the Ottoman Conquest to the Founding of The State of Israel*. Woodstock: Princeton University Press, 2008.

Lodge, Carey. «Jewish-Muslim wedding causes outrage in Israel». *Christian Today* (19 de agosto de 2014) (en línea) <http://www.christiantoday.com/article/jewish.muslim.wedding.causes.outrage.in.israel/39749.htm>

Mateo Dieste, Josep Lluís. «"Pourquoi tu ne m'écris plus...?": Les relations mixtes et les frontières sociales dans le protectorat espagnol au Maroc». *Hawwa*, vol. 1, n.º 2 (2003), p. 241-268.

Mateo Dieste, Josep Lluís. «Amores prohibidos. Fronteras sexuales y uniones mixtas en el Marruecos colonial», en: Planet, Ana (ed.). *Marruecos y España. Una vecindad en construcción*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2006, p. 128-159.

Mayer, Tamar (ed.). *Women and the Israeli Occupation. The politics of change*. Londres: Routledge, 1994.

Morris, Benny. *1948: A History of the First Arab-Israeli War*. New-Haven: Yale University, 2008.

Onghena, Yolanda. *Pensar la mezcla. Un relato intercultural*. Barcelona: Gedisa, 2014.

Pappe, Ilan. *Historia de la Palestina moderna. Un territorio, dos pueblos*. Madrid: Akal, 2007.

Rabinowitz, Dan. «Writing against the State: Transnationalism and the Epistemology of Minority Studies, with Special Reference to Israel», en: Kemp, Adriana et al. *Israel in Conflict: Hegemonies, Identities and Challenges*. Sussex: Sussex University, 2004, p. 81-97.

Reider, Dimi. «Kahana lives in Petah Tikva / Municipality to trace girls who date Arabs». *Promised Land news and Opinion from Israel* (15 de septiembre de 2009) (en línea) <http://www.promisedlandblog.com/?p=1408>

Reiter, Yitzhak. 2013. «Inclusive Citizenship as a Framework for Jewish - Arab Relations in Israel». *The Romanian Journal of Society and Politics*, vol. 8, n.º 1 (2013) (en línea) <http://www.jiis.org/upload/inclusive%20citizenship.pdf>

Rivera, Maria M. «La construcción de lo femenino entre musulmanes, judíos y cristianos (Al-Andalus y Reinos Cristianos, siglos XI-XIII)». *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, n.º 16-17 (1996), p. 167-169.

Rodríguez, Dan. «Considérations théorico-méthodologiques au tour de la mixité». *Enfances, Familles, Générations*, n.º 17 (2012), p. 41-58.

Rosbrow, Laura. «Profile of a mixed Jewish-Arab neighborhood in Haifa» (2013) (en línea) <http://laurarosbrow.com/2013/04/06/profile-of-a-mixed-jewish-arab-neighborhood-in-haifa/>

Sela, Israel. «The interfaith marriage conflict: Arabs and Jews in Israel». Nueva York: Fordham University, 1995. Tesis de doctorado.

Sheen, David. «Israel's True Colors: An interview with Israeli Artist Zoya Cherkassky» (2013) (en línea) <https://www.youtube.com/watch?v=Gsxj0HAjEgA>

Shuttleworth, Kate. «Israel "on brink of third intifada" after new car attack». *The Telegraph* (5 de noviembre de 2014) (en línea) <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/israel/11211675/Israel-on-brink-of-third-intifada-after-new-car-attack.html>

Smootha, Sammy. «Minority Status in an Ethnic Democracy: The Status of the Arab Minority in Israel». *Ethnic and Racial Studies*, n.º 13 (1990), p. 389-413.

Stolcke, Verena. *Racismo y sexualidad en la Cuba Colonial*, Madrid: Alianza Editorial, 1992 [1974].

Stolcke, Verena. «Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe». *Current Anthropology*, vol. 36, n.º 1 (1995), p. 1-24. Special Issue: Ethnographic Authority and Cultural Explanation.

Stolcke, Verena. «¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad...y la naturaleza para la sociedad?». *Política y Cultura*, n.º 14 (2000), p. 25-60.

Stolcke, Verena et al. «Identitats ambivalents: estudi comparatiu de sistemes de classificació social». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, n.º 34 (abril de 2008), p.165-168.

Stolcke, Verena y Coello, Alexandre (eds.). *Identidades ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XXI)*. Bellaterra: Editorial Bellaterra, 2007.

Triger, Zvi H. «The Gendered Racial Formation: Foreign Men, “Our” Women, and the Law». *Women’s Rights Law Reporter*, vol. 30, n.º 3-4 (8 de octubre de 2009) (en línea) <http://ssrn.com/abstract=1485650>

Tzfadia, Erez. «Mixed Cities in Israel. Localities of Contentions». *Israel Studies Review*, vol. 26, n.º 1 (verano 2011), p. 153-165.

Yacobi, Haim. *The Jewish-Arab City: Spatio-Politics in a Mixed Community*. Londres: Routledge, 2009.

Yelenevskaya, Maria y Fialkova, Larissa. «The Image of the Other in Personal Narratives» en: Fialkova, Larissa y Yelenevskaya, Maria. «Ex-Soviets in Israel: From Personal Narratives to a Group Portrait». Detroit: Wayne State University Press, 2007, p. 129-156.

Yelenevskaya, Maria y Fialkova, Larissa. 2011. «“Holiday of Holidays” Festival in Haifa: Between Hope and Reality». *Cultural Analysis*, vol. 10 (2011) (en línea) http://socrates.berkeley.edu/~caforum/volume10/vol10_index.html

Yiftachel, Oren. «Israeli Society and Jewish-Palestinian Reconciliation: Ethnocracy and its Territorial Contradictions». *Middle East Journal*, n.º 51 (1997), p. 505-519.

Yiftachel, Oren y Yacobi, Haim. «Urban ethnocracy: ethnicization and the production of space in an Israeli “mixed city”». *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 21, n.º 6 (2003), p. 673-693.

Zonszein, Mairav. «Palestinian-Jewish couple hires wedding security for fear of anti-miscegenation group». *+972 Magazine* (14 de agosto de 2014) (en línea) <http://972mag.com/palestinian-jewish-couple-hires-wedding-security-for-fear-of-anti-miscegenation-group/95449/>

Oscar Ramos Mancilla

*Estudiante de doctorado en Antropología Social,
Universitat de Barcelona (UB)*

oscar.orm@gmail.com

Introducción

En este texto se intenta describir una serie de situaciones sociales que en su conjunto permiten exponer relaciones en las que están imbricadas diferencias y desigualdades, que podemos sugerir fueron concebidas y reproducidas desde los procesos de colonización de las Américas¹. Para ello, este artículo se basa en la interacción con jóvenes que están utilizando servicios ligados a Internet y que son originarios de poblados de la Sierra Norte de Puebla (México) donde habitan personas que hablan nahua y totonaco –o, si bien la mayoría ya no hablan estas lenguas, al menos generaciones anteriores sí lo hicieron, en situaciones de poliglosia junto con el castellano–, y que además mantienen formas particulares de expresiones culturales, así como de organización colectiva. Al exponer las situaciones de los y las jóvenes, se busca comprender la configuración de la juventud y lo indígena, y las características que se perciben de esta conjunción, aunque se parte de que hay mucha más pluralidad de la que pueda asirse y definirse. Intento abordar ambos términos al contrastarlos con realidades concretas como las que conocí durante los trabajos de campo. Como dice Michel-Rolph Trouillot (2011 [2003]), hay conceptos/palabras que nos sirven porque dicen algo específico, aunque evidencian tanto como lo que ocultan; considero que a «juventud indígena» asociamos ideas preestablecidas tanto por lo que la expresión dice como por lo que encubre.

Un punto de partida es señalar que los y las jóvenes indígenas con quienes conviví no eran renuentes a repetir los estereotipos provenientes de la cultura *mainstream* de los medios de comunicación masivos, ni a distanciarse de rasgos culturales de sus lugares de procedencia, pero, al mismo tiempo, retomaban elementos culturales de sus pueblos con los cuales se situaban en sus fragmentos de mundo. Así, considero que es posible hacer un acercamiento a ideas preestablecidas con las que pensamos a un conjunto de jóvenes indígenas conectándose a Internet, ya sea captando señales *wifi* en sus casas o en un punto alto de un cerro, o acudiendo a los cibercafés de algunos poblados.

1. Aníbal Quijano (2000) señala la colonialidad como una lógica de dominación mundial asociada con la modernidad, que reproduce diferencias y desigualdades donde se conjugan relaciones económicas, políticas, sociales y culturales, formadas históricamente. Quienes trabajan el enfoque de la colonialidad consideran que opera en tres grandes bloques: el saber, el poder, y el ser.

La información que retomo es de dos trabajos de campo en la Sierra Norte de Puebla (México). Uno de ellos fue realizado durante doce meses entre 2012 y 2013, en el marco de mi investigación doctoral enfocada en los usos de Internet que realizan personas provenientes de pueblos indígenas. Durante este tiempo estuve en tres localidades: Ixtepec, donde hablan totonaco; Huahuaxtla, donde hablan nahua, y Xochitlán, donde todavía hablan nahua aunque cada vez menos y la identificación local es de ser mestizos. El anterior trabajo lo realicé en Huehuetla y Olintla durante seis meses entre 2007 y 2008. También retomo de manera indirecta otros trabajos realizados en la Sierra Norte, porque refuerzan algunos aspectos de continuidad y de modificaciones. Este recorrido amplio me ha permitido considerar que las personas, aunque situadas desde un poblado, mantienen relaciones en diferentes escalas más próximas (localidad, municipio, región) que se asocian y se traslapan, junto con referentes a otras escalas más amplias como el país y otros sitios del mundo, además de las relaciones que las recientes generaciones establecen desde las redes sociales digitales. Uno de los rasgos que quiero mantener en este texto es mostrar personas, relaciones y lugares concretos, a pesar de que «ocurren» desde mi mediación.

Situaciones para hilvanar

La primera de las situaciones tuvo lugar en julio del 2012, en uno de los encuentros con Nere², durante una pausa de un taller de narrativas digitales³; ella me preguntó por qué se les llamaba indígenas a determinadas personas y se inventaban imágenes generales de la población, dado que en el pueblo de Ixtepec –lugar donde nos encontrábamos– existían diversidades entre las personas. Por ejemplo, ella me dijo que no se identifica solamente como indígena, sino que reconoce tres influencias: una totonaca, otra nahua y una tercera mestiza⁴, y que vivía en un sitio donde las costumbres indígenas estaban permeadas en muchas de las actividades cotidianas y en las celebraciones. Nere me dijo que en muchas ocasiones se había sentido incómoda con el término indígena, y que cuando ella mencionaba el lugar de su procedencia era habitual que la orillaran a esa identificación. Le di unas respuestas generales, por ejemplo que desde la antropología se generan algunas categorías que sirven para darnos qué pensar, como el término indígena, que hasta se podían hacer listas de características para contrastarlas, aunque eso no implicaba que se excluyeran otros aspectos, y le puse como ejemplo el caso de los llamados mazahuacholoskatopunk⁵. Lo cierto es que me sentí abrumado en aquel momento y todavía mucho después porque no pude ofrecerle a Nere ninguna explicación satisfactoria, también porque me di cuenta de que yo no disponía de un argumento. El malestar tomó su cauce con las pláticas y lecturas relacionadas con el pensamiento decolonial dentro del grupo que formamos algunos/as integrantes del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales de CIDOB durante el curso 2013-2014. Con ambos momentos de incompreensión, primero con Nere y después con las discusiones grupales, regresé a un tema recurrente en los estudios antropológicos: lo indígena. Este término surgió precisamente de las dinámicas coloniales y con el tiempo se ha asentado como una diferencia que implica una serie de desigualdades. Desde 1992, diferentes pueblos de América –este nombre también corresponde a la geopolítica de dominación colonial– se pronunciaron por la manera genérica «pueblos originarios», con lo que hicieron evidente que la ter-

2. Mujer joven, originaria de Ixtepec, estudió la licenciatura de Lengua y Cultura en la Universidad Intercultural del estado de Puebla, localizada en Lipuntahuaca.
3. Los talleres de narrativas digitales fueron actividades que realicé como parte del trabajo de campo, retomando la propuesta de Julio Zino, profesor de la Universitat de Barcelona. Brevemente, las narrativas digitales son relatos de carácter personal que combinan la narración tradicional con elementos multimedia y que resultan en un vídeo.
4. En un intercambio posterior de mensajes virtuales, ella señaló que quizá en el futuro se invente algún otro término para definir el tipo de situación de mezcla que ella asume.
5. Término creado por el fotógrafo Federico Gama para titular una exposición donde mostraba diferentes estilos de ser joven indígena en la ciudad. Véase <http://federicogama.com/personal/proyecto/mazahuacholoskatopunk>

minología de Occidente había permeado la manera en que se imagina a las personas. En el caso de los pueblos de la Sierra Norte de Puebla, cada grupo utiliza un autoglotónimo: *tutunakú* (totonacas), *hñähñü* (otomíes), *hamasipini* (tepehua), y *macehual* (nahuas). Más aún, a nivel regional y local, Nere me dijo que es usual que las personas se identifiquen por los lugares donde habitan, y solo en determinadas relaciones y condiciones –generalmente asociadas a instituciones de Gobierno– hacen referencia a la identidad indígena.

La segunda de las situaciones a hilvanar es previa a la investigación del doctorado y tiene que ver con una revisión que realicé de lo que había registrado durante anteriores trabajos de campo, porque consideraba que dentro de las notas podría hallar contrastes significativos. Así, recuperé un texto en torno a un proyecto de salud sexual⁶ realizado entre 2007 y 2008, en el que participaron varios jóvenes de localidades totonacas. En aquel trabajo me relacioné con jóvenes que se encontraban cursando el bachillerato, como antropólogo integrante de un equipo de salud conformado por una médico, una enfermera y una trabajadora social. Trabajando conjuntamente intentamos escuchar las inquietudes de los y las jóvenes en torno a la sexualidad (Ramos, 2009).

Si señalo que me sirvieron las notas de campo es porque en el texto que resultó del proyecto dejé de mencionar algo acerca de las nuevas situaciones de los y las jóvenes, en parte porque no era el tema del artículo, pero también porque en aquel momento me fue irrelevante a pesar de que debí considerarlo como aspecto constituyente de aquella juventud. Dos aspectos de las notas de campo que se quedaron guardadas son representativos. Por un lado, desde 2003 había registrado la existencia de algunos sitios de conectividad en la Sierra, pero estos eran escasos y con un ancho de banda lento, de manera que enviar un correo electrónico dependía de que hubiera señal en aquel preciso momento y se esperaba unos minutos para que apareciera el mensaje de enviado. Al comparar la infraestructura durante 2007-2008, se constató que los cibercafés habían aumentado y la conectividad era más rápida, lo cual hizo que la demanda incrementara, además por la expansión de los servicios de mensajería instantánea y de las redes sociales. Los y las jóvenes de Pumakgachokgochuchut, localidad del municipio de Olintla, ya utilizaban servicios ligados a Internet. De hecho, una vez que concluyó el proyecto de salud sexual, intenté mantener comunicación con ellos y ellas, intercambiamos correos electrónicos, nombres de usuarios/as de Facebook y de MSN Messenger. En su momento nos sirvió para platicar de manera virtual fuera de la Sierra. El otro aspecto que dejé de considerar fueron los señalamientos de diferentes personas hacia lo que estaba ocurriendo con las y los jóvenes de sus poblados. Expresaban su preocupación por la pérdida de las costumbres y tradiciones que les hacían identificarse, no de algún grupo étnico específico, sino de aquello que les daba continuidad para *ser* y *hacer* comunidad. Algunos señalamientos se dirigían a la falta de interés por parte de los y las jóvenes por aprender los sones de música ritual, o que eran pocos los grupos de danzantes y cada vez había menos integrantes jóvenes. También indicaron otras situaciones, como «ya no puedo obligarlos a que me acompañen al campo [para sembrar y cosechar]», o «ahora tienen [las y los jóvenes] más información para decidir por ellos mismos». Las personas adultas señalaron algunas causas de por qué las y los jóvenes se están alejando de estas costumbres y tradiciones, básicamente dos: la continuidad de la educación básica hacia

6. Coordinado por el Instituto Nacional de Salud Pública de México.

Al observar la comunidad en retrospectiva es posible señalar que desde esta unidad fenomenológica dotaron de sentido sus prácticas y relaciones, que son también el conjunto que transmiten a las generaciones recientes, pues aún tiene vigencia, aunque se va modificando

la media y superior fuera del poblado de origen, y la falta de trabajo en la región o el hecho de que este sea mal remunerado. Por su parte, los y las jóvenes también comentaron aspectos de sus vidas; algo significativo eran sus anhelos de salir del poblado a estudiar o trabajar, tal como decían las personas adultas, pero agregando que las condiciones en el poblado, y algunas veces en la región, ya no complementaban sus intereses, desde en lo referente a entretenimiento hasta a nivel vocacional.

Con estas dos situaciones demarco los contextos de la discusión de este texto: primero, la interpelación de una mujer joven al término indígena y, segundo, las condiciones que están viviendo jóvenes en los poblados donde se hablan lenguas originarias.

Una sugerencia de Michel-Rolph Trouillot (2011 [2003]) sirve para ubicar las relaciones sociales y para contrastar las transiciones: las personas vamos reconciliando temporalidades y espacialidades, respondemos de acuerdo con nuestros recursos socioculturales y materiales, y hay diferentes espacios que se interconectan y que conforman nuestras vidas (ibídem: 125-129). Estas reconciliaciones se realizan bajo las dinámicas de la vida diaria y del sentido práctico al experimentarlas, y pueden distinguirse a partir de lo que Trouillot llama «unidad espacio-tiempo dominante» (ibídem: 127). Por ejemplo, las personas de la Sierra Norte de Puebla que ahora son adultas tuvieron, durante su juventud —o en una etapa equiparable a lo que actualmente se considera juventud— una unidad dominante que puede llamarse «la vida en la comunidad», desde la cual se hacían compatibles diferentes espacios como la familia, los compadrazgos, los ciclos productivos, el trabajo, la resolución de conflictos internos y externos, entre otros espacios y ritmos. Al observar la comunidad en retrospectiva (a partir de etnografías y de testimonios de personas que hablan del «antes») es posible señalar que desde esta unidad fenomenológica dotaron de sentido sus prácticas y relaciones, que son también el conjunto que transmiten a las generaciones recientes, pues aún tiene vigencia, aunque se va modificando.

Juventud indígena

En las revisiones de las etnografías dentro de la antropología mexicana, Maya Pérez (2014) encuentra que los y las jóvenes han aparecido en las descripciones (anexo 1), pero sin ser el foco de los estudios —algo similar a lo que me ocurrió en el proyecto de salud sexual—, aunque hay investigaciones que se dedican a la juventud como identidad distintiva (Reguillo, 1997; Urteaga, 2011). Maya Pérez considera que es ocioso preguntar si el concepto «jóven(es)» es un término nuevo en los pueblos indígenas o si corresponde a una categoría externa (*etic*); quizá sea más equilibrado decir que los y las jóvenes, en términos de edad, han estado en todos los momentos históricos, pero la juventud es una categoría que ha tenido reciente enfoque, aún más en las investigaciones sociales que se realizan en pueblos indígenas (Pérez, 2014). Me sumo a este señalamiento porque las lenguas indígenas que se hablan en la Sierra Norte de Puebla tienen palabras para designar a personas jóvenes y en algunos casos incluso para momentos o etapas de joven. Lo que cambia son las condiciones de vida que la población tiene y las recientes condiciones que están experimentando no solo los y las jóvenes indígenas y rurales, sino la juventud en general.

En los estudios sociales que se enfocan en lo juvenil hay un punto de partida que es reconocible desde dos ámbitos, lo social y lo simbólico (Feixa, 1998). Siguiendo a Carles Feixa, una cultura juvenil, en términos generales, es reconocible desde lo social al observar las relaciones entre generaciones, clases, géneros, y territorios; mientras que, desde lo simbólico, se reconoce en los lenguajes, vestimentas, músicas. Así, se puede observar en las actividades y valores que se producen al tiempo que organizan a un grupo (ibídem: 82). Haciendo un acercamiento a una localidad de la Sierra Norte de Puebla, Spencer Avalos menciona que «los y las jóvenes rurales tienen la posibilidad de construir su identidad desde una amplia gama de referentes al interior de sus comunidades» (2010: 64-65), porque estas son diversas según los flujos de las interconexiones con elementos de la globalidad. Desde mi acercamiento, las personas tanto adultas como jóvenes me comentaron situaciones que consideran reconocibles de la juventud que les ha tocado presenciar, al mismo tiempo que indicaban contrastes entre lo que se vivió en tiempos anteriores frente a las condiciones de vida que se tienen en los tiempos actuales. Considero que se trata de juventudes específicas, porque si bien hay palabras en lenguas indígenas para definir la situación de persona joven, se trata de juventudes diferentes porque las condiciones de vida, la socialización y las contradicciones locales son distintas. Al retomar notas de estancias anteriores, junto con el trabajo de campo de 2012-2013, puedo aventurar algunas ideas para interpretar las condiciones actuales de la *juventud indígena* que nos amplíen su conceptualización.

Las personas tanto adultas como jóvenes me comentaron situaciones que consideran reconocibles de la juventud que les ha tocado presenciar, al mismo tiempo que indicaban contrastes entre lo que se vivió en tiempos anteriores frente a las condiciones de vida que se tienen en los tiempos actuales

Para comenzar, la juventud puede pensarse como una condición de transición, no de edades ni de madurez, sino de las relaciones sociales en sí mismas. Es decir, una transición sociocultural más que generacional, aunque contenga ambas características, y puede pensarse también como un proceso propio que se va ajustando a diferentes espacios sociales donde circundan las relaciones locales hacia otros espacios más amplios, que a veces pueden coincidir con un territorio físico delimitado (y que muchas veces los pueblos originarios reconocen como propio y desde el cual se posicionan y levantan demandas). Las generaciones adultas despliegan elementos de la(s) cultura(s) donde fueron creciendo mientras la(s) van transformando, y guían a las generaciones recientes hacia lo que consideran elementos propios, como los formatos de organización social que pretendieron reproducir. La generación joven transcribe parte de esos elementos desde los que también se están formando y que inevitablemente van modificando. Así, hay permanencias pero también modificaciones, y ambos extremos generan conflictos (que suelen ser los más evidentes) y espacios tenues (la mayoría de las veces desapercibidos). Es decir, la anterior «vida en la comunidad» de las personas adultas tuvo unas características que son diferentes a la actual vida en la comunidad que experimentan los y las jóvenes.

Para redondear la idea de las transiciones, se señalan algunos cruces que se asocian a espacios sociales reconocibles. Uno de esos espacios que sirve para ejemplificar las relaciones acopladas a lo juvenil es el educativo. En el espacio educativo hay tiempos y espacios, que desde el control gubernamental se designan por medio de, pero no únicamente, palabras como «estudiante» o «escuela», y alrededor de estas actualmente circulan diferentes ideas asociadas con la juventud. Además, esto tiene vinculación con la conectividad a Internet de la que hablaré más adelante. La escolaridad es referida en la Sierra Norte de Puebla

por provocar prácticas y relaciones, además de servir para expresar un «antes» y un «ahora». Los grados escolares se cursan en general de la siguiente manera: la educación secundaria, de los 12 a los 15 años de edad; el bachillerato o preparatoria, entre los 15 y los 18 años, y después la educación superior. Sumados a estas determinaciones de edad, hay programas gubernamentales de asistencia social para familias con bajos ingresos económicos y dirigidos a jóvenes estudiantes⁷ desde el nivel de educación secundaria hasta el universitario. Las poblaciones con el suficiente número de estudiantes tienen escuelas primaria y secundaria, pero este número comienza a decrecer conforme se avanza en grado escolar, por lo que los bachilleratos se localizan en las poblaciones con mayor número de habitantes, que suelen ser las cabeceras municipales, lo cual incide en la movilidad de estudiantes y en la creación de lugares para las y los jóvenes⁸. En esta misma dinámica, la oferta de educación superior es reducida y dispersa por la Sierra, concentrada en las ciudades regionales. El modelo de educación formal que se ofrece en la Sierra solo tiene algunas excepciones, en secundaria la escuela Tesijilín⁹, en bachillerato la escuela Kgoyom¹⁰, y en educación superior el Centro de Estudios para el Desarrollo Rural (CESDER)¹¹ y la Universidad Intercultural del Estado de Puebla (UIEP)¹², en donde intentan mantener un vínculo con las poblaciones indígenas. Las demás escuelas ofrecen los mismos programas educativos que en otras áreas del estado de Puebla y del país.

Estos lugares escolares para las y los jóvenes, que superan el ámbito de la escuela, inciden en la socialización y en la adopción de ideas «modernizadoras», no como adopción de un mercado para el sector juvenil, pero sí como el reacomodo de valores *mainstream* a las condiciones locales (Avalos, 2010: 34-35). Por ejemplo, Macario Bautista (2011) señala que en el poblado totonaco de San Andrés Tlayehualancingo, una práctica reciente influida por el espacio escolar es el noviazgo. Precisamente en la segunda situación mencionada previamente, en el proyecto de salud sexual y reproductiva, los y las jóvenes fueron la población objetivo por el alto índice de embarazos entre mujeres menores de 18 años¹³. El noviazgo es una situación que contrasta con lo registrado en una etnografía de la década de los setenta, cuando los matrimonios eran arreglados entre los padres y se realizaba una serie de prácticas que reforzaban el establecimiento de las redes familiares (Arizpe, 1973).

En las notas de campo del proyecto de salud sexual, encontré testimonios de madres que señalaban que a ellas les tocaron condiciones de vida en las que tenían que cumplir las órdenes de sus familiares adultos, cuando se casaron continuaron cumpliendo las órdenes en sus nuevos hogares y resaltaban que ahora con sus hijos e hijas tenían dificultades para que mantuvieran el «respeto hacia las personas mayores», pues ya no obedecían. Además, en general las personas adultas señalaron que se casaron con quienes habían acordado sus padres, pero que ya no podrían ni pretendían hacer lo mismo con sus hijos e hijas, entre otras cosas porque ahora ya tenían más información proveniente de la escuela¹⁴.

Otro aspecto vinculado a la escolaridad es la movilidad y el tejido de relaciones en la región, primero a causa de la localización de las escuelas y del grado escolar a cursar, pues muchas personas adolescentes comienzan a salir de sus poblados desde la educación secundaria, y segundo, como efecto precisamente de la escolaridad al generar proyecciones a

7. Principalmente programas de asistencia social, por ejemplo el programa Prospera, pero también otras becas para estudiantes como Becas Pronabes y Becas CDI (esta última la otorga la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, dirigida a este sector de la población).
8. En el caso del municipio de Ixtepec solo hay un bachillerato, pero en el municipio de Xochitlán hay dos, uno en la cabecera municipal y el otro en Huahuaxtla.
9. Localizada en San Miguel Tzinacapan, del municipio de Cuetzalan. La mayoría de las y los estudiantes hablan nahua. Véase <http://tetsijilín.blogspot.com.es/>
10. El bachillerato se localiza en la cabecera municipal de Huehuetla, la lengua predominante es el totonaco, además del castellano. Véase <http://kgoyomcesik.blogspot.com.es/>
11. El CESDER se localiza en la cabecera municipal de Zautla. Véase <http://www.cesder-prodes.org/areaeducativa.htm>
12. La UIEP está en Lipuntahuaca, municipio de Huehuetla. Las dos lenguas principales de los estudiantes, además del castellano, son el nahua y el totonaco. Véase <http://eib.sep.gob.mx/cgeib/desarrollo-de-modelos/universidad-intercultural/>
13. En México, a partir de los 18 años se adquiere la ciudadanía (art. 34 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos), junto con derechos (art. 35) y obligaciones (art. 36). Por otro lado, el Instituto Mexicano de la Juventud designa población juvenil a quienes tienen entre 12 y 29 años de edad. La Unesco considera joven a la población entre los 15 y los 24 años.
14. Aún así, en 2003, durante un trabajo de campo en el municipio nahua de Cuetzalan, presencié el casamiento de unos jóvenes que tenían él 15 y ella 13 años. Cuando les pregunté si sus familiares les habían casado, me respondieron que fue una decisión propia.

futuro con la idea de «salir de la comunidad» para trabajar o estudiar. En la primera situación, Nere conoció a jóvenes de otras localidades de su municipio que asistían al único bachillerato cercano, el del poblado donde ella vivía, y después conoció a jóvenes de otros municipios de la Sierra cuando cursó la universidad en Huehuetla, donde tuvo que residir de manera temporal. En la segunda situación, los y las jóvenes con quienes mantuvo comunicación salieron de su localidad al concluir el bachillerato hacia ciudades fuera de la Sierra, unos/as para trabajar y otros/as para estudiar alguna carrera técnica o universitaria; e indicaron su escolaridad como una ventaja, pues les permitía el acceso a educación superior o a un empleo bien remunerado (expectativas que no se cumplieron del todo). El espacio escolar, de la manera como ahora se articula en la Sierra, presenta prácticas y relaciones reconocibles para las y los habitantes de la región, y transiciones entre lo que antes era ser joven y lo que ahora se vincula a la juventud.

Sirve aquí retomar las sugerencias de Trouillot (2011 [2003]) para pensar los procesos de transición y reforzar la idea de que hay diferentes juventudes, no solo al mismo tiempo en diferentes lugares, sino también por los conflictos que aparentan dividir generaciones en un mismo lugar y contraponer tradición con modernidad, y que son más bien reconciliaciones de temporalidades y espacialidades, así como de diferencias y desigualdades. A continuación se menciona uno de los elementos que considero ha formado parte de la transición que vincula a las generaciones adultas con las jóvenes bajo la unidad espacio-tiempo «la vida en la comunidad», que actualmente se dirige hacia otras unidades dislocadas, y que se enmarcan en la juventud indígena desde la Sierra Norte de Puebla.

Conectividad fragmentada

En 2003 comencé a registrar algunos puntos de conectividad en la Sierra. Había entonces dos tipos de conexión: la privada, que se dividía en los cibercafés y las pocas familias que podían realizar el pago para la conexión en sus casas (que era inasequible para el hogar promedio, a su vez por la escasa infraestructura de telecomunicaciones), y por el otro lado la conexión pública, que se materializaba en puntos de acceso surgidos de políticas gubernamentales. Los cibercafés eran los puntos que mejor posicionados estaban porque tenían equipos recientes, conexión satelital disponible casi todo el día, y porque cubrían las necesidades que se tenían en ese momento del uso de las tecnologías de información y comunicación; además, eran y siguen siendo lugares abiertos para todas las personas (abiertos aunque no todas las personas entran porque no podrían utilizar los equipos). Por lo regular, estaban llenos en las tardes cuando los y las estudiantes acudían a distintas horas para realizar tareas escolares y para chatear, muchas veces se esperaba turno. En el otro extremo, el acceso público estaba anclado al espacio educativo porque se pretendía complementar las prácticas docentes, los contenidos y las actividades en el aula; así, se construyeron lugares específicos dentro del ámbito escolar: salones de cómputo¹⁵, Centros Comunitarios de Aprendizaje (CCA)¹⁶ y Centros Regionales¹⁷. Los primeros instalados dentro de la escuela, los segundos en los alrededores de las escuelas y los terceros como anexos a los edificios de las coordinaciones regionales de educación (puntos de servicios administrativos y legales para la educación básica y media).

15. Un ejemplo es el programa federal Enciclomedia que se ejecutó entre 2000 y 2006, y que tenía como objetivo equipar las aulas con pizarrones electrónicos, proyectores y una serie de materiales educativos. Fue un programa criticado por basarse en la tecnificación del aula y dejar a un lado los procesos educativos, pero algunas personas lo recibieron muy bien porque consideraban que mejoraba la educación que recibían sus hijas e hijos. Véase http://www.sep.gob.mx/es/sep1/programa_enciclomedia
16. Para conocer más sobre los CCA, véase <http://www.centroscomunitariosdeaprendizaje.org.mx/>
17. Los Centros Regionales eran lugares que reunían salas de cómputo con acceso restringido a Internet, mediateca y biblioteca de contenidos educativos, señal de Edusat (televisión educativa, véase <http://televisioneducativa.gob.mx/index.php/quienes-somos/red-edusat>), entre otros servicios; pero sin un programa de actualización de equipos de cómputo ni un programa integral educativo. Aún así, cada uno de los Centros fue el primer punto de acceso a Internet en las poblaciones donde se instalaron.

Para el período de campo de 2007-2008, y más aún para el de 2012-2013, el paisaje de los poblados había cambiado. Entre las variaciones, observé más cibercafés, a veces aún se tenían que esperar turnos pero también se podía acudir a otro punto de conexión, y además el ancho de banda era más rápido. Las modificaciones en el paisaje vinculadas a las tecnologías han ocurrido también en otras partes del planeta, por ejemplo a través de la instalación de centros de datos en Silicon Valley o de edificios temáticos como el Mobile World Centre en Barcelona, sin mencionar los cambios en las prácticas de conectividad con la ampliación de dispositivos portátiles. Lo que hace la diferencia es la desigualdad con la que el mundo moderno ha estructurado el acceso a Internet, junto con otras diferencias/desigualdades que también inciden en aspectos vinculados a las actividades y prácticas que se realizan una vez que se tiene el acceso a tecnologías digitales.

Junto con la construcción de puntos de acceso público regulados por instancias gubernamentales, acompañada de un discurso de mejora de la calidad de la educación, también en las pláticas con distintas personas se había extendido una narrativa que efectivamente ligaba las posibilidades de aprendizajes con elementos tecnológicos. En general lo que percibí, y que yo mismo había interiorizado y quizá por eso lo percibí, es que se había extendido algo similar a la promesa digital¹⁸ y se filtró, con sus matices, al entendimiento del mundo desde los ámbitos locales en los poblados de la Sierra. Considero que el espacio educativo es un aspecto clave para entender el proceso de transición de lo que he mencionado escuetamente como «la vida en la comunidad», en donde hay una serie de agentes interactuando de maneras directas e indirectas, y en distintos tiempos, que han participado en la configuración de una juventud al conformar lugares de las y los jóvenes. Dichos lugares, que no solo son las escuelas sino también las canchas deportivas, los cibercafés, u otros lugares que se encuentran en los alrededores de los poblados y a los que acuden las y los jóvenes y que son lugares apropiados por ellos y ellas¹⁹, implican prácticas de estas grupalidades e ideas que se fueron asociando a estas personas conforme fueron teniendo presencia en los poblados. Así, la vida en la comunidad ha dejado de ser la unidad espacio-tiempo desde la cual se organizaron algunas formas reconocibles de los pueblos indígenas de la Sierra, formas expresivas que fueron registradas en etnografías (véanse, por señalar algunas representativas, Arizpe, 1973 y Taggart, 1975). Así, la conectividad se está convirtiendo en un elemento organizador de prácticas y relaciones, que son a su vez diferentes a las que se organizaron en torno a la comunidad de antes. Sin que sea esta la nueva unidad o el relevo, sí es un elemento que cada vez toma más importancia.

La conectividad se realiza principalmente en los cibercafés, un lugar vinculado aunque no exclusivo a las y los jóvenes; la conectividad misma es asociada a estudiantes para la realización de tareas escolares, y es un gasto que ya se destina dentro de la economía familiar. Nere me comentó que una de las demandas de los y las estudiantes de la universidad donde estudió era tener conexión *wifi* en el campus para conectarse desde sus teléfonos móviles u ordenadores portátiles (quienes tenían), pero aún no había cuando ella concluyó sus estudios. Las y los jóvenes de Pumakgachokgochuchut acudían a cibercafés cuando tenían tiempo y dinero, primero a los cibercafés cercanos a su poblado y después desde los lugares donde se encontraban para mantenerse en comunicación con sus amistades e informarse de los acontecimientos en el pueblo.

18. Un ejemplo reciente para contrastar lo que se esperaba de las tecnologías hace 25 años se puede observar en el documental «The Digital Promise/La promesa digital». Véase <http://vimeo.com/109061204>

19. El matiz de apropiación reside precisamente en la intencionalidad con la que los y las jóvenes acuden a esos lugares. Así, un mismo lugar puede contener diferentes actividades protagonizadas por diferentes grupos de personas: «ir al monte» para un grupo de jóvenes, por ejemplo, refiere a una situación muy diferente a la de «ir al monte a leñar» (ir con miembros de la familia a recoger leña para los fogones de la cocina).

Como he mencionado antes, puede servir diferenciar entre lo que fue ser joven en momentos anteriores y lo que ahora se reconoce parte de la juventud. Mi sugerencia es señalar que la conectividad es actualmente un elemento inherente a la juventud indígena en la Sierra. Las personas con quienes interactué que pueden considerarse jóvenes, principalmente por rangos de edad pero también por las actividades que realizan y el tipo de relaciones que establecen con otras personas de sus familias y localidades, tienen que reconciliar diferentes elementos de sus vidas en sus poblados. Los poblados de la Sierra están inmersos en flujos globales, interconectados muchas veces fuera del control de las personas en los ámbitos inmediatos; sin embargo, desde esos lugares van elaborando respuestas locales. En el caso de las y los jóvenes, agregan las nuevas lógicas que vienen emparentadas con la conectividad y las tecnologías que la hacen posible. En este contexto, sugiero algunas ideas respecto a la juventud indígena de la Sierra Norte de Puebla:

- La vida en la comunidad, como unidad espacio-tiempo, articuló las relaciones y sentidos de las personas que ahora son adultas y que desde sus experiencias les transmiten a las generaciones jóvenes sus formas de hacer y ser comunidad. Pero, la actual vida en la comunidad que experimentan las y los jóvenes es diferente, está en transición por las discontinuidades internas y por los acomodos dentro de las nuevas lógicas del mundo.
- La juventud en los pueblos originarios difícilmente puede ser una sola y definible. Hay extremos como quienes quieren salir de la comunidad y quienes retoman elementos culturales adquiridos en la misma. Aunque sí se comparte una visión crítica al término indígena, ya sea por rechazar los sentidos negativos del término o por revalorar formas de hacer y ser, junto a su lengua y los términos provenientes de esta para definirse.
- En el espacio educativo (por abordar uno) se pueden observar las transiciones de lo que fue la vida en la comunidad; también sirve para comprender la conformación de la juventud en los pueblos originarios. Aunque no es determinante de las posibilidades al usar Internet, la escolaridad es un filtro inicial en el acceso.
- Un elemento que también participa de las reconfiguraciones de la vida en la comunidad, y con ello de la juventud, es la conectividad. Los cibercafés son espacios de jóvenes, pero también desde las pantallas de los dispositivos móviles y de los ordenadores hay otras prácticas y relaciones que complementan las realizadas de manera presencial. Las y los jóvenes comparten sucesos de la vida diaria, realizan búsquedas de información y contrastan ideas y valores en páginas web y entre sus contactos virtuales. Estas relaciones ya no se realizan únicamente en los lugares de las y los jóvenes, sino también en las redes sociales digitales, que es un espacio social al que la mayoría de las personas adultas no tienen acceso.
- Los elementos identitarios de las y los jóvenes se han venido fijando en procesos de transición (he intentado describir algunas partes de estos procesos) y ahora también se están definiendo bajo identidades digitales. Estas identidades digitales muestran sus facetas más flexibles y cambiantes (por la variedad de servicios de redes sociales, y aún más por la creatividad y fugacidad de los perfiles de los usuarios y las usuarias). Estas no se contraponen, sino que concurren entre lo que es presencial y digital. Forman parte de sus entramados personales, jugando con imágenes y vídeos con los cuales se representan y contraponen a las representaciones que realizan otras personas.

Puede servir diferenciar entre lo que fue ser joven en momentos anteriores y lo que ahora se reconoce parte de la juventud. Mi sugerencia es señalar que la conectividad es actualmente un elemento inherente de la juventud indígena en la Sierra

Estas identidades digitales muestran sus facetas más flexibles y cambiantes. Forman parte de sus entramados personales, jugando con imágenes y vídeos con los cuales se representan y contraponen a las representaciones que realizan otras personas

Junto a estas sugerencias en torno a la juventud indígena (la del presente que nos ha tocado), también hay dos observaciones generales (y quizá negativas) acerca de lo que sucede con las y los jóvenes provenientes de pueblos originarios. La primera es que la vida en la comunidad se reprodujo a partir de formas de transmitir el pasado, que tienen que ver con las formas orales y visuales de contar historias y que ahora están dislocadas. Si bien hasta hace unas décadas, siguiendo a Trouillot, había unidades desde las cuales se organizaban las relaciones, las transformaciones en los tiempos actuales están fragmentando los referentes que utilizamos para situarnos. Así, la comunidad está en procesos de transición porque los medios que se utilizaron para la transmisión de las historias locales ya no tienen las posiciones de relevancia que tuvieron, y por otro lado, los flujos globales nos están interconectando más al mismo tiempo que nos segmentan. La otra observación es que la interculturalidad como intención requiere diálogos, pero las y los jóvenes están buscando interacciones fuera de sus comunidades sin recibir un diálogo, sino imposiciones conformadas históricamente en las que se insertan. Neptalí Ramírez (2010) refiere su experiencia y la de otras y otros jóvenes provenientes de pueblos indígenas al llegar a la ciudad de Puebla, y señala que se dio cuenta de elementos con los que no contaba para posicionarse en los espacios sociales de la ciudad, un aspecto que requiere de habilidades sociales y de capital cultural. Tal vez la socialización que están realizando las y los jóvenes a través de los recursos digitales permita ir conformando espacios de diálogo.

Comentarios finales

Lo que he tratado de describir son procesos de transición que viven las personas desde lo que antes era designado hacia lo joven y lo que ahora se designa hacia la juventud. Lo he hecho a partir de cruzar lo que observé en los trabajos de campo, con lo que me dijeron las personas con quienes interactué y con lo que he leído en estudios previos sobre la región o sobre la juventud indígena en la región. Al mismo tiempo he intentado realizar este análisis bajo la idea de que es posible reflexionar de manera tangencial sobre términos que expresan diferencias de la colonialidad –como el de «indígena»–, aunque sean estos mismos los que enmarcan las prácticas y relaciones que establecen muchas de las personas que conocí y también las mías. En este sentido, he evitado definir «juventud indígena» porque sí puede darnos orientaciones teóricas pero al mismo tiempo oculta diferencias conformadas histórica y situacionalmente.

Considero que poco a poco los y las jóvenes están fijando posturas hacia el término «indígena», cuestionando su raíz proveniente del período colonial y postergada esa diferencia/desigualdad hasta nuestros días. Si bien reivindican diferencias que nos pueden parecer contradictorias, hay posicionamientos que mezclan referentes locales con otros externos, generando diálogos interculturales.

He intentado que las situaciones descritas, y en general el texto, muestren la multiplicidad de las características de las personas. También, al igual que señala Rabinow (1992 [1977]) para su trabajo en Marruecos, las personas con quienes me relacioné influyeron el trabajo de campo

y el tipo de reflexiones a las que me incliné posteriormente, en este sentido quizá el ejemplo más claro sea la interacción con Nere. Es ella quien provocó la discusión de lo que yo estaba observando y quien me hizo regresar a revisar mis anotaciones. Tengo mis dudas de si por propia cuenta hubiera llegado al mismo destino del cuestionamiento, pero sí tengo la seguridad de que los momentos compartidos me sitúan y la sitúan. Con esto quiero decir que, además de mi mirada, también está la mirada de Nere. El mismo ejemplo también puede mostrar la cara inversa, mi incidencia en algunos momentos de la vida de las personas que se cruzaron conmigo. Nere ya contaba con una serie de observaciones de sí misma y de los colectivos a los que considera que pertenece, pero si bien pudo compartirlas con muchos/as de sus vecinos/as o colegas, también era necesario un/a interlocutor/a externo/a, uno de ellos/as fui yo.

Por último, lo que despliego en este artículo comienza con los relatos de unas situaciones que de inicio parecen no tener alguna relación; sin embargo, pienso que en una trayectoria hay distintas conexiones que hacen precisamente un trayecto y que, a fin de cuentas, me han puesto a escribir en torno a tramas locales que se viven en tiempos de Internet. Considero que lo que sucede en los pueblos originarios es que ya no son lo que solían ser, y tenemos que ir comprendiendo esas transiciones mientras ocurren. Lo que muestran las y los jóvenes es que son lo que ellas y ellos van asumiendo con los elementos disponibles, dando vueltas al presente.

Lo que sucede en los pueblos originarios es que ya no son lo que solían ser, y tenemos que ir comprendiendo esas transiciones mientras ocurren. Lo que muestran las y los jóvenes es que son lo que ellas y ellos van asumiendo con los elementos disponibles, dándole vueltas al presente

Referencias bibliográficas

Arizpe, Lourdes. *Parentesco y economía en una sociedad nahua*. México: INI, 1973.

Avalos, Spencer. *La reconstrucción de las identidades juveniles indígenas en la Sierra Norte de Puebla, México*, Puebla: Colegio de Posgraduados. Tesis de maestría en Ciencias, 2010.

Bautista, Macario. *Wa lapaxkit. El noviazgo entre los jóvenes de bachillerato de San Andrés Tlayehualancingo*. Xalapa: CIESAS, 2011. Tesis de maestría en Antropología Social.

Feixa, Carles. *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud*. Barcelona: Ariel, 1998.

Pérez, Maya. «Juventud indígena». Exposición oral, Seminario permanente de Etnografía Mexicana, Ciudad de México, 22 de agosto de 2014.

Quijano, Aníbal. «Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina», en: Lander, Edgardo (ed.). *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 122-151.

Rabinow, Paul. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Ediciones Júcar, 1992 [1977].

Ramírez, Neptalí. «Praxis de las juventudes indígenas». *Aquí estamos*, n.º 13 (2010), p. 25-37.

Ramos, Oscar. «Notas sobre un proyecto de salud sexual y reproductiva para comunidades indígenas», en: Ramírez, Benito y Bernal, Héctor (coords.). *Investigación multidisciplinaria en la Sierra Norte de Puebla*. México: Colpos-UIEP, 2009, p. 29-52.

Reguillo, Rossana. «Culturas juveniles. Producir la identidad: un mapa de interacciones». *Jóvenes. Revista de Estudios sobre Juventud*, vol. 2, n.º 5 (julio-diciembre de 1997), p. 12-31.

Taggart, James. *Estructura de los grupos domésticos de una comunidad nahuat de Puebla*. México: SEPI/ INI, 1975.

Trouillot, Michel-Rolph. *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Cali: Universidad del Cauca / Universidad de los Andes, 2011 [2003].

Urteaga, Maritza. *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*. México: UAM-I/ Juan Pablos Editor, 2011.

Anexo 1. La juventud en las etnografías dentro de la antropología y el indigenismo mexicanos

En la etnografía en México:

Alfred Marston Tozzer (1982): entre 1902 y 1905 estudia lacandones de Chiapas y mayas de Yucatán y habla de los jóvenes.

Robert M. Zingg (1982): en 1934, narra la elección tradicional de la pareja entre los huicholes, y la resistencia de los jóvenes a esta.

Ricardo Pozas (1987): en 1944 estudia a los chamulas de Chiapas y también encuentra a los jóvenes.

Julio de la Fuente (1977): en 1947 analiza los cambios en los jóvenes zapotecos de Yalalag debido a la creciente educación escolarizada, la migración y los medios de comunicación.

Margarita Nolasco (1963): en 1960, reporta la ceremonia de la pubertad entre los seris, fiesta que corrobora Pérez Ruíz en 1984.

Julio de la Fuente (1976): habla ante Unicef de los adolescentes rurales en México.

Jane F. Collier (1980 y 1995): a partir de 1961 analiza el noviazgo entre los zinacantecos, como intercambio económico, y su importancia para el derecho consuetudinario y la estabilidad social.

Italo Signorini y Carla M. Rita (1979): hablan de los jóvenes entre los huaves de San Mateo del Mar. Carla M. Rita analiza la sexualidad.

Douglas Butterworth (1962 y 1975): trabaja la región mixe, analiza la situación de los jóvenes y sigue a los migrantes de Tilaltongo, algunos jóvenes, a la Ciudad de México.

Francisco R. Córdoba (1975): estudia los cambios que viven los jóvenes zoques como producto de la educación, la migración y el cambio religioso.

Felix Báez-Jorge (1975): analiza la situación de las mujeres jóvenes en Ocoatepec y Chapultenango, Chiapas, ante procesos como la educación escolarizada y la migración.

En el indigenismo mexicano:

Aguirre Beltrán (1964 y 1976) y Julio de la Fuente (1976): por lo menos desde 1951, desarrollan ampliamente el papel de los jóvenes indígenas como mediadores de las relaciones entre los indígenas y la sociedad nacional, y el papel tan importante que desempeñan en el cambio y la continuidad cultural de sus pueblos.

En los estudios de los movimientos sociales contemporáneos, Pérez Ruíz (2000 y 2005): analiza el papel de los jóvenes indígenas en los movimientos indígenas de México, los anteriores y posteriores al levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994.

Fuente: Maya Pérez, 2014.

(RE)ACCIONES COLECTIVAS

- MEDIOS INDÍGENAS: INDIGENEIDAD, IDENTIDAD Y MOVIMIENTO INDÍGENA

Rafael Franco Coelho

- ¿QUÉ SE DICE EN TWITTER SOBRE LA AUTOGESTIÓN? UN ANÁLISIS DE LOS MENSAJES EN ESPAÑOL

*Laura Rojas Francisco
Núria Reguero
Abaghan Ghahraman*

- LA MOVILIZACIÓN DE LO ÉTNICO EN LAS PRÁCTICAS TURÍSTICAS DEL DELTA DEL PARNAÍBA (BRASIL)

Claudio Milano

Rafael Franco Coelho

Profesor, Universidad Federal de Goiás (Brasil); miembro del InCom-UAB; estudiante de doctorado en Contenidos de Comunicación en la Era Digital, Universidad Autònoma de Barcelona (UAB); becario de la CAPES (Brasil)

coelho.rafa@gmail.com

Introducción

Cuando se piensa en las sociedades indígenas, el sentido común nos suele referir directamente a algunos estereotipos, como por ejemplo la idea de que los pueblos indígenas están perdidos en el Edén de un pasado lejano, que perdieron su cultura o que están retrasados, entre muchos otros. Estas sociedades están viviendo cada vez más tiempo y creciendo de manera exponencial, a pesar del etnocidio del cual son víctimas; reelaborando y recreando sus respectivas culturas a través de las generaciones; siendo nuestro «contemporáneo» y, según todos los indicios, formando parte del futuro de las naciones donde están insertas, contestando así la tesis de la asimilación. Una de las estrategias de supervivencia y resistencia adoptadas por estas sociedades, y que refuta los mencionados prejuicios, es la multiplicidad de usos innovadores que estos pueblos están haciendo de los medios de comunicación occidentales. En este artículo, presentaremos algunas de estas apropiaciones que los pueblos indígenas de Brasil están haciendo de los medios de comunicación.

Los pueblos indígenas han utilizado y se han apropiado de una variedad de medios, en función de sus objetivos políticos y culturales, «como vehículos de comunicación interna [interétnica] y externa, para la autodeterminación y la resistencia a la dominación cultural exterior» (Ginsburg, 1991: 93)², dando lugar a lo que Prins (2004) y Michaels (1986) llaman la «indigenización de los medios». Ginsburg (1991: 107) define este fenómeno como la producción mediática de los pueblos indígenas dominados por los estados de países como Estados Unidos, Canadá, Australia y, añadiría, Brasil. Wilson y Stewart (2008: 2), por su parte, lo definen como el medio «conceptualizado, producido y/o creado por los pueblos indígenas de todo el mundo». La noción de medio indígena enfatiza y especifica solamente el medio producido por los pueblos indígenas, que será el foco de este texto. Para Ginsburg (1995), utilizar la etiqueta «medio indígena» respeta la comprensión y la forma de identificación de los productores indígenas.

1. Este artículo presenta algunas reflexiones de mi investigación doctoral bajo la dirección de la profesora doctora Amparo Huertas Bailén.
2. Todas las citas directas y pertenecientes a obras cuya referencia original está en una lengua diferente del castellano son una traducción propia.

Indigeneidad

Para desarrollar el concepto de medio indígena, es necesario reflexionar sobre qué significa ser «indio», quién lo define, con qué objetivos y cuáles son las políticas de identificación. Por tanto, la categoría indigeneidad será una herramienta teórica fundamental. Merlan (2009) divide la discusión del concepto de indigeneidad en dos grupos principales, *criteria* y *relacional*, mientras que Cadena y Starn (2009: 196) reconceptualizan la indigeneidad dentro de los campos de la diferencia y la mismidad social. Las definiciones *criteriales* proponen una serie de criterios, propiedades inherentes o condiciones «que permiten la identificación del «indígena» como un «tipo» global» (Merlan, 2009: 304). El conjunto de definiciones *relacionales* enfatizan las relaciones entre los pueblos «indígenas» y sus «otros». El significado de indigeneidad está en «su relación con lo que no es, con lo que le excede o le falta» (Butler, 1993; véase también Hall, 1996), en lugar de en las propiedades esenciales de lo «indígena». Para Cadena y Starn, las «prácticas culturales, las instituciones y la política indígena *se hacen indígenas* en articulación con lo que no se considera indígena en la formación social particular en la que existen» (2009: 196). Otros autores están de acuerdo con la división hecha por Merlan. Dyck (1985: 237) define indigeneidad incluyendo «la historicidad de las interacciones indígenas-colonos, la (no) ideología de la tutela y la asimetría derivada de las cuestiones relacionadas con el desequilibrio de poder y la afirmación de la diferencia indígena». Mahmood Mamdani (2004: 10) afirma que «no puede haber colono sin nativo y viceversa». Y Maybury-Lewis (1997: 54) define los pueblos indígenas «tanto por sus relaciones con el Estado como por sus características intrínsecas».

Hasta ahora, la mayoría de las definiciones presentadas se basan en las diferencias más que en los criterios específicos presentes en las sociedades indígenas. La Organización Internacional del Trabajo (OIT) (2007) define como «indígenas» a las personas «tribales» cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional; descendientes de poblaciones que habitaban el país, o partes del mismo, en el momento de la conquista o la colonización, y que conservan todas o algunas de sus instituciones propias. En esta línea, Martínez Cobo añade:

«Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y están determinados a preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sociales, instituciones y los sistemas jurídicos» (Martínez Cobo, 1986: 5, par. 379).

Etimológicamente, la palabra indígena proviene del latín formado por *inde*, «de allí», y *gena*, «nacido de». Históricamente, los nativos y las personas que vivían en el continente americano antes de la llegada de los colonos europeos fueron llamados «indios» por Cristóbal Colón, pues este creía haber llegado a la India en Asia. En un intento de eliminar esta equivocación, la palabra indígena reemplazó a la de indio. Según Pratt (2007), el término en inglés apareció por primera vez en un informe sobre el descubrimiento de América y expresa una idea de superioridad europea, ya que el término «indígena» era usado como sinónimo de pagano, «almas idólatras que debían ser salvadas por el cristianismo» (Cadena y

Starn, 2009: 197). Posteriormente, los nativos o pueblos tribales fueron clasificados como «primitivos» y «buenos o malos salvajes», en contraposición a los pueblos civilizados. En este sentido, el término responde a las formas de dominación y control social coloniales. Para Viveiros de Castro (2007: 41), «indio» es «cualquier miembro de una comunidad indígena, reconocido como tal por ella» y comunidad indígena es toda la «comunidad fundada en las relaciones de parentesco o vecindad entre sus miembros, que mantienen lazos históricos y culturales con las organizaciones sociales indígenas precolombinas» (ibídem: 41). El autor afirma que solamente las comunidades indígenas pueden responder a la pregunta de «quién es indio», y sigue su análisis de la cuestión argumentando que en Brasil el problema no está en decir quién es indio, sino en demostrar quién no lo es. «En Brasil, todo el mundo es indio, a excepción de los que no lo son» (ibídem: 41).

Estas personas rara vez se autodenominan y se identifican en principio como «indio o indígena». Son, en primer lugar, xavante, bororo, terena, es decir, el nombre creado para su etnia en el idioma del colonizador, ante la imposibilidad de usar el término específico en su propio idioma para autoidentificarse. Es importante destacar que tanto los términos como sus significados difieren. Según Bartolomé (2006), los términos de autodefinition de cada grupo étnico en sus respectivas lenguas indican pertenencia sobre la base de sus mitos de origen y su noción de humanidad, y proponen un modelo de persona basado en su sistema simbólico. «Los *guaraníes* del Paraguay son en realidad los *avá*, “los hombres”; los *matacos* de Argentina, los *wichí*, “la gente”; los *mayas* de México, los *winik*, “las personas”; [...] los *zapotecos* de México son los *bene* o *binni*, “gente”» (ibídem: 40). Y añadiría que los xavante de Brasil son *A'uwê Uptabi*, «pueblo auténtico o verdadero». En este sentido, los pueblos indígenas de todo el mundo han creado términos en el idioma de los colonizadores para autodenominarse de forma más adecuada a sus propias concepciones como *First Nation*, nativos, pueblos originarios, etc. Solo después de esta diferenciación se identifican por el término genérico «indígena», que ahora se considera una categoría que es a la vez local, global e internacional. Como se muestra, el término «indígena» es una construcción social colonial y genérica, discurso del que las comunidades indígenas se apropian con fines y objetivos políticos. Según Bartolomé (ibídem), la construcción ideológica de la autodefinition incluye no solo las características y propiedades culturales de la comunidad indígena, sino también la imagen y los argumentos planteados por la sociedad que la rodea, por lo que permite una representación que utiliza categorías y valores externos y, por lo tanto, facilita la comprensión de la identidad étnica. «Se pasa de un discurso cosmológico sobre la identidad a un discurso político sobre la etnicidad» (ibídem: 42).

Esta breve revisión de la literatura y del concepto de indigeneidad presenta la diversidad de puntos de vista que hay sobre el tema y la dificultad de llegar a un consenso. Browne (1996) señala que algunos grupos minoritarios de China y Europa, como el país de Gales y el País Vasco, podrían ser considerados «indígenas». Se trata de una «importante categoría geocultural en el mundo contemporáneo» (Merlan, 2009: 306) que, por la amplitud de su significado, por la diversidad de las comunidades involucradas y por su uso como criterio de políticas culturales globales, no puede basarse en un conjunto fijo y natural de referencias.

El término «indígena» es una construcción social colonial y genérica, discurso del que las comunidades indígenas se apropian con fines y objetivos políticos

Los medios indígenas juegan un papel clave en el conjunto de criterios, propiedades inherentes o condiciones presentes en las comunidades indígenas de acuerdo con los conceptos criterios de indigeneidad

¿De que forma el concepto de indigeneidad puede ser utilizado como una herramienta teórica para reflexionar sobre los medios indígenas? Según Wilson y Stewart (2008: 23), el medio indígena «articula y negocia el significado de indigeneidad en el siglo XXI», y para Ginsburg (1993: 369) sus «múltiples formas [...] surgen [de] diferentes bases sociales para la comprensión de aboriginalidad [e indigeneidad] y su representación [...] a través de fronteras nacionales y culturales». Es decir, el conjunto de conceptos relacionales de indigeneidad puede ser un punto de partida para responder a esta pregunta. Como se ha presentado, esta perspectiva teórica define indigeneidad desde la interacción y comunicación entre las comunidades «indígenas» y sus «otros». Para Ginsburg (1995), los medios indígenas son un medio, un instrumento que actúa entre las diferentes partes para llegar a un acuerdo, a una mediación, y tienen el papel de mediar entre las fronteras y las relaciones entre grupos sociales y étnicos, entre diferentes culturas y generaciones dentro de una comunidad indígena, entre identidades y estados-nación. Turner (1992: 16) destaca el papel de los medios indígenas «como mediador[es] de la actividad social y política». Barth (2000: 27), por otro lado, afirma que la literatura antropológica generalmente define el grupo étnico, entre otras cosas, como una población que «integra un campo de comunicación e interacción» entre las fronteras étnicas. Wilson y Stewart (2008) destacan que los medios indígenas son una herramienta central para el movimiento de los pueblos indígenas en su relación con el Estado y la sociedad nacional.

Del mismo modo, los principales investigadores sobre los medios indígenas (Ginsburg, Turner, Alia, Wilson y Stewart, Michaels, Carelli y Leuthold, entre otros) son unánimes en considerar que estos medios juegan un papel clave en el conjunto de criterios, propiedades inherentes o condiciones presentes en las comunidades indígenas de acuerdo con los conceptos criterios de indigeneidad presentados. Para Turner (1992: 5) la expansión global de las tecnologías de la información y la comunicación digital de bajo coste ha permitido «la apropiación y el uso de las nuevas tecnologías por parte de los pueblos indígenas para sus propios fines», en especial para los pueblos lejanos de Occidente como los aborígenes australianos, los inuit canadienses y los indios de la Amazonia. Para Ginsburg (1991), la apropiación de los medios por las comunidades indígenas plantea interrogantes sobre las posibilidades positivas y negativas de la utilización de la tecnología. «¿Es realmente posible desarrollar una práctica y una estética alternativas en el uso de formas tan identificadas con los imperativos políticos y económicos de la cultura de consumo occidental?» (ibídem, 1995: 210). Por un lado, estos nuevos «modos de expresión de la identidad indígena a través de los medios [...] sirven a sus propias necesidades y objetivos» (ibídem, 1991: 96). Por otro lado, «la propagación de la tecnología de la comunicación [...] amenaza con ser un asalto final sobre la cultura, la lengua [...] la relación entre las generaciones y el respeto a los conocimientos tradicionales» (ibídem).

De acuerdo con su uso, se pueden organizar y clasificar brevemente los medios indígenas en tres categorías: cultural, política y social. Sin embargo, estas se interrelacionan haciendo difícil una separación clara de cada categoría. Como producto cultural, los medios indígenas se basan en los patrones estéticos y estilísticos presentes en las culturas de cada etnia indígena; cuestionan políticas públicas y crean «políticas culturales de la

producción de los medios en redes regionales, nacionales y globales de financiación y distribución» (Wilson y Stewart, 2008: 24); documentan y transmiten los conocimientos tradicionales indígenas en su propia lengua y, finalmente, actúan en la «preservación y el mantenimiento de la identidad cultural [étnica] y en la construcción de la comunidad» (ibídem: 27). Políticamente, en el contexto del movimiento de reafirmación étnica, los medios empoderan a los activistas indígenas en la autorrepresentación y en las «luchas por reconocimiento locales», como la «lucha contra la discriminación, la preservación cultural y la defensa de los derechos humanos» (ibídem: 25), así como también en las luchas territoriales contra el Estado-nación colonial. Por último, como proceso social, la organización social de la producción de los medios indígenas refleja la estructura social y el sistema de parentesco de las sociedades indígenas. Antes de explorar estas tres categorías, en el siguiente apartado haremos la contextualización histórica del desarrollo de los medios indígenas, su relación con el cine etnográfico y finalmente presentaremos algunas producciones de los medios indígenas en Brasil.

Del cine etnográfico a los medios indígenas

Ginsburg (1991: 103-104; 1995: 215), al comparar los medios indígenas y el cine etnográfico, rechaza la separación entre ellos y propone incorporar estos dos tipos de producción y ampliar el campo del cine etnográfico y de la antropología visual para incluir los medios indígenas y el campo de la antropología de los medios. Ya Turner afirmaba que el uso de los medios por los pueblos indígenas «difiere en un número de formas de la realización de películas etnográficas» (1992: 5). Si bien es contraria a la separación del cine etnográfico y los medios indígenas, Ginsburg reconoce que se trata de proyectos distintos y plantea que la producción indígena se puede considerar «una categoría separada del cine etnográfico, con diferentes intenciones y audiencias» (Ginsburg, 1991: 103), que demuestra claramente la capacidad de autorrepresentación de las comunidades indígenas y denuncia el poder colonial, cuando se representa el «otro».

Los antropólogos, investigadores y realizadores que trabajan en el campo de la antropología visual, usándola como una metodología de investigación, participaron en las primeras experiencias de apropiación del cine y del audiovisual por las comunidades indígenas que anunciaron e incentivaron la aparición de los medios específicamente indígenas. En este sentido, el desarrollo del cine, de la televisión y de la película indígena es parte de la historia de la antropología visual. A su vez, la antropología visual tiene una historia muy larga que incluye el cine etnográfico y la antropología como disciplina. Debido a estas relaciones, gran parte de la discusión teórica en el campo de los medios indígenas ha sido desarrollada por antropólogos visuales que se limitan a analizar la producción de películas y del cine indígena dentro de sus propias categorías de análisis de la antropología. Esta tradición teórica ha ignorado no solo importantes producciones indígenas en medios tradicionales como la prensa, en nuevos medios como Internet y en el medio indígena más desarrollado, la radio, sino que también ha obviado categorías de análisis propias de la tradición de los estudios de los medios de comunicación como la audiencia y la recepción. Por tanto, esta brecha teórica abre una línea de investigación poco explorada para los teóricos de la comunicación.

A lo largo de la historia, varios investigadores, productores audiovisuales y fotógrafos, en Brasil, contribuyeron significativamente a la aparición y la integración en la investigación etnográfica del uso de medios como la fotografía y el audiovisual. Algunos de ellos son: Luiz Thomaz Reis, miembro de la Comisión Rondon, pionero en Brasil por hacer la película *Rituaes e festas Bororo*; Claude Lévi-Strauss, por la introducción de la fotografía y del audiovisual como herramienta de investigación en las universidades brasileñas, y por último Heinz Forthmann, fotógrafo y director de cine alemán que vivió en Brasil, por la consolidación de alianzas con universidades y antropólogos brasileños como Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira y Roque Laraia. Los ejemplos citados hasta ahora utilizaron algunos medios de comunicación, especialmente la fotografía y el audiovisual, como herramienta de investigación etnográfica. En cambio, no tenemos ningún ejemplo o proyecto sobre la apropiación de los medios y de la autoría por parte de las personas estudiadas, ni de su uso de los medios de comunicación.

Medios indígenas en Brasil

En la década de 1980 Terence Turner introdujo un equipo de vídeo en una comunidad indígena del Brasil, los kayapó. Esta experiencia influyó profundamente en los miembros del Centro de Trabajo Indigenista (CTI), una organización no gubernamental brasileña fundada en 1979 por un grupo de antropólogos y educadores que deseaban ampliar su experiencia de investigación etnológica en forma de programas de intervención autosostenibles y adecuados a las comunidades indígenas con las que se relacionaban (Gallois y Carelli, 1995). Poco más tarde, en el año 1985 comienza a producirse el primer programa de radio de las comunidades indígenas de Brasil. El «Programa de Índio» se llevó a cabo por el Núcleo de Cultura Indígena, otra organización no gubernamental afiliada a la União das Nações Indígenas. Durante cinco años, se produjeron 200 programas de 30 minutos de emisión semanal en la radio de la Universidad de São Paulo y demás estaciones educativas brasileñas. Presentado por varios líderes indígenas, el programa se corresponde con la aparición del primer movimiento indígena nacional brasileño³.

En este contexto, surge en 1987 el proyecto «Vídeo nas Aldeias», coordinado por el cineasta Vincent Carelli y las antropólogas Dominique Gallois y Virginia Valadão. Inicialmente, el objetivo del proyecto era llevar a cabo talleres, cursos de formación y capacitación de las poblaciones indígenas para realizar productos audiovisuales sobre su cultura, tornando accesible el uso del vídeo a un número cada vez mayor de comunidades indígenas y promoviendo la apropiación y el manejo de su imagen de acuerdo con sus proyectos políticos y culturales. Pero, a medida que el proyecto avanzó, estos objetivos se extrapolaron, no solo por la calidad de los resultados, sino también por la cantidad y variedad de usos que dieron al video las sociedades indígenas brasileñas que participaron en el proyecto. Con el proyecto «Vídeo nas aldeias» se produjeron etnoficciones y documentales de varios tipos: registros de rituales, que nacen de la colaboración entre los indios y el proyecto; registros de conflictos contra invasiones y por la demarcación de las tierras; series para la televisión educativa y la escuela primaria; además de las películas producidas durante los talleres de capacitación y de las

3. Véase la página web creada por el Centro de Cultura Indígena para poner a disposición del público toda la colección de programas de radio: http://www.programadeindio.org/index.php?s=pi&n=pi_historia [Fecha de consulta 01.10.2014].

llamadas videocartas. Estas últimas merecen una atención especial por su originalidad. Son producciones realizadas por los indios y enviadas a otros pueblos como si se tratase de una carta. Allá, la película era exhibida y comenzaba una producción para ser enviada en respuesta. Un diálogo interétnico rico y diverso.

El mérito del proyecto «Vídeo nas Aldeias», además de su espíritu pionero, reside en proporcionar una herramienta política y subsidios para la autonomía de los pueblos indígenas brasileños en relación a las agencias gubernamentales. Además, el vídeo ofrece las condiciones necesarias para la expresión de sus propias voces, facilita y mejora la comunicación entre grupos étnicos diferentes y también ayuda en la grabación de momentos históricos específicos, lo cual actúa en la preservación de tradiciones culturales en constante transformación. Según Gallois y Carelli, «el vídeo es de hecho un instrumento de comunicación y un vehículo de información adecuado para el intercambio entre grupos que no solo sostienen tradiciones culturales diversas, sino que también han desarrollado diferentes formas de adaptación al contacto con los blancos» (1995: 62). Aparte de la producción de películas, el proyecto también creó una red de videotecas y centros de producción de vídeo en 12 aldeas de las etnias waiãpi, enawenê nawê, xavante, nambikwara, gavião-parkatêjê, kayapó-xikrim, krinkati, terena y guarani.

Por último, se presenta un proyecto de apropiación de las nuevas tecnologías de comunicación llamado «Índios Online»⁴. El sitio web es una iniciativa de la ONG Thydêwá, con el apoyo del Ministerio de Cultura de Brasil y la Asociación Nacional para el Apoyo al Indígena (ANAI). La ONG desarrolla otros proyectos sobre nuevos medios como «Oca Digital»⁵ y «Celulares indígenas»⁶. «Índios Online» es una red social compuesta por indios de siete etnias del nordeste de Brasil: kiriri, tupi-nambá, pataxó-hãhãhãe, tumbalalá, xucuru-kariri, kariri-xocó y pankararu. Los propios indígenas publican contenido en el sitio desde sus aldeas, proporcionando un espacio para el diálogo intercultural, que valora la diversidad y facilita la comunicación entre etnias en el contexto del movimiento de resurgimiento y reemergencia étnica.

A continuación, y volviendo a la clasificación propuesta al comienzo de este repaso histórico, se llevará a cabo la exploración de las categorías culturales, sociales y políticas de los medios indígenas.

Los medios indígenas como producto cultural

Dentro de la categoría cultural, los medios indígenas están relacionados con una serie de elementos que deben ser explorados de forma individual como la estética, la lengua, los conocimientos tradicionales, la memoria, la política cultural, la autorrepresentación y, por último, la identidad étnica, cuya relación con los medios indígenas se discutirá en detalle.

Según Ginsburg (1991: 106; 1995: 230) y Turner (1992: 12), los medios indígenas son un proceso y producto cultural híbrido, «medios alternativos multiculturales» que incorporan, refractan y recombinan «elementos, técnicas, perspectivas de la cultura dominante» para reinventar e hibridizar la cultura indígena. Para Ginsburg, los jóvenes indígenas están

4. Véase <https://www.indiosonline.net> [Fecha de consulta 01.10.2014].

5. Véase <https://www.ocadigital.art.br> [Fecha de consulta 01.10.2014].

6. Véase <https://www.youtube.com/user/indiosonline> [Fecha de consulta 01.10.2014].

Como producto cultural, los medios indígenas juegan un papel clave en el movimiento para la supervivencia social y cultural, así como en la objetivación de sus propias culturas

viviendo en un mundo alterado y rodeado por la cultura dominante, lo que los obliga a manipular las diversas experiencias que proporcionan «una cara y una narrativa que los refleja en el presente, los conecta con su historia, y los dirige al futuro» (1991: 106). En este sentido, los medios indígenas juegan un papel clave en el movimiento para la supervivencia social y cultural y en la objetivación de sus propias culturas. Para Turner (1992), las comunidades indígenas se están dando cuenta, desde su propia conciencia y motivación, del poder y la influencia de los medios en la presentación de sus culturas a la sociedad dominante.

Fry y Willis, utilizando el concepto de *bricolage* de Lévi-Strauss (1970), proponen que los medios indígenas son parte de una estrategia cultural de «confección de una cultura a través de un proceso de selección y montaje de las formas culturales combinadas y recombinadas [...] y de la formación de una nueva que rechaza los modelos que pretendían imponerse» (1989: 160). Dentro de esta estrategia cultural, se inserta lo que Ginsburg (2002) llama «memorias en la pantalla», el proceso por el cual los pueblos indígenas están recuperando sus historias colectivas a través de los medios y la inserción de estas historias en las narrativas e imaginarios nacionales. Estas historias habían sido «borradas de la cultura dominante» (ibídem: 40-41) y corrían el riesgo de ser olvidadas en sus propias comunidades. Recontar historias de la tradición oral a través de los medios les exige una adaptación y les permite dar nueva forma a las mismas no solo «en nuevas estructuras estéticas, sino también negociar con la economía política controlada por el Estado» (ibídem). La producción de los medios indígenas está haciendo visible a las sociedades dominantes realidades históricas y culturales que habían sido estereotipadas o denegadas (ibídem, 1993).

Como un producto cultural, los medios indígenas se basan en ciertas estructuras y normas estéticas. Ginsburg (ibídem) se pregunta cuáles son las normas estéticas del discurso de los medios indígenas, si el modelo de belleza indígena es capaz de cruzar fronteras culturales y «cómo se negocian las nociones de valor de los medios indígenas en los diferentes niveles de producción» (ibídem: 367). Turner (1992) presenta de la siguiente manera el ideal de belleza kayapó:

«La perfección de tales formas socializadas a través de la *performance* repetida encarna el valor supremo kayapó, a la vez social, moral y estético, de “belleza”. Tenga en cuenta que la “belleza”, en este sentido, cuenta con un principio de organización secuencial: repeticiones sucesivas del mismo patrón, teniendo cada vez mayor valor social con cada *performance*, ya que integra elementos adicionales y logra más finura estilística, acercándose así al ideal de plenitud y perfección, que define “belleza”» (Turner, 1992: 9).

Según Müller (1976 y 1992), la pintura corporal de los xavante obedece a reglas precisas de un sistema de significación y comunicación visual que expresan diversas informaciones acerca de su sociedad, como su división en clanes, en clases de edad y grupos ceremoniales, más detalles sobre prestigios, transgresiones, puniciones, derechos y deberes, dando así categorizaciones y estatus sociales a los miembros de esa sociedad. Los medios xavante se basan en el modelo estético de este sistema de comunicación visual y social, siendo organizados, producidos y transmitiendo informaciones de acuerdo con su estructura social.

Con el fin de responder a las preguntas enunciadas anteriormente acerca de las normas estéticas del discurso de los medios indígenas, Ginsburg argumenta que para los productores indígenas «la calidad del trabajo se juzga por su capacidad de encarnar, mantener e incluso reactivar o crear ciertas relaciones sociales» (1993: 367). En esta «estética incorporada» (ibídem), a diferencia de las nociones occidentales que hacen hincapié en la creatividad y la expresión individual, la producción estética indígena es colectiva y «asociada al sistema de conocimiento ritual basado en el territorio, el parentesco» (ibídem: 372) y las relaciones sociales. Para Wilson y Dissanayake es «una estética de resistencia y retaguardia, que rearticuló fronteras como fuentes, géneros y enclaves en la preservación cultural y la identidad de la comunidad que se define en relación a las tecnologías globales modernas» (1996: 14).

Los medios indígenas también actúan en la documentación y transmisión del conocimiento tradicional indígena en su propia lengua. Ginsburg (1995) describe cómo en las comunidades indígenas la transmisión del conocimiento se produce en momentos específicos de la vida de los individuos como los rituales: «Esta transmisión de conocimientos está organizada, no solo por generación, sino por las clasificaciones de género y de parentesco. Por lo tanto, en las comunidades tradicionales, conocer, ver, oír, hablar [...] está muy regulado» (ibídem: 227). Los medios indígenas, que se producen a nivel local, no solo respetan estas normas y estándares para registrar la vida y el conocimiento de los mayores, que fueron testigos de la destrucción de su modo de vida tradicional, sino que también dramatizan historias míticas, recrean los acontecimientos históricos y graban técnicas de caza y de recolección de alimentos (Ginsburg, 1991). Los productores indígenas saben qué partes de un ritual pueden ser documentadas, cuáles son las más importantes y quién puede tener acceso a esta información sin violar ciertas normas culturales.

Actualmente, la tecnología digital e Internet han facilitado el acceso a la información y esto genera algunas preguntas sobre «las consecuencias de estos nuevos sistemas circulatorios» (Ginsburg, 2008: 128) para la transmisión de los conocimientos indígenas a través de los medios. La primera pregunta se refiere a «quién tiene el derecho de controlar el conocimiento y las relaciones de poder que deciden qué tipo de conocimiento debe valorarse» (ibídem). En este sentido, muchas comunidades indígenas se han posicionado «en contra de la mercantilización de sus conocimientos en los sistemas de propiedad intelectual de Occidente» (ibídem) y reclamado su propiedad cultural basada en sus propios sistemas.

«Los medios digitales indígenas plantean cuestiones importantes sobre la política y la circulación del conocimiento en distintos niveles; dentro de las comunidades sobre quién tiene acceso y la comprensión de las tecnologías de los medios, y quién tiene el derecho a saber, decir y hacer circular ciertas historias e imágenes. Dentro de los Estados-nación, los medios están vinculados a las principales batallas por la ciudadanía cultural, el racismo, la soberanía y los derechos de la tierra, así como las luchas sobre la financiación, el espacio aéreo y los satélites, las redes de transmisión y distribución de la tecnología digital de banda ancha que pueden o no estar disponibles para el trabajo indígena» (Ginsburg, 2008: 140).

Una de las funciones más importantes de los medios indígenas es su papel en los procesos de formación, construcción, desarrollo y negociación de la identidad étnica e indígena

Medios e identidad indígena

Como se ha mostrado, los medios indígenas sirven para un número de funciones interrelacionadas. Una de las más importantes es su papel en los procesos de formación, construcción, desarrollo y negociación de la identidad étnica e indígena. Según Matsaganis *et al.* (2011) los medios [indígenas] expresan diferentes tipos de identidad étnica y el desarrollo de ambos se refuerza mutuamente. Las «identidades étnicas son negociadas de forma permanente, y los medios [...] pueden ser un espacio donde las personas negocian cómo se identifican a sí mismos y a sus comunidades» (ibídem: 75).

Según Ginsburg (1991 y 1995), los medios indígenas cuestionan categorías culturales como «tradición» y «autenticidad» en la construcción y transformación de la identidad cultural y política indígena contemporáneas, expresiva de rupturas históricas y culturales en «términos moldeados por las condiciones locales y globales a finales del siglo XX» (ibídem, 1991: 92). Para Ginsburg, la apropiación de los medios por los pueblos indígenas no es la recuperación y reconstrucción de un pasado cultural «auténtico» preexistente e idealizado, sino la «creación y afirmación de procesos de construcción de la identidad», en línea con los conceptos de identidad «que tratan de adaptarse a las inconsistencias y contradicciones de la vida contemporánea» (ibídem: 105) a través de la revitalización de las prácticas culturales locales. Estos procesos abarcan las relaciones con el «territorio, el mito y el ritual, la historia [...] de contacto con los europeos y amenazas continuas a la lengua, a la salud, a la cultura y a la vida social, y los esfuerzos [...] para hacer frente a los problemas como resultado de estas agresiones» (ibídem). Para los productores indígenas, este «proceso de construcción de identidades» a través de los medios indígenas es apropiado para sus propias estrategias por articular su historia y cultura con la sociedad nacional (ibídem, 1995: 213).

«Los medios indígenas ofrecen una posible forma –social, cultural y política– para reproducir y transformar la identidad cultural entre las personas que han sufrido enormes trastornos políticos, geográficos y económicos. Los recursos de los medios para trascender los límites del tiempo, del espacio, e incluso del lenguaje, se están utilizando de manera efectiva para mediar, literalmente, rupturas sociales producidas históricamente y ayudar a construir identidades que enlazan el pasado y el presente adecuadamente con las condiciones contemporáneas» (ibídem, 1991: 94).

Independientemente de la etnia, para Ginsburg, es posible generalizar que los medios indígenas son casi siempre «asertivos y conservadores de la identidad» (ibídem: 104). A pesar de estar de acuerdo con la autora, también es importante analizar y comparar las diferencias étnicas y de identidad en el uso de los medios. ¿La apropiación y el uso de los medios por diferentes etnias indígenas reflejan sus características y especificidades sociales, culturales, económicas y políticas? ¿Las diferentes etnias indígenas de Brasil y otras alrededor del mundo utilizan los medios de la misma manera? ¿Cuáles son las diferencias entre los principales grupos de productores de medios indígenas en Brasil? Otra cuestión importante es la relación entre los medios indígenas, la identidad étnica y la acción colectiva indígena. A continuación se analizarán más en detalle las relaciones específicas entre los medios indígenas y la acción colectiva

indígena. Para Turner (1992) una condición para la supervivencia cultural y política de los indígenas es su capacidad de «objetivar su propia cultura como una “identidad étnica”» (1992: 12), una herramienta para «movilizar la acción colectiva opuesta a la sociedad dominante nacional y el sistema mundo occidental» (ibídem). Los medios indígenas son parte de este «proyecto social de comunicación del conocimiento cultural con fines políticos y sociales» (ibídem: 6), como los «medios culturales», interculturales o interétnicos, que responden al concepto de fricción interétnica de Cardoso de Oliveira (1962), que supera los prejuicios y reproduce la identidad étnica y la cohesión política. Matsaganis *et al.* (2011: 71-75) afirman que hay diferentes tipos de formación o procesos de construcción de la identidad étnica, que pueden resultar, entre muchas posibilidades, en una identidad con guión, conglomerada e híbrida. Los medios indígenas refuerzan esta formación, construcción y desarrollo de la identidad étnica de muchas maneras, ya sea transmitiendo el conocimiento cultural de una identidad étnica particular, expresando la identidad étnica de los individuos o promoviendo el sentido de pertenencia al grupo étnico y su identidad (ibídem: 75). Sin embargo, la identificación con un tipo de identidad no excluye la posibilidad de identificación con otra en diferentes contextos.

Los medios indígenas como proceso social

Dentro de la categoría social se explorará brevemente la organización social de la producción de los medios indígenas. Según Michaels (1984), la forma en que los medios indígenas son producidos, exhibidos y utilizados refleja la estructura social, el sistema político en clanes, linajes, facciones y jefes, las reglas del sistema de parentesco, el sistema de clases de edad y otros temas relacionados con las sociedades indígenas.

En comparación con los medios tradicionales y su representación estereotipada de las comunidades indígenas, los medios indígenas no solo permiten otras formas de representación, sino también otros procesos y organizaciones sociales de la producción de los medios más horizontales y menos jerárquicas, más inclusivas, participativas, colaborativas y colectivas. Según Ginsburg (1993 y 1995), los diferentes tipos de medios indígenas producidos por y con las comunidades indígenas cruzan y operan en diferentes niveles de organización y transformación social, política y económica. Estos representan las distintas posiciones y roles sociales ocupados por las comunidades indígenas y sus formas de ganarse la «visibilidad y control cultural sobre sus propias imágenes» (1995: 228). Ginsburg hace hincapié en que «las relaciones sociales construidas a partir de las prácticas de los medios indígenas están ayudando a desarrollar el apoyo y la sensibilidad hacia las acciones indígenas de autodeterminación» (1993: 378), haciendo visibles sus preocupaciones ante el mundo y creando áreas de cooperación que conectan a los productores indígenas «a nivel local, nacional, transnacional e internacional» (ibídem). Desde este marco, sugiere que el trabajo y la organización social de la producción de los medios indígenas son un nuevo modelo de producción cultural, y propone analizar los medios indígenas como un objeto cultural complejo y como parte del *mediascape* (Appadurai, 1990) amplio de las relaciones sociales. Appadurai define *mediascape* como los diferentes flujos culturales globales creados por las nuevas tecnologías de los medios en el siglo xx (1990).

Como proceso social, y en comparación con los medios tradicionales, los medios indígenas no solo permiten otras formas de representación, sino también otros procesos y organizaciones sociales de la producción de los medios más horizontales y menos jerárquicos

Los medios indígenas y el movimiento indígena global

Dentro de la categoría política, la apropiación indígena de los medios y de la tecnología también se utiliza como una forma de autorrepresentación, autodeterminación, autogestión, expresión e inserción de sus propias voces en los medios

Por último, se presentará la última categoría de los medios indígenas, la política. En los últimos años, la globalización ha fomentado la aparición y el surgimiento de un movimiento indígena internacional, en el que el «uso y la movilización de los medios son cada vez más centrales en todos los niveles de la organización política, local, nacional, internacional y transnacional» (Wilson y Stewart, 2008: 18-19) y expresan transformaciones en la conciencia indígena. Este movimiento indígena ha utilizado los medios que se producen en sus comunidades como una forma de empoderamiento, de acción social y colectiva en la documentación de la injusticia y reclamación de indemnizaciones, como instrumento de su eterna lucha por reconocimiento, por la autonomía cultural y por la demarcación de sus territorios (Ginsburg, 1991, 1993 y 1995). Es prácticamente imposible hablar de los medios indígenas sin hablar de movimiento indígena, ya que estos medios surgen dentro de «movimientos más amplios de autonomía cultural y autodeterminación política» (ibídem, 1995: 211). Estas categorías añaden el sentido de la lucha política compartida por parte de los pueblos indígenas de todo el mundo.

Turner (1992) señala que la participación en proyectos mediáticos y la asunción de ciertos roles en estos proyectos es un signo de prestigio y estatus dentro de la comunidad indígena y «una forma de mediación cultural y política de las relaciones con la sociedad occidental» (ibídem: 7). La combinación de estos dos factores se ha convertido en un requisito previo para asumir posiciones de liderazgo político en muchas comunidades indígenas, como los kayapó, donde muchos jóvenes participaron en proyectos de medios hasta convertirse en líderes, siendo su participación una forma de promover sus carreras políticas. Otro tema importante para Turner es que «el contenido y la ordenación secuencial [de los medios] sigue la retórica y formas estructurales de la oratoria y del proceso político kayapó» (ibídem: 12). Por lo tanto, la construcción de la representación mediática de un acontecimiento político puede utilizar como modelo la «retórica de la oratoria política, las formas de resolución de los conflictos políticos» (ibídem: 11), así como categorías culturales indígenas.

La apropiación indígena de los medios y de la tecnología también se utiliza como una forma de autorrepresentación, autodeterminación, autogestión, expresión e inserción de sus propias voces en los medios. Para Turner, los medios indígenas se refieren a la autorrepresentación y la autoconciencia étnica y operan «con el mismo conjunto de categorías culturales, nociones de representación, principios de *la mimesis*, valores estéticos y nociones de lo que es social y políticamente importante» (ibídem: 8). Estas comunidades están interesadas en y utilizan estos nuevos medios de comunicación y representación como herramientas para redefinir y transformar su cultura, su concepción y noción de persona, de sí mismos, y como parte de un proceso de desarrollo de nuevas autodefiniciones. La autorrepresentación en los medios es vista por Ginsburg (1993) como una parte crucial de este proceso.

Según Turner la noción de representación kayapó se basa en la idea de la *mimesis*, la representación como la imitación, y la repetición como la «forma esencial de la producción social y cultural» (1992: 10). Su noción de la realidad se construye y elabora culturalmente a través de formas rituales de acción imitativa o replicada. Estas categorías y nociones de la

cultura kayapó son la base de su representación a través de los medios. La autorrepresentación kayapó en los medios y «en el contexto contemporáneo de la confrontación interétnica» no se ve influenciada por los medios occidentales, sino que es la continuación de «formas culturales tradicionales de representación mimética», que para Turner «es como la tarta de carne y yuca kayapó» (1992: 10).

«Es importante reconocer esta continuidad, a fin de comprender cómo el aumento de la objetivación de la conciencia kayapó de su propia cultura y de la identidad étnica en el contexto inter-étnico contemporáneo no era más que el efecto de los medios occidentales o influencias culturales, pero se basó en poderosas tradiciones culturales nativas de representación y objetivación mimética. Estos modos de mimética tradicionales siguen influyendo a los productores de vídeo kayapó en su uso del medio del vídeo, ya que han influido en las formas específicamente kayapó que la objetivación de la autorrepresentación cultural ha adoptado en la acción social y política kayapó» (ibídem: 10).

Se puede afirmar que los pueblos indígenas se encuentran en la vanguardia de la utilización social, política y cultural de los medios

Conclusión

Según Browne (1996) la historia del desarrollo de los medios indígenas hasta la última década muestra que, en gran medida, este fue resultado del interés, el esfuerzo y la iniciativa de los propios pueblos indígenas. Solo en Canadá este desarrollo procede del compromiso, la ayuda y la financiación del Gobierno a la adopción de políticas públicas de largo plazo que reconozcan los derechos de producción y de acceso a los medios de comunicación por los pueblos indígenas. En otros países, las políticas públicas de los gobiernos no reconocen estos derechos, lo que dificulta los intentos independientes, aislados y autónomos de producción de los medios indígenas. El control, la financiación y la toma de decisiones editoriales son cuestiones políticas centrales. La ausencia de políticas públicas de acceso a los medios de comunicación hace que los productores indígenas sean rehenes de las ONG y otras instituciones de financiación. El artículo 16 de la Declaración de la Organización de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas establece que:

«Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer sus propios medios de información en sus propios idiomas y a acceder a todos los demás medios de información no indígenas sin discriminación. Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar que los medios de información públicos reflejen debidamente la diversidad cultural indígena» (ONU, 2007: 6).

Para concluir el texto, después de la presentación de los diversos aspectos de los medios indígenas, es posible reflexionar sobre cómo los medios indígenas cuestionan el modelo de comunicación de los medios tradicionales. Para Turner (1992) los pueblos indígenas utilizan los medios de manera muy diferente a los no-indios, algunas de ellas demostradas previamente. Molnar afirma que los pueblos indígenas ven sus tierras como «el centro desde el cual emana la información. Su modelo de información/comunicación es todo lo contrario al modelo europeo, que ve el centro como las ciudades urbanas y las comunidades remotas como la periferia» (1990: 152). Este modelo de comunicación indígena se desarrolla a partir de lo que podría llamarse «perspectiva indígena»,

no solo un cambio de punto de vista y de referente, sino también el cuestionamiento de las políticas, de las disputas por el poder y de los procesos de dominación y explotación ocultos en la importación y en la adopción de modelos externos. Se puede afirmar que los pueblos indígenas se encuentran en la vanguardia de la utilización social, política y cultural de los medios y son pioneros en lo que Castells (1999) llama «movimiento de guerrilla informacional».

Referencias bibliográficas

Alia, Valerie. *The New media nation: indigenous peoples and global communication*. Nueva York y Oxford: Berghahn Books, 2010.

Alia, Valerie y Bull, Simone. *Media and ethnic minorities*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2005.

Appadurai, Arjun. «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy». *Theory Culture Society*, n.º 7 (1990), p. 295-310.

Barth, Fredrik. «Os grupos étnicos e suas fronteiras», en: Lask, Tomke (coord.). *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000, p. 25-67.

Bartolomé, Miguel A. «Los laberintos de la identidad: Procesos identitarios en las poblaciones indígenas». *Avá*, n.º 9 (2006).

Browne, Donald R. *Electronic media and indigenous peoples: a voice of our own?* Ames: Iowa State University Press, 1996.

Butler, Judith. *Bodies that matter: On the discursive limits of «sex»*. Nueva York: Routledge, 1993.

Cadena, Marisol de la y Starn, Orin. «Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio». *Tabula Rasa* (enero-junio de 2009), p. 191-223.

Cardoso de Oliveira, Roberto. «Estudos de áreas de fricção interétnica no Brasil». *América Latina*, vol. v, n.º 3 (1962), p. 85-90.

Castells, Manuel. *A era da informação: economia, sociedade e cultura*. Vol. II: *poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

Fry, Tony y Willis, Anne-Marie. «Aboriginal Art: Symptom or Success?». *Art in America*, vol. 77, n.º 7 (invierno 1989), p. 163.

Gallois, Dominique T. y Carelli, Vincent. «Vídeo e diálogo cultural - experiência do projeto vídeo nas aldeias». *Horizontes Antropológicos*, año 1, n.º 2 (julio/septiembre de 1995), p. 61-72.

Ginsburg, Faye. «Indigenous Media: Faustian Contract or Global Village?». *Cultural Anthropology*, vol. 6, n.º 1 (1991), p. 92-112.

Ginsburg, Faye. «Embedded Aesthetics: Creating A Discursive Space for Indigenous Media». *Cultural Anthropology*, vol. 9, n.º 2 (1993).

Ginsburg, Faye. «Mediating Culture: Indigenous Media, Ethnographic Film, and the Production of Identity», en: Deveraux, Leslie y Hillman, Roger (eds.). *Fields of Vision: Essays in Film Studies, Visual Anthropology and Photography*. California: University of California Press, 1995, p. 256-290.

Ginsburg, Faye. «Screen Memories: Resignifying the Traditional in Indigenous Media», en: Ginsburg, Faye; Abu-Lughod, Lila y Larkin, Brian (eds). *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*. California: University of California Press, 2002.

Ginsburg, Faye. *Rethinking the Digital Age*, en: Wilson, Pamela y Stewart, Michelle. *Global indigenous media: cultures, poetics, and politics*. Atlanta: Duke University Press, 2008.

Ginsburg, Faye; Abu-Lughod, Lila y Larkin, Brian (eds). *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*. California: University of California Press, 2002.

Hall, Stuart. «Who needs identity? », en: Hall, Stuart y Du Gay, Paul. *Questions of cultural identity*. Londres: Sage, 1996, p. 1-17.

Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 1970.

Mamdani, Mahmood. «Race and Ethnicity as Political Identities in the African Context», en: Tazi, Nadia. *Keywords: Identity*. Nueva York: Other Press, 2004, p. 1-24.

Martínez Cobo, Jose R. *Study of the problem of discrimination against indigenous populations*. Nueva York: United Nations, 1986.

Matsaganis, Matthew D.; Katz, Vikki S. y Ball-Rokeach, Sandra J. *Understanding ethnic media: producers, consumers, and societies*. Los Ángeles: SAGE, 2011.

Maybury-Lewis, David H. *Indigenous peoples, ethnic groups, and the state*. Boston: Allyn & Bacon, 1997.

Merlan, Francesca. «Indigeneity: Global and Local». *Current Anthropology*, vol. 50, n.º 3 (2009).

Michaels, Eric. «The Social Organization of an Aboriginal Video Workplace». *Australian Aboriginal Studies*, n.º 1 (1984), p. 26-34.

Michaels, Eric. *Aboriginal Invention of Television: Central Australia 1982-86*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies, 1986.

Molnar, Helen. «Aboriginal broadcasting in Australia: Challenges and promises». *The Howard Journal of Communications*, vol. 2, n.º 2 (primavera de 1990), p. 149-169.

Müller, Regina Aparecida Pólo. *A pintura do corpo e os ornamentos Xavante: arte visual e comunicação social*. Dissertação (mestrado). UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 1976.

Müller, Regina Aparecida Pólo. «Mensagens visuais na ornamentação corporal xavante», en: Vidal, Lux B. (coord.). *Grafismo Indígena: Estudos de Antropologia Estética*. São Paulo: Editora Studio Nobel/EDUSP/FAPESP, 1992.

OIT- Organización Internacional del Trabajo. Oficina Regional para América Latina y el Caribe. *Convenio N° 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. 2ª. ed. Lima: 2007.

ONU-Organización de las Naciones Unidas. «Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas». *Documentos Oficiales de la Asamblea General*, sexagésimo primer período de sesiones, suplemento n.º 295 (A/RES/61/295) (2007).

Pratt, Mary Louise. «Afterword: Indigeneity Today», en: Cadena, Marisol de la y Starn, Orin (eds.). *Indigenous Experience Today*. Nueva York: Berg, 2007, p. 397-404.

Prins, Harald E. L. «Visual Anthropology», en: Biolsi, Thomas (ed.). *A companion to the anthropology of American Indians*. Malden, MA: Blackwell, 2004, p. 506-525.

Turner, Terence. (1992). «Defiant Images: The Kayapo Appropriation of Video». *Anthropology Today*, vol. 8, n.º 6, p. 5-16.

Viveiros de Castro, Eduardo. «No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é», en: Ribeiro, Darcy. *Encontros*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2007.

Wilson, Rob y Dissanayake, Wimal. «Introduction», en: Wilson, Rob y Dissanayake, Wimal. *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary*. Durham: Duke University Press, 1996, p. 1-20.

Wilson, Pamela y Stewart, Michelle. *Global indigenous media: cultures, poetics, and politics*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2008.

¿QUÉ SE DICE EN TWITTER SOBRE LA AUTOGESTIÓN? UN ANÁLISIS DE LOS MENSAJES EN ESPAÑOL

Laura Rojas Francisco

Doctora en Humanidades
arualsajor@gmail.com

Núria Reguero

Estudiante de doctorado en Políticas públicas y transformación social
nuria.reguero@gmail.com

Abaghan Ghahraman

Estudiante de doctorado en Economía de la empresa
abaghan@gmail.com

Universitat Autònoma de Barcelona (UAB)

Introducción

La crisis ocasionada por el *crack* financiero de 2008 ha causado movilizaciones en diferentes partes del mundo, tanto para protestar contra el aumento de las injusticias sociales como para construir nuevas formas de relaciones económicas y políticas en busca de la autonomía y el bienestar de las personas y comunidades. La autogestión puede considerarse una de estas formas alternativas para construir nuevos modelos de sociedad que respondan a la percepción de pérdida de legitimidad de las instituciones gubernamentales y de mercado. Lejos de la visión clásica anglosajona que asocia la autogestión con el individualismo o la eficiencia empresarial (León Cedeño, 2006), en este artículo comprendemos las prácticas de autogestión como todas aquellas formas de organización social que buscan la autosustentabilidad de la comunidad y la horizontalidad en la toma de decisiones como principios para lograr la calidad de vida de las personas en sus dimensiones humanas y ambientales. En algunos países latinoamericanos se habla de autonomía para referirse a la autogestión, siendo ejemplo de esto las comunidades zapatistas de México.

Habiendo observado en nuestro entorno inmediato (Barcelona, España) el aumento de prácticas de autogestión –cooperativas de consumo y producción, centros sociales okupados, huertos comunitarios, grupos informales de educación superior, medios libres, etc.–, y conociendo prácticas similares en países europeos y latinoamericanos por experiencias propias y redes de información, encontramos en el Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales de CIDOB la oportunidad para indagar sobre esta cuestión. Las charlas en el foro sobre los intereses de investigación nos sirvieron para adentrarnos en el pensamiento decolonial (VV.AA, 2011); esta perspectiva de la historia y de las ciencias sociales ejerce una

Las redes sociales digitales ejercen de plataforma para visibilizar informaciones y experiencias de vida alternativas, dando pie a su reproducción y generando nuevas identidades y procesos de construcción social de la realidad que traspasan fronteras nacionales

mirada al mundo tratando de huir de las lógicas coloniales, esto es, la universalización del pensamiento racional, el eurocentrismo, la explotación y el patriarcado. Desde el enfoque del pensamiento decolonial, la colonialidad no se restringe a la época de las colonias, sino que sigue vigente de forma más o menos sutil y genera resistencias activas y pasivas.

Boaventura De Sousa Santos (2011) es uno de los sociólogos de proyección internacional que ha puesto atención al movimiento cooperativo, la recuperación de fábricas y otras prácticas cercanas a la autogestión; estos «camino de la producción no capitalista», como los llama, conforman una gran variedad de experiencias alternativas de vida en diferentes lugares del mundo, pero resultan invisibles para la teoría crítica eurocéntrica. La razón que da este autor es que la labor que desempeñan estos colectivos –de personas desempleadas, indígenas o LGTB, entre otros– supone un desafío al modelo hegemónico de funcionamiento de los estados y la economía mundial. Representan lo que él denomina el Sur global, aquellas posiciones y espacios alternativos y/o de resistencia al orden capitalista, y por ello, sujetos a invisibilizaciones, que se hallan tanto en el sur como en el norte geográfico del planeta. Partiendo de estas premisas, consideramos que el tipo de organización social basada en la autogestión puede ubicarse en las dinámicas del Sur global o lo que De Sousa también denomina las «formas-otras» de concebir y habitar el mundo.

Ahora bien, aunque estas prácticas son ignoradas o construidas como marginales por los discursos del statu quo (De Sousa y Monedero, 2005) –donde se incluyen los medios tradicionales de información–, Internet representa un punto de inflexión: las redes sociales digitales ejercen de plataforma para visibilizar informaciones y experiencias de vida alternativas, dando pie a la producción y difusión de saberes y prácticas, opiniones y sentimientos, traspasando fronteras nacionales y generando nuevas identidades y procesos de construcción social de la realidad.

El objetivo de este trabajo es conocer qué se dice en las redes y medios sociales digitales sobre la autogestión. Para ello, aplicamos minería de datos en las interfaces de Facebook, FriendFeed y Twitter. El uso que se ha dado a estas y en especial a Twitter en los procesos cívicos, además de su popularidad, nos llevaron a explorar los contenidos en estas aplicaciones siguiendo el *hashtag* #autogestión durante tres meses (del 15 de febrero al 15 de mayo de 2014), detectando usuarios y grupos de interés influyentes, y analizando contenidos. A continuación desarrollamos una revisión de las diferentes fuentes de literatura sobre la autogestión para, tras presentar los métodos y técnicas de investigación, describir los hallazgos y cerrar con una reflexión a modo de conclusión.

La autogestión hoy

Las formas de organización social en que la comunidad gestiona y decide sobre sus propios recursos son inherentes a nuestras primeras experiencias como humanos y actualmente conviven junto a los modos organizacionales propios de las instituciones estatales y las de la economía capitalista. Las figuras legales que adopta la autogestión varían según su contexto y finalidad, siendo las más populares las tierras comunales, las asociaciones civiles, las cooperativas de producción y consumo, o los colectivos sociales informales (Moran Esparza, 2008).

Acorde con lo expuesto por Collin (2008), históricamente, el convencimiento de los productores para mantener la autonomía comunitaria ha sido tal que, cuando las estructuras mercantiles han intentado erradicarla, han tenido que recurrir a la violencia. Las tensiones a causa de la mercantilización de recursos comunales están documentadas en todo el mundo. Episodios notorios los encontramos en realidades tan diversas como Inglaterra, con la expulsión de campesinos y campesinas de sus tierras en el siglo *xvi* –conocida como *enclosures*– para liberar la mano de obra que la industria requería, o México, con los conflictos que tuvieron lugar en el siglo *xix* alrededor de los ejidos y otras de las tierras cosechadas por indígenas.

Sería en el continente europeo, durante las luchas obreras de la primera mitad del siglo *xix*, donde florecerían el movimiento cooperativo y otras formas modernas de autogestión como las cajas de ahorro, las mutuas o los ateneos populares, como respuestas colectivas para humanizar las condiciones de vida precarizadas a causa de la Revolución Industrial. Es en este contexto de resistencia al capitalismo donde encontramos los antecedentes del vocablo autogestión, más concretamente con experiencias como la Comuna de París y la popularización de las formas de organización sobre las que reflexionaban Proudhon, Bakunin y Marx. De ahí que, en su sentido inicial, la autogestión se refiriera a la toma de las fábricas y a la organización de la producción por parte de los obreros, aboliendo la separación de funciones entre dueños, administradores y trabajadores, diluyendo el poder entre todas las personas y participando conjuntamente de la toma de decisiones (León Cedeño, 2006). La proliferación de reivindicaciones y formas de autogestión se ha ido dando en diferentes momentos de crisis del sistema capitalista. Por ejemplo, cuando en 1971 el presidente Nixon dejó de convertir el dólar en oro y lo devaluó, desatando una crisis mundial, se inició un período de protestas, pero también de invención y reinención de nuevas formas de civismo orientadas a la participación y a la igualdad, así como a la cooperación y la preocupación común. En esos años, además, las grandes firmas estaban consiguiendo nuevos mercados y menores costes salariales estableciéndose en países donde el capitalismo aún era emergente. En ese contexto tuvo lugar una «ebullición» de la palabra autogestión como traducción francesa del vocablo *samoupravlje*, que designaba la administración de las fábricas por los propios trabajadores en Yugoslavia (León Cedeño, 2006). En los años ochenta habían florecido experiencias de autogestión y otras iniciativas como el control de alquileres, el apoyo entre personas comunes para resolver asuntos legales, ambientales, de salud, educación, etc. A diferencia de los viejos movimientos, los nuevos movimientos sociales dejaban de mirar al poder establecido porque no los representaba, y tampoco pretendían tomarlo.

«(...) es ingenuo esperar que la iniciativa de reforma del Estado surja del proceso político que sirve a los intereses del capitalismo político. Esta estructura solo podrá verse reducida si la ciudadanía se retira y dirige sus energías y compromiso cívico a encontrar nuevas formas de vida» (Wolin, 1992: 251)¹.

A finales de los años noventa, el desarrollo de Internet favoreció la globalización del capital financiero y se fueron naturalizando los procesos de deslocalización (el traslado de la producción a países con menor exigencia en materia de derechos laborales y protección ambiental). Paralelamente, los tratados de comercio internacional fueron dejando fuera de juego

1. Esta cita y las siguientes cuya referencia original está en inglés son una traducción propia.

a los gobiernos nacionales, sumiéndolos en una «corporatocracia», el poder las corporaciones². En esos años iría creciendo el protagonismo de las críticas al sistema capitalista por socavar la capacidad democrática de los estados e imponer un modelo de desarrollo económico injusto e insostenible, orientado a favorecer únicamente a grandes multinacionales a base de precarizar el trabajo y depredar el medio ambiente. Todas estas denuncias confluyeron con motivo de las protestas contra la cumbre de la Organización Mundial del Comercio de 1999, que reunieron en Seattle a sindicatos, organizaciones ecologistas, profesionales, anarquistas y personas comunes, todos ellos coordinados usando Internet y produciendo sus propios medios (*Indymedia*) y material periodístico. Por aquel entonces, académicos y activistas aportaban evidencias de la existencia de miles de prácticas de autogestión comunitaria en todo el mundo, surgidas en gran parte como respuesta a la exclusión social y el desempleo causado por nuevos ajustes en el sistema producción capitalista (André Mance, 2000).

Desde principios del nuevo milenio, y bajo el lema «otro mundo es posible», el Foro Social Mundial hace propuestas encaminadas a construir nuevas relaciones económicas y sociales. Entre estas se encuentran el consumo solidario, las asociaciones de barrio, el trueque o el uso de monedas alternativas que proliferan en diversas partes del mundo y ejemplifican la apuesta por una nueva ética que redunde en una nueva cultura y civilización (Collin, 2008). La academia poco a poco va centrando su atención y dando valor a estas cuestiones, en especial tras la intensificación de las políticas neoliberales y la crisis financiera de 2008. De Sousa (2011) ha estudiado la recuperación de empresas y su autogestión por parte de trabajadores desempleados, la creación de cooperativas y asociaciones de desarrollo local o la administración colectiva de la tierra que se están dando en Brasil, Colombia, India, Sudáfrica, Mozambique o Portugal. Subirats (2014) relata el aumento de grupos sociales en España «que quieren hacer directamente, sin intermediarios», los cuales muchas veces asumen la condición de cooperativas y se unen a redes de economía solidaria. Bollier (2014) se refiere a un movimiento transnacional que incluye variadas formas de autogestión, desde los grupos de intercambio de semillas hasta las comunidades de programadores de *software* libre, pasando por las localidades que usan monedas alternativas, la preservación de los bosques o las zonas de pesca. Estos «camino de la producción no capitalista», como los llama De Sousa (2011), se están abriendo o están creciendo en otros países a ritmos distintos y con las peculiaridades de cada contexto.

La característica más definitoria de dichas iniciativas es su carácter público-no estatal, puesto que tienen lugar fuera del binomio Estado-corporación. Se trata de una acción colectiva desde y para los grupos sociales. Lo que define a estas experiencias es el tipo de trabajo que ejercen: una labor comunitaria que no es producto de la coacción ni de una relación centrada en el dinero (André Mance, 2000). La autogestión constituye un estilo de vida que en algunos casos puede ser tradicional o habitual, tal como sucede en aldeas, barrios y diferentes tipos de comunidades. También puede surgir por necesidad o por convencimiento, en particular entre quienes reconocen la existencia de una crisis en el modelo civilizatorio (Arruda, 2003, citado en Collin, 2008). Como indicaba el economista Paul Singer durante el I Foro Social Mundial de Porto Alegre de 2001:

2. Véase «Marcos Arruda: "La economía se ha agigantado tanto que ha sofocado el sentido original de la educación"». *Eldiario.es* (14 de abril de 2014) (en línea) [Fecha de consulta: 03.09.2014] http://www.eldiario.es/catalunya/educacion/Marcos-Arruda-agigantado-original-educacion_0_249525055.html

«La autogestión es una opción profundamente revolucionaria, antipitalista, porque ella exige la integración de cada uno de los individuos en un colectivo libremente escogido [...] Estamos construyendo en medio de contradicciones, en las fallas del capitalismo, un nuevo tipo de sociedad y de economía» (Singer, citado en Guerra, sf.).

Construir este nuevo modelo de sociedad supone salir de la «trampa del Estado del Bienestar» y de la modelación de un «individuo administrado» de las que alertaba Marcuse (1968). Esta visión crítica se complementa con estudios más recientes que cuestionan el carácter democrático de las empresas estatales por su gestión poco participativa y sujeta a decisiones que toman los gobiernos con propósitos ideológicos o por intereses particulares (Schclarek Curutchet, 2013). En contraposición a estas dinámicas, el reto de la autogestión es que la política local y la provisión de bienes y servicios no se vean condicionadas por los gobiernos de turno ni por los intereses comerciales de las compañías. Tal misión implica revertir conocimientos y hábitos asimilados: dejar de lado la dominación, la explotación, el valor de uso, la acumulación y la competición, para recuperar y resignificar valores como la solidaridad, la participación, la emancipación y la democracia directa (Waiss, 1989).

Aunque la cobertura de esta temática va ganando espacio en los medios generalistas, es en las redes sociales digitales donde circula más información al respecto. Las nuevas tecnologías han facilitado la difusión de información por parte de activistas y personas comunes favoreciendo la concienciación sobre múltiples problemas y retos sociales, superando fronteras geográficas y construyendo una visión global de cuestiones que a menudo se abordan como particulares, aisladas o coyunturales. Twitter, Facebook y otras redes no comerciales como N-1 o Lorea han servido no solo de fuentes de información alternativa o contrainformación, sino también de plataformas para la expresión de opiniones, sentimientos, historias, reflexiones sobre la propia labor, la difusión de eventos y el intercambio de experiencias e información para la acción social. Desde la perspectiva de los movimientos sociales, las redes digitales han propiciado la réplica de diferentes protestas a escala local y global, siendo claros ejemplos el fenómeno de los Indignados, en el contexto español, o el caso de *Occupy*, a escala internacional.

Diferentes estudiosos ven en estas movilizaciones la expresión y preocupación por la necesidad de un nuevo modelo civilizatorio, esto es, el establecimiento de otras formas de economía, de hábitos y cultura, como salida al agotamiento del modelo capitalista, pero que tampoco sigue las premisas socialistas (Collin, 2012). En lo referente a la discusión teórica sobre este modelo civilizatorio, tanto las cosmologías quechuas, aymaras y guaraníes alrededor del Buen Vivir (Gudynas, 2013), como la ideología de tradición latinoamericana sobre la economía solidaria (Singer, 2002) y la del procomún o *commons* (Poynder, 2010), de ámbito anglosajón, promueven dos principios básicos: el derecho de los pueblos y comunidades a retomar el control de sus propias vidas y el rechazo sistemático a la desigualdad social y la explotación.

Como decíamos, una fuente de acceso a informaciones sobre esta temática son las redes sociales digitales. En el presente artículo nos adentramos en el *microblogging* motivados por conocer qué opinan usuarios y usuarias sobre las prácticas comunitarias de autogestión, con qué

El reto de la autogestión es que la política local y la provisión de bienes y servicios no se vean condicionadas por los gobiernos de turno ni por los intereses comerciales de las compañías

En este estudio nos centramos en los contenidos de los mensajes que usuarios y usuarias incluyen en el *hashtag* «#autogestión»

problemáticas se relacionan, a qué actores se apela y qué valores o metas se promueven. Somos conscientes del sesgo producido por la brecha digital, sin embargo el entorno virtual permite trascender el límite del nacionalismo metodológico –versión clásica de observación de la realidad que presupone al Estado-nación como principio organizador de la sociedad (Morcillo Espina, 2011)– y adquirir una visión más amplia del fenómeno.

Metodología

Los datos disponibles en las redes sociales han sido utilizados con fines comerciales y para estudios sociales. Métodos como la minería de datos (Maimon y Rokach, 2001) y de opinión (Pang y Lee, 2008) o el análisis de redes sociales digitales permiten entender la forma en que se comportan los sitios de redes sociales, ya sea aplicando el procesamiento de lenguaje natural (Chowdhury, 2005), clasificaciones por niveles, polaridad de las palabras y frases, o mediante la clasificación y análisis de los sentimientos (Speriosu *et al.*, 2011). En el caso del *microblogging*, el lenguaje informal y especializado que se utiliza, así como la naturaleza misma del dominio, permiten hacer diversos tipos de ejercicios de análisis (Kouloumpis *et al.*, 2011). Las posibilidades para explorar estos mensajes son muchas, puesto que se pueden considerar como discursos o se pueden buscar características comunes como el uso de emoticonos o *hashtags* (# seguido de una o varias palabras).

En este estudio nos centramos en los contenidos de los mensajes que usuarios y usuarias incluyen en el *hashtag* #autogestión, obtenidos de Twitter, Facebook y FriendFeed mediante minería de datos. Posteriormente se usaron aplicaciones para aglutinar datos y encontrar relaciones entre contribuidores, personas influenciadoras y seguidoras; los resultados obtenidos en ese proceso conforman un corpus final constituido mayoritariamente por mensajes en Twitter. Para el análisis se implementaron métodos cualitativos basados en el análisis temático, con el objeto de clasificar por temas los contenidos (textos, conversaciones y reenvíos), sirviéndonos para ello de una descripción densa (Geertz, 1987) de los mismos. La recolección de mensajes, programando la aplicación de búsqueda en idioma español, permitió obtener de 500 a 2.000 mensajes a diario. Para el filtrado de datos, se eliminaron enlaces, identificadores de usuario (*user ID*) y emoticonos. Los identificadores de usuario individuales en Twitter se evitaron en el análisis, ya que al haber cientos de ellos el proceso se ralentiza, sin embargo se recogieron en una base de datos para análisis posteriores. Los mensajes reenviados (RT) fueron considerados para estudiar el comportamiento influyente-seguidor y las contribuciones de algunos movimientos sociales que se detectaron por las múltiples respuestas y reenvíos.

Con el propósito de hallar los significados, prácticas y temas que las personas asignan a la autogestión, se buscaron los usos, vínculos y presencia de otros *hashtags* junto a #autogestión. Se consideraron los mensajes en textos, conversaciones y respuestas cuya construcción pudiese considerarse como texto y se eliminó la publicidad; posteriormente se construyeron bloques temáticos mediante descripción densa. Los mensajes recolectados se clasificaron usando *software* de análisis de datos cualitativos por códigos y categorías temáticas para interpretar y describir el significado,

las prácticas y las temáticas de autogestión. Finalmente, utilizamos otras aplicaciones como Tweetbinder y Hashtagify para obtener representaciones gráficas y otros datos como el número de *tweets* publicados, que indican lo que llama la atención a usuarios y usuarias, el exponencial de ocurrencia de crecimiento, los patrones y los picos erráticos de las tendencias, o los momentos de actividad en que fluye el intercambio, para establecer parámetros del comportamiento del *hashtag* #autogestión, como se muestra a continuación.

Hallazgos

Para los resultados cuantitativos, se filtraron más de un millón de *tweets* y como resultado se obtuvieron 146.580 que presentaban contenidos expresivos sobre autogestión. Si bien la recolección de datos se hizo en idioma español (86% de las contribuciones), también se encontraron mensajes con el *hashtag* #autogestión en francés (6%), portugués (3%), inglés (2%) y otros idiomas (3%). Los *tweets* fueron enviados a través de teléfonos móviles (54%), interfaces para el manejo de redes sociales (33%) y otros (13%).

Mensajes

Los mensajes originales son una pequeña parte de lo compartido en Twitter; la constitución de discusiones sobre temas viene dada por las respuestas, reenvíos y conversaciones, como se puede ver en la tabla 1. A pesar de no apreciarse en los recuentos bimensuales, el seguimiento de resultados por frecuencia y alcance realizado cada mes permitió observar un aumento de los impactos de contribuidores y seguidores en febrero y mayo de 2014. El pico de febrero se explica por las movilizaciones contra el derribo del centro social okupado La Otra Carbonería y el de mayo por el de Can Vies, ambos en Barcelona (España).

3. Desde 2008 Anonymous realiza acciones y publicaciones individuales o concertadas. Están en contra de los servicios públicos, los consorcios con presencia global, las sociedades de derechos de autor y determinadas organizaciones. Véase <http://es.wikipedia.org/wiki/Anonymous> [Fecha de consulta: 12.10.2014].
4. *Occupy Wall Street*. El 17 de septiembre de 2011 se ocupó el Zuccotti Park en la ciudad de Nueva York y 10 días después hubo protestas en 52 ciudades del país, promovidas también por Anonymous.

Muestreo	10 febrero-15 marzo	16 marzo-20 abril	21 abril-28 mayo
Promedio de mensajes	1.443	1.664	1.778
Originales	16,25% (247)	16,25% (262)	13,54% (253)
Reenviados	37,89% (576)	36,22% (180)	44,49% (831)
Respuestas	13,28% (202)	13,28% (734)	13,76% (227)
Alcance por tweets emitidos	1,28% /3008922	1,32% /3926419	1,38% /41984073
Con un solo tweet compartido	89,25%	90,72%	86,6%
Número de contribuidores de muy alta y alta influencia	14 77	38 81	71 262

Fuente: Interfaz de programación de aplicaciones (IPA) de elaboración propia.

En la tabla 2 vemos los temas y actores más influyentes que utilizan conjuntamente #autogestión. El *hashtag* de mayor popularidad en el período analizado fue el de los activistas a favor de la libertad de expresión y la neutralidad de Internet que actúan bajo el seudónimo #Anonymous³; de cada 100 mensajes, 66,2 usaron ese *hashtag* para relacionar diferentes temáticas sociales. Lo mismo sucede con las protestas contra el poder de las corporaciones y de la banca, *Occupy World Street* #OWS⁴

(63,4%) y el movimiento global contra la inequidad social y económica que detonó dichas protestas, #Occupy (56,4%). Otros *hashtags* usados junto con el de autogestión hacen referencia a la manifestación global que tuvo lugar el 15 de octubre de 2011 contra las instituciones del capitalismo político y bajo el lema «*United for global change*», tematizada con el *hashtag* #GlobalChange (35,2%), y el movimiento en contra del Nuevo Orden Mundial, *Resist New World Order* #RNWO⁵ (26,7%). Menos utilizados en relación a autogestión, pero constantemente presentes son los *hashtags* #YoSoy132 (56,4%), del movimiento estudiantil mexicano en contra de la manipulación informativa, el de la Plataforma de Afectados por Hipoteca en España, #PAH (42,9%), y las protestas españolas de 2011, #15M (62,3%), este último con una correlación del 11,1%. Por lo que respecta a los actores más influyentes, se consultaron sus perfiles en Twitter y se constató que se trata de personas individuales y colectivos ubicados en España y afines a la ideología anarquista: Haiku_T, RodrigoBurgosOr, AnarcoSindical, aletorres28, y las delegaciones del sindicato Confederación Nacional del Trabajo CNT_Zaragoza y CNT_Catalunya.

La siguiente tabla compendia los *hashtags* más frecuentes utilizados en relación a autogestión, los más influyentes en los medios sociales y las personas usuarias consideradas como influenciadoras de la participación.

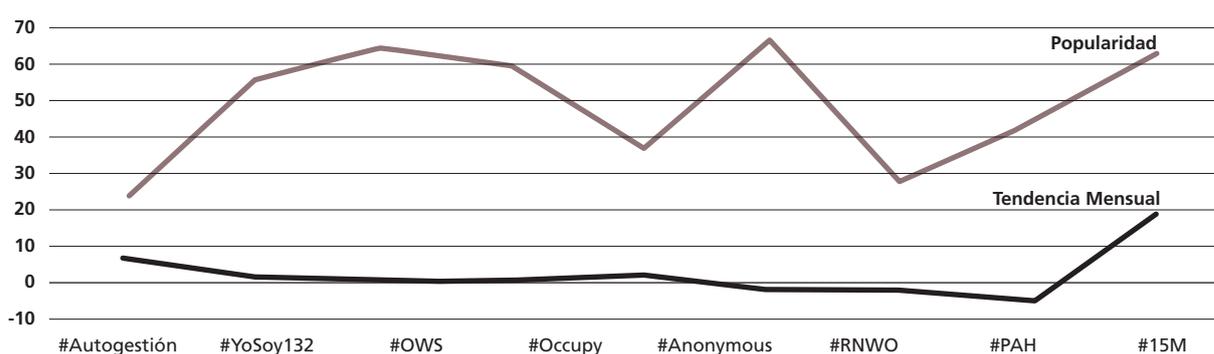
Tabla 2. <i>Hashtags</i> e influenciadores para #autogestión en los mensajes
Hashtags relacionados
#GlobalRev, #rEDUvolution, #huelgasalvaje, #indignados, #nomascaciques, #Anticapitalismo, #OtroMundoEsPosible, #Todoporhacer, #mecambioya, #ChéGuevara, #YoSoyChavez, #15M, #ELSueñoDeLaRazón, #autogestióngeneralizada, #autoconfianza, #autosuficiencia, #Independiente, #Libertad, #autodefensa, #Emprendimiento, #empleo, #empoderamiento, #recursos, #transparencia, #influencia, #Unión, #Acción, #coops, #MonedaSocial, #ApoyoMutuo, #participacionciudadana, #cooperativas, #DDHH, #participacion #dinamización, #39LaSoberaníaSomosTodos, #territorio, #UnidosPropiedad, #distintivos #productividad #formalización, #EcoPacifismo, #Campo, #huerta, #AlAireLibre, #reciclar, #ConsumoInteligente, #ComunidadesInteligentes, #ComercioJusto, #EncuentroCulturaEnRedes, #SaberesComunes, #CooperActivistas, #ManosALaObra, #objetivosSanidad, #okupacion, #hackeaelaula, #escrache, #desobediencia, #pararprecinto, #juventud, #Okupa, #LaCarboesdeBCN, #Gatonera, #DefiendeLaCasika, #masqueunacasa, #BarriosDespiertos, #LosFernándezSeQuedan, #AbriendoPuertasalBarrio, #Carabanchel, #TioSimonCulturaYEducacion, #MovistarPrecariza, #HPprecariza, #EIEncantado, #turismoindígena, #Editorialescartoneras, #IDEI, #agendaSD, #haciendoEko, #18Mmx, #Tlaxcala, #Agora99, #AsociaciónGaraldea.
Hashtags de mayor influencia en mensajes relacionados con #autogestión
#Anonymous, #15M, #Occupy, #OWS, #YoSoy132, #PAH, #GlobalChange, #RNWO.
Influenciadores para #autogestión
Haiku_T, RodrigoBurgosOr, AnarcoSindical, aletorres28, CNT_Zaragoza, CNT_Catalunya, EKO_Carabanchel.

Fuente: Interfaz de programación de aplicaciones (IPA) de elaboración propia.

Las siguientes figuras muestran la popularidad y uso frecuente de *hashtags* relacionados con #autogestión.

5. Este movimiento se basa en las teorías de la conspiración para afirmar que son sociedades secretas como los Illuminati o el Grupo Bilderberg quienes planean un orden mundial totalitario y sometido a sus intereses. Véase http://en.wikipedia.org/wiki/New_World_Order_conspiracy_theory [Fecha de consulta: 12.10.2014].

Figura 1. Popularidad y tendencia de discusión en la red relacionada con autogestión



Fuente: Interfaz de programación de aplicaciones (IPA) de elaboración propia.

Los mensajes fueron analizados de manera que se logró establecer las palabras más usadas y luego elaborar categorías sobre los temas. También nos fijamos en la polaridad en el uso del término y vimos que el 90% de los *tweets* sobre la autogestión son de significado positivo, el 10% aproximadamente son negativos –básicamente mensajes de denuncia e ideas opuestas a la autogestión–, y menos del 1% son neutrales. A partir del análisis preliminar surgieron las palabras más utilizadas como etiquetas, una vez obtenidas se hizo una lectura de los textos buscando temas que sirvieran para encontrar las diversas categorías temáticas utilizando *software* de análisis cualitativo. Asimismo, encontramos una categoría temática teniendo en cuenta los textos que hacen referencia a los contenidos que plantean aspectos que se consideran contrarios a la autogestión. En la siguiente tabla detallamos las palabras mencionadas con frecuencia y las temáticas que construimos para organizar los hallazgos.

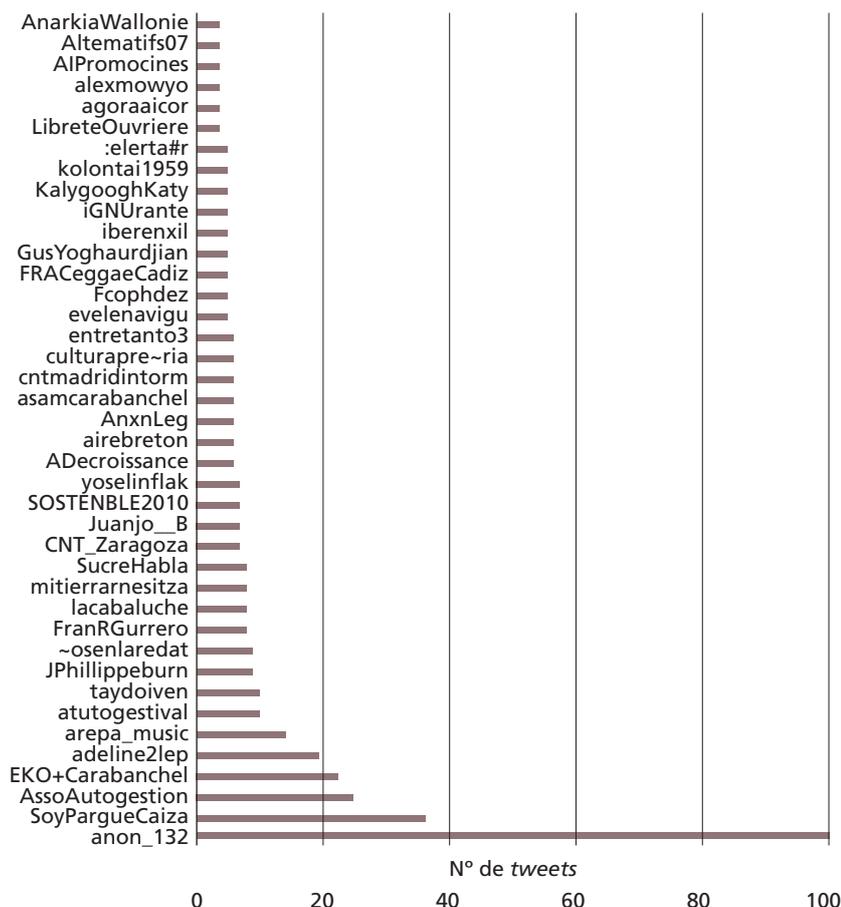
Tabla 3. Palabras y temáticas a partir de relación con #autogestión

Palabras más frecuentes
Democracia, libertad, independencia, autonomía, cooperativismo, acción directa, solidaridad, reinventar economía, poder popular, comunidad, rebeldía, procesos colectivos, participación, cooperativismo, ocupación, conciencia social, eficiencia, organización, independencia, utopía, diálogo igualitario, ayuda mutua, actitud crítica, anarquía, ciudadanía, co reactivamos, calidad de vida, comunitario/a/s, solidaridad.
Temáticas
Informativas y testimoniales; opiniones y expresiones; identidad colectiva o individual; autoayuda y aprendizaje; económicas: emprendeduría, gestión de recursos y nuevos modelos de producción; comunitaria, organizaciones y movimientos sociales; autogestión de salud, cultura y educación; transformación política; denuncia.
En oposición a la autogestión
Privatizar, Estado, verticalismo, empresa privada, Estado corrupto, intermediarios, dueños, cierre, euro, patrón ladrón, FMI.

Fuente: Elaboración propia.

La figura 2 muestra identificadores de usuario que han utilizado con frecuencia el *hashtag* autogestión. Encontramos un valor atípico en @anon_132, que publicó 97 *tweets*, esto puede deberse a que se trata de una cuenta compartida y a que el evento del #YoSoy132 fue muy comentado por este usuario.

Figura 2. Los 40 identificadores de usuarias y usuarias más participativas en el uso de #autogestión (febrero - mayo de 2014)



Fuente: Interfaz de programación de aplicaciones (IPA) de elaboración propia.

«Hoy vas a aprender una nueva palabra: #autogestión». Significados y temáticas en los tweets

En la red, usuarios y usuarias tienen espacio para opinar sobre diversos aspectos y participar abiertamente. Solo son 140 caracteres los que se pueden compartir en Twitter, por lo que se presta a anuncios como: «Hoy vas a aprender una nueva palabra: #autogestión», que son llamativos o significativos. Los mensajes también se pueden acompañar de imágenes y enlaces a páginas web y documentos. A continuación describimos los contenidos por temas.

Compartir, crear opinión y conseguir seguidores usando #autogestión

Cuando usuarios y usuarias de Twitter hablan de autogestión, lo hacen para informar, opinar, denunciar, dar apoyo a causas o hacer propuestas. Encontramos mensajes sin *hashtag* donde se relaciona el tema con otros: «Hay socialistas que defienden un Estado y la autogestión. Lenin llegó a defender un sistema mixto»⁶; o se comparten informaciones y experiencias añadiendo

6. Los tweets incluidos en este y los siguientes apartados han sido reproducidos tal y como fueron publicados, por lo que pueden presentar errores ortográficos o gramaticales.

enlaces a páginas web: «Grecia reinventa su economía: sin euro, sin intermediarios y con autogestión obrera. Muy interesante [enlace]». También se puede usar el *hashtag* solo: «¡Menos coche oficial y más vivienda social! #autogestión», o combinarlo con otros: «Los políticos parlamentarios han llevado la #mentira a cotas difícilmente superables. No al #Estado, #autogestión». También pueden referirse a eventos que tienen su *hashtag*: «Dos años de la tragedia de #22F el gobierno nacional vuelve a privatizar los trenes... que poco les duró la autogestión»; o se pueden agregar todos los *hashtag* posibles a un enlace web: «#autogestión y #Tecnología #Anonymous #YoSoy132 #15M #PAH #Occupy #OWS #GlobalChange [enlace]».

La canalización de críticas y denuncias sociales es uno de los principales rasgos del *hashtag* #autogestión

El significado de la autogestión

Los usuarios y las usuarias definen la autogestión oponiéndola a la gestión pública-estatal o asociándola a *hashtags* o términos como poder popular o autonomía. También es muy frecuente que se hagan comparaciones entre posturas ideológicas, se den ejemplos de organizaciones y personas, o se hagan críticas abiertas, llamados a la acción y propuestas de cambio. En palabras de usuarios y usuarias, la autogestión es: «acción directa, diálogo igualitario, ayuda mutua, actitud crítica, etc.»; «arremangarse y sumar»; un «camino clave para combatir la pobreza extrema, las comunidades gestionando su propio desarrollo», y «(...) en los estados es fundamental para organizar la acción (...)». Hay quien dice que es «popular, sin ser apéndice del gobierno» o que «pueden vivir en conjunto lo privado, el estado. Autogestión, sin problemas». También sirve para analizar críticamente a las organizaciones: «#PodemosEsMarxismo y, por tanto, desde arriba. Dirigismo o #autogestión», o algunas prácticas: «Si denuncian al @BdA15MTetuan es porque el ejemplo de ayuda mutua y autogestión del caritativo @bancalimentos que nada quiere cambiar da miedo».

En los contenidos podemos encontrar razones que llevan a buscar procesos de autogestión: «Más propuestas/ Menos protestas ¿por qué esperar que el gobierno solucione nuestros problemas? (...)»; «La dignidad de una ciudad viene de su autonomía y capacidad de autogestión, no de un cordón umbilical Estatal hambriente de poder y recursos»; «Los inaceptables abusos de las eléctricas tendrán que ver con millonarias nóminas de exministros PP/PSOE en ellas! Nacionalización y autogestión». También se comparten consignas: «Y en el corto y mediano plazo, construir comunas para el sustento y la autogestión. esa es la orden que dejó Chavez!!», con la respuesta: «exacto compañero, organización y autogestión del Pueblo para el Pueblo!».

El análisis permite hacer el seguimiento de eventos, tal como sucedió con el anuncio del derribo del centro social okupado La Otra Carbonería (Barcelona, España): «Aparecen 2 horas antes de la orden a desalojar un local autogestionado, cuando hoy en día se necesita más que nunca eso, la autogestión»; «Han desalojado #lacarbo que desde el 2008 trabajaba en la autogestión por un barrio y una #Barcelona mejor. #Barclays Culpables. #BCN». También son frecuentes las convocatorias en tiempo real: «SkuelaTaller está rodeada de policía. Todo nuestro apoyo. ¿Queréis que se acerque peña? #autogestion».

La canalización de críticas y denuncias sociales es uno de los principales rasgos del *hashtag* #autogestión. Los temas son diversos, y entre ellos destaca la precarización laboral en España: «Contra la subcontratación:

Hay propuestas para gestionar la cultura, la educación y la salud desde la autogestión, y en general para la construcción de otro paradigma en las relaciones sociales y de producción basado en la cooperación, que emerge de grupos y movimientos sociales o esfuerzos privados

organización, apoyo mutuo y autogestión #MWC14 #MovistarPrecariza #HPprecariza». Encontramos expresiones individuales: «nos roban y mienten. nuestra respuesta. autogestión y resistencia» y de colectivos como Democracia Real Ya (DRY): «Pero faltan #objetivosSanidad: No a recortes; No a derivaciones a privadas; no a venta de la sangre; derogación de ley 15/97; autogestión». Llama la atención la cantidad de mensajes en que se propone la autogestión como un paso más allá de las reivindicaciones a los gobernantes o patrones: «Conciliar el #escrache a la canalla con nuevas formas de re apropiacion de lo común (...)»; «De la #huelga salvaje a la #autogestión generalizada [enlaces a páginas con convocatorias e información en las áreas de la autogestión]».

Intercambio de informaciones, experiencias y saberes en autogestión

Quienes participan en movimientos, iniciativas y procesos de autogestión asumen la tarea de difundir experiencias: «La Comuna El Panal 2021 del 23 de Enero un modelo de autogestión, eficiencia y organización»; convocar a eventos de discusión: «¿Autogestión o co-gestión? ¿interlocución con la administración pública? estos y más @mataderomadrid @ChinaCabrerizo, dom 2 17.h @wetraders»; promover literatura: «Carretero presenta libro: La autogestión viva. Proyectos y experiencias de la otra economía, al calor de la crisis [enlace]»; recordar las acciones de personas: «PuigAntich fue asesinado x defender la autogestión, el asamblearismo, el antiautoritarismo, el antimilitarismo y la auto-organización». También es común la divulgación de consejos o asesoramiento: «La autogestión permite acceder a diferentes beneficios y recursos provenientes del Estado, y éste tiene la obligación de proveerte de ellos» y la exposición de preguntas: «¿Son posibles modelos de negocio en sector jurídico con una cierta horizontalidad y autogestión?», o conclusiones: «El triunfo de la autogestión obrera fue la causa de la persecución y exterminio de libertarios y eliminación de su memoria colectiva».

Áreas de desarrollo de la autogestión

Las áreas y ámbitos en que se están desarrollando formas de organización social basadas en la autogestión son variados: unos mensajes promueven otra manera de hacer política basada en la participación directa; otros plantean un cambio radical en los valores y formas de producción agrícola e industrial, evitando la explotación y apostando por la capacidad de decisión de los trabajadores. Hay propuestas para gestionar la cultura, la educación y la salud desde la autogestión, y en general para la construcción de otro paradigma en las relaciones sociales y de producción basado en la cooperación, que emerge de grupos y movimientos sociales o esfuerzos privados.

La autogestión como otra opción para hacer política

Las propuestas para un cambio en las políticas administrativas parten de la crítica al Gobierno y el dirigismo: «Ningún gobierno te dará libertad, ningún partido político es la solución, contra toda autoridad: autonomía, anarquía, autogestión». El modelo político que se promueve se basa en el asamblearismo, la comunidad y la solidaridad: «es un error desplazar a las urnas la energía que debería gastarse en el empoderamiento colectivo

mediante la asamblea y la autogestión»; «organízate y activa tu comunidad, practicando la autogestión para no depender de ningún poder o vanguardia que quiera “padrotear” las acciones»; «De político a político, no hay más. Unión, acción, autogestión»; «la autogestión solidaria como forma de gobierno, es potenciar movimientos comunales y de barrio».

Hay quienes apelan al cambio: «un llamado de la realidad pidiendo el impulso de la autogestión para ir construyendo nuevas relaciones de producción»; y otros que, sin decantarse por ideologías, apuntan hacia otro orden en el mundo: «autoconocimiento - autogestión - autogobierno... el orden ha de cambiar, y todo tiene su tiempo...». Las comunidades rurales e indígenas también aparecen: «Los requisitos de la actual demanda indígena apuntan a la reconstrucción territorial, autogobierno y autogestión de sus planes de desarrollo». Según algunas opiniones «hay conciencia, conocimiento e ímpetu en sectores de colectivos organizados para asumir la autogestión y, dentro de ella, el autogobierno».

Encontramos mensajes sobre nuevas formas de producción y gestión de los recursos sin necesidad de intermediación

Transformaciones en los modelos de producción

Los discursos contemporáneos sobre la autogestión siguen dando cuenta del origen obrero del término: «Autogestión, que nadie robe el fruto de nuestro trabajo y terminar con la explotación»; «El patrón trabajando de peón, el obrero vive la autogestión. El león se comió a su domador. El reo al juez por fin juzgó». Abundan los mensajes de apoyo mutuo y denuncia: «los empresarios, deben extinguirse, son intermediarios innecesarios. Hay que abogar por el cooperativismo y autogestión. #nomascaciques»; así como la preocupación sobre procesos sociales: «Si devuelven el Bauen a los que lo quebraron no sólo vamos a quedar sin sostén, los trabajadores van a perder un ejemplo histórico de autogestión», en referencia al hotel Bauen en Argentina que estaba siendo gestionado por sus trabajadores. También se anima a obreros y obreras a que opten por la autogestión: «@Hsalas-teleSUR, @teleSURtv, @cococolaenlucha, @PremiosGoyaEs, Autogestión de fábricas. Fabriquen su propia bebida, distribución y venta». Y se dan a conocer empresas autogestionadas, por ejemplo la productora audiovisual La Serena Online, que se anuncia como «somos independientes-autogestión».

Por último encontramos mensajes sobre nuevas formas de producción y gestión de los recursos sin necesidad de intermediación entre personas agricultoras y consumidoras en donde se busca «Reivindicar las zonas de reserva campesina ZRC» porque «es reivindicar la soberanía alimentaria, la autogestión campesina y la dignidad del agro». Además se dan indicaciones para organizar economías a la escala consumo-producción y se recomiendan libros sobre la temática: «Seymour John - Guía gratuita y Práctica Ilustrada Para La Vida en El Campo, autogestión, huerta [enlace]».

La autogestión como respuesta y alternativa al modelo actual en educación, cultura y salud

En cuestiones educativas encontramos que la autogestión es considerada una opción alternativa a las organizaciones jerárquicas: «¿Cómo es una escuela autogestionada?», respondiendo: «cuando las decisiones no las toma una sola persona». Asimismo observamos que en algunos casos la autogestión es promovida por la Administración pública, por ejemplo en

Los mensajes se envían con el propósito de mantener abiertos temas y debates o compartir logros, impulsando procesos de identificación colectiva alrededor de la autogestión

Venezuela: «Dotación a escuelas técnicas permite la cogestión y la autogestión con miras a lograr el desarrollo endógeno #YoSoyChavez».

En el ámbito cultural encontramos propuestas cooperativas y autogestionadas para promocionar el arte y la difusión de eventos: «Hoy, inicia Coloquio Distrital de Bibliotecas Comunitarias y Populares, autogestión y promoción de lectura en bibliotecas de Bogotá». La producción musical por autogestión genera muchos intercambios en el medio social, alguien explica por qué: «Cada vez las discográficas son peores. Por eso, al que más respeto en cuanto a nivel organización es el Indio y su autogestión»; las estrategias promocionales son abundantes: «@el_pescao apuesta por la autogestión de su próximo álbum previsto para septiembre y sus seguidores influirán en la creación!!!»; «@dcallaos pondrá en descarga libre "Oir tu voz" por una cultura libre!! Apoya en los conciertos!! Manera de autogestion!! Grandes!». Los medios de comunicación también salen a colación: «Ingrid Beck, fundadora de la revista Barcelona. Las publicaciones independientes, en riesgo: Autogestión y supervivencia».

En el ámbito de la salud, la autogestión se concibe de maneras diferentes. Por un lado encontramos denuncias: «objetivoSanidad. No es gratuita, la pagamos todos con los impuestos y universal lo dudo. Autogestión y auto-organización para la sanidad»; comentarios sarcásticos: «Han realizado alguna autogestión aunque sea pa pintar un consultorio? o todo lo tiene que hacer el gobierno?». También convergen enfoques comunitarios: «Comedor Popular Vegano Indagas. Indagando la autogestión de nuestra salud [enlace]» o de eficiencia institucional: «Equipos sanitarios, autonomía, profesionalismo y asumir los riesgos de la gestión, para un sistema público de salud, organización más eficiente, mejor satisfacción de pacientes y profesionales. #GCsemfyc», de la sociedad española de medicina de familia y comunitaria.

Convocatorias, organización y fomento de la identidad colectiva

Otro de los usos del *hashtag* #autogestión es invitar a eventos comunitarios y sindicales: «A partir de mañana, martes 18-20hr Taller Costura Aprender arreglar y reciclar ropa, #SaberesComunes #AutoGestión #CooperActivistas»; «Exposición Construyendo Autogestión por gente de CGT, donde la FSS invita a participar. Tras un año de okupación hemos preparado unas Jornadas de Autogestión. Todo un finde de charlas, talleres y conciertos»; así como para emitir avisos urgentes y coordinar acciones colectivas: «La Ertzaintza informa que mañana, a las 9.00, desalojará Erribera13, un edificio que acoge un proyecto de autogestión en Bilbo»; «UnidosPropiedad: ElEncantado. Otra Jornada de Desmalezamiento y recolección de escombros. Autogestión para la comunidad».

Otros mensajes se envían con el propósito de mantener abiertos temas y debates o compartir logros, impulsando procesos de identificación colectiva alrededor de la autogestión. Encontramos celebraciones por el impedimento de desahucios en España gracias a la movilización ciudadana: «otra victoria más de @BarriosDespiertos, del poder popular y su autogestión: Parado sin fecha el desahucio de #LosFernándezSeQuedan, @masqueunacasa»; o agradecimientos, como en el caso del centro social okupado La Otra Carbonería, también en España: «Gracias a todxs por el apoyo recibido hoy. esto demuestra que la autoridad no puede parar las

ganas de autogestión. #LaCarboesdeBCN #ACAB». Asimismo, se comparten informes de actividades y logros como este de DRYmadrid: «A través de difusión, encierros, escraches, juicios, autogestión, ayuda, manis, entrar en programas de partidos, vamos ganando poco a poco»; o este del centro okupa madrileño EKO Carabanchel: «Entre mani-mani recordamos. #15F celebramos 2 años de #okupacion #Autogestion #haciendoEko enlace EKO_Carabanchel».

Finalmente, la autogestión puede comprenderse como un proceso de cambio personal hacia valores comunitarios: «Hoy a dormir junto a grandes palabras resonando en mi cabeza #autogestión #empoderamiento #participacion #territorio #dinamización»; «Lo prometido es deuda. Mañana continuaremos retirando basurero del matadero público. Sí se puede. Me gusta cultivar la autogestión comunitaria»; o utopías: «Autogestión en tu vida, otra forma de pensar en hacer un mundo nuevo donde la vida sea vida y el sueño realidad».

Conclusiones

Los datos recabados en las tres plataformas de *microblogging* consultadas muestran la vinculación de la autogestión con procesos de cambio social. Asimismo, el análisis de los mensajes en Twitter da cuenta de la emergencia de un asunto en torno al cual se articulan críticas, demandas y propuestas ante problemas globales como la pérdida de confianza en las instituciones políticas o el rechazo a un sistema productivo basado en la explotación. Al usar #autogestión se aúnan intereses y preocupaciones de colectivos sociales en contextos geográficamente distantes: junto con los mensajes sobre los desalojos de centros okupados en España, las reivindicaciones de autogestión abundan en las conversaciones sobre la quiebra y recuperación de empresas argentinas, bolivianas o españolas. La autogestión también se plantea como salida al paternalismo estatal y como vía hacia la justicia social. Encontramos mensajes de personas y colectivos que disienten difundiendo y/o poniendo en práctica valores opuestos al orden hegemónico.

Por ello podemos afirmar que el quehacer alrededor de la autogestión se puede interpretar como la creación de «camino de producción no capitalista» (De Sousa, 2011) o de nuevas formas de vida al margen de los intereses del capitalismo político (Wolin, 1992), que al mismo tiempo pueden considerarse como prácticas decoloniales. Así lo corroboran tanto las críticas al sistema mundial contemporáneo como las definiciones que dan usuarios y usuarias sobre la autogestión como opuesta a la explotación y la administración pública, o igual de legítima que esta última.

En la muestra analizada, destaca el uso de Twitter para crear relaciones y procesos de aprendizaje. Por su sencillo manejo y transmisión instantánea, resulta óptimo para la movilización de recursos y la organización social. Sirve para compartir logros, lanzar retos y reflexionar sobre la acción, fomentando procesos de identificación colectiva y construyendo metas alrededor de la autogestión. Así, emerge una esfera pública alternativa a la de los medios tradicionales y caracterizada por la expresión directa y el llamado a la acción, propiciando nuevas formas de participación cívica en un vaivén fuera y dentro de la red. Ahora bien, somos conscientes del sesgo que comportan las desigualdades en el acceso a Internet y el uso de

El análisis de los mensajes en Twitter da cuenta de la emergencia de un asunto en torno al cual se articulan críticas, demandas y propuestas ante problemas globales como la pérdida de confianza en las instituciones políticas o el rechazo a un sistema productivo basado en la explotación

Twitter, por lo que la representatividad de estos datos queda sujeta a la participación de usuarios y usuarias que tienen dicha disponibilidad y en particular a la muestra utilizada. Sin embargo, es un buen punto de origen para una comprensión del fenómeno de la autogestión. De hecho, al recabar la información obtuvimos enlaces, imágenes e identificadores de usuario que no se usaron para facilitar el procesamiento de datos (aspectos como la relación entre personas influenciadoras y seguidoras, los contenidos compartidos mediante enlaces a sitios web o las imágenes) y que constituyen un recurso de información que se analizará posteriormente.

En este estudio y durante el proceso de obtención y análisis de los datos, hemos adquirido conocimientos y referencias sobre la autogestión gracias a las informaciones y opiniones publicadas que nos han llevado a encontrar una definición de la autogestión a partir de los textos compartidos por las personas usando la plataforma Twitter, lo que nos da una base para seguir trabajando sobre la naturaleza de la autogestión como concepto y como práctica.

Referencias bibliográficas

André Mance, Euclides. *A Revolução das redes: a colaboração solidária como uma alternativa pós-capitalista à globalização atual*. Petrópolis: Vozes, 2000.

Bollier, David. «The Commons as a Template for Transformation». *Great Transition Initiative* (2014) (en línea) [Fecha de consulta: 02.09.2014] <http://www.greattransition.org/document/the-commons-as-a-template-for-transformation>

Chowdhury, Gobinda G. «Natural language processing». *Annual Review of Information Science and Technology*, vol. 37, n.º 1 (2005), p. 51-89.

Collin Harguindeguy, Laura. «La economía social y solidaria». *Pasos*, segunda época, n.º 135 (enero-febrero 2008) (en línea) http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Costa_Rica/dei/20120710101354/economia.pdf

Collin Harguindeguy, Laura. *Economía Solidaria Capitalismo moralizado o movimiento contracultural*. México: UAM, 2012.

De Sousa Santos, Boaventura. *Producir para Vivir: Los Caminos de la Producción No Capitalista*. Estados Unidos: Fondo De Cultura Económica, 2011.

De Sousa Santos, Boaventura y Monedero, Juan Carlos. *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa, 1987.

Gudynas, Eduardo. «El malestar Moderno con el Buen Vivir: Reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo». *La Hora* (25 de septiembre de 2013) (en línea) [Fecha de consulta: 26.09.2014] http://www.lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1101568118/-1/El_malestar_Moderno_con_el_Buen_Vivir%3A_Reacciones_y_resistencias_frente_a_

una_alternativa_al_desarrollo*_%2F_An%C3%A1lisis.html#.VCYWfleZ-Nm0

Guerra, Pablo. «Economía de la Solidaridad. Una introducción a sus diversas manifestaciones teóricas» (sf.) (en línea) [Fecha de consulta: 01.09.2014] <http://tacuru.ourproject.org/documentos/guerra.pdf>

Kouloumpis, Efthymios; Wilson, Theresa y Moore Johanna. «Twitter sentiment analysis: The good, the bad and the omg!». Proceedings of the Fifth International AAAI Conference on Weblogs and Social Media, 2011, p. 538-541 (en línea) <https://www.aaai.org/ocs/index.php/ICWSM/ICWSM11/paper/view/2857/3251>

León Cedeño, Alejandra Astrid. *Emancipação no cotidiano: iniciativas igualitárias em sociedades de controle*. Tesis de doctorado en Psicología Social, PUC-SP. São Paulo, 2006 (en línea) [Fecha de consulta: 10.10.2014] http://www.sapientia.pucsp.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=3053

Maimon, Oded y Rokach, Lior. *Data mining and knowledge discovery handbook*. Nueva York: Springer, 2001 (en línea). ISBN 9780387098227.

Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*. Barcelona: Seix Barral, 1968.

Moran Esparza, Jose Luis. «La Economía Social Solidaria: Redes Productivas». *Contribuciones a la Economía* (enero de 2008) (en línea) [Fecha de consulta: 06.10.2014] <http://www.eumed.net/ce/2008a/|lme.htm>

Morcillo Espina, Álvaro. «Transnacionalismo y nacionalismo metodológico como marco teórico para la comprensión del papel del empleo en la gobernabilidad de la inmigración en España». *Papers Sociología*, vol. 96, n.º 3 (2011), p. 757-780

Pang, Bo y Lee, Lillian. «Opinion Mining and Sentiment Analysis. Foundations and Trends®». *Information Retrieval*, vol. 2, n.º 1-2 (2008), p. 1-135 (en línea) [Fecha de consulta 20.09.2014]. ISSN 1554-0669. doi: 10.1561/1500000011. <http://www.cs.cornell.edu/home/llee/omsa/omsa.pdf>

Poynder, Richard. «Silke Helfrich on the commons and the upcoming International Commons Conference». *Opens and Shut?* (4 de octubre de 2010) (en línea) [Fecha de consulta: 23.05.2014] <http://poynder.blogspot.mx/2010/10/silke-helfrich-on-commons-and-upcoming.html>

Schclarek Curutchet, Alfredo. «Razones teóricas para la existencia de las empresas del Estado», en: Chavez, Daniel y Torres, Sebastián (eds.). *La reinención del Estado. Empresas públicas y desarrollo en Uruguay, América Latina y el Mundo*. Montevideo: Transnational Institute, 2013.

Singer, Paul. «A recente ressurreição da economia solidária no Brasil». Centro do Estudos Sociais (CES), 2002 (en línea) [Fecha de consulta: 11.10.2014] <http://www.ces.uc.pt/emancipa/research/pt/ft/difusao.html>

Speriosu, Michael; Sudan, Nikita; Upadhyay, Sid y Baldrige, Jason. «Twitter polarity classification with label propagation over lexical links and the

follower graph». Proceedings of the First Workshop on Unsupervised Learning in NLP, 2011, p. 53-63 (en línea) [Fecha de consulta: 11.10.2014] <http://dl.acm.org/citation.cfm?id=2140458.2140465>

Subirats, Joan. «¿Reivindicar o ser?». *El País* (16 de febrero de 2014) (en línea) [Fecha de consulta: 22.05.2014] http://ccaa.elpais.com/ccaa/2014/02/15/catalunya/1392495806_055089.html

VV.AA. *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer. IV Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales*. Barcelona: CI-DOB, 2011.

Waiss, Oscar. «La autogestión como proposición alternativa». *Nueva Sociedad*, vol. 56-57 (1989), p. 79-93.

Wolin, Seldon. «What revolutionary action means today», en: Mouffe, Chantal. *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*. Nueva York: Verso, 1992.

LA MOVILIZACIÓN DE LO ÉTNICO EN LAS PRÁCTICAS TURÍSTICAS DEL DELTA DEL PARNAÍBA (BRASIL)

Claudio Milano

*Doctor en Antropología Social y Cultural,
Universitat Autònoma de Barcelona (UAB)
claudiomilanouab@gmail.com*

Diversos científicos sociales han definido el turismo como una forma de imperialismo (Nash, 1989), como colonización (Buades, 2006; Canestrini, 2009), como una globalización invisible (Buades, 2012), como nueva colonización (Blázquez y Cañada, 2011), o comparando la movilidad de los turistas en masa con hordas doradas en la edad del ocio (Turner y Ash, 1991). Si bien Nash y Smith (1991) afirman que, obviamente, estas perspectivas varían en toda la gama de procesos de interés turístico, estas visiones sobre el fenómeno turístico parecen ser algo que los investigadores del turismo deben tener en cuenta de forma constante.

Aunque podemos convenir que, muy a menudo, los sistemas turísticos globales están orientados a las necesidades de los turistas de los países «desarrollados» (Burns, 2008), el estudio antropológico del turismo ha cambiado considerablemente en el último par de décadas. Para poder ir más allá de una comprensión parcial, la complejidad del fenómeno turístico requiere una perspectiva relacional más amplia sobre la multitud de actores y fuerzas implicados en el turismo como fenómeno transnacional (Onghena y Milano, 2015). Erve Chambers (2005) afirma que el enfoque se trasladó desde una perspectiva que tiende a ver el turismo como enormemente negativo –si no colonialista–, es decir, como una intrusión en las comunidades de acogida en gran parte consideradas pasivas, a una perspectiva más equilibrada que ha comenzado a reconocer la naturaleza compleja y generalizada de las prácticas turísticas, las convenciones y la agencia de la hospitalidad, así como las múltiples y a veces conflictivas formas en que el turismo es mediado por los intereses de una multitud de actores. Paralelamente, Leite y Graburn (2009) señalan que los antropólogos que realizan investigaciones relacionadas con el turismo, tanto a nivel profesional como intelectual, orientan su trabajo hacia las audiencias disciplinarias centradas en otros temas. Los autores señalan una divergencia en los últimos años entre los antropólogos que realizan investigaciones sobre el turismo. Hay, según ellos, quienes se dedican principalmente al estudio interdisciplinario del turismo, centrándose en revistas y conferencias específicas de investigación turística. Estos antropólogos se identifican a sí mismos con la «antropología del turismo», carente de diálogo con la investigación antropológica publi-

La antropología social comenzó a interesarse por el turismo a partir de la década de los setenta, cuando vio penetrar a los turistas en sus lugares etnográficos

cada y presentada en otros contextos. Otros publican en su totalidad en espacios antropológicos y parecen no darse cuenta de la existencia de estudios interdisciplinarios sobre turismo. Otro dualismo viene expuesto por Amanda Stronza (2001), quien señala que una parte de la literatura sobre turismo se centra en la comprensión de los orígenes del turismo, mientras que la otra analiza los impactos del mismo. Ambos enfoques cuentan solo la mitad de la historia, considerando que la primera tiende a centrarse en los turistas y la segunda en los anfitriones.

El turismo no puede ser considerado un fenómeno trivial (Turner y Ash, 1991) ya que la movilidad humana es compleja, variada y múltiple. Tras las grandes guerras y la revolución de transporte, se han producido nuevas movilidades. Además, la globalización del capital ha dado lugar a una expansión de la riqueza económica en muchos países, proporcionando un mayor número de personas con medios para participar regularmente en el turismo recreativo (Chambers, 2009). Para Tim Cresswell (2006), caminar, conducir, ir a casa, ir de vacaciones, emigrar, viajar, explorar o asistir a conferencias son todas formas de movilidad, pero solo raramente han entrado en la órbita de la investigación social y cultural. Dentro de este marco, la movilidad turística ha pasado de ser una actividad exclusiva de la clase ociosa (MacCannell, 2003) a un fenómeno que abarca múltiples prácticas y movilidades turísticas.

El concepto de «turismo» opera de diferentes maneras: como una descripción de la actividad de ocio, como un negocio global consumido a nivel local y como condición de la posmodernidad. El turismo como tema de análisis se propone para dar sentido teórico a las múltiples culturas móviles (Burns, 2008). Estas culturas móviles se han caracterizado por ingentes cambios geopolíticos, económicos y socioculturales, como también estructurales si pensamos en el mundo de los transportes. Estos últimos, para Turner y Ash (1991), han transformado la geografía del mundo social desde el siglo XIX. Primero fue el ferrocarril, que abrió continentes enteros al transporte de alimentos y materiales favoreciendo el florecimiento de las grandes ciudades del siglo XIX. Después, los barcos de vapor permitieron que los imperios crecieran, se extendieran por todo el planeta y transportaran personas y mercancías entre los centros y las colonias periféricas. El automóvil inició la descentralización al proporcionar savia nueva a las ciudades mediante el desarrollo de amplios suburbios. Por último, el avión, al existir íntimamente vinculado a una creciente opulencia, dio lugar al nacimiento de toda una nueva tribu: la de los turistas en masa.

La clave de la evolución del turismo fue la relativamente nueva disponibilidad de nuevos tipos de tecnologías de la movilidad que hizo que el viaje fuera más cómodo (Onghena y Milano, 2015). Ahora bien, los estudios de movilidad –incluyendo el turismo–, por su naturaleza resbaladiza e intangible, han sido un objeto de estudio de difícil alcance (Cresswell, 2006). En la misma línea, la antropología social comenzó a interesarse por el turismo a partir de la década de los setenta, cuando vio penetrar a los turistas en sus lugares etnográficos. Con la accesibilidad del transporte aéreo, que provocó una rápida expansión del sector turístico, los antropólogos se encontraron ante un nuevo objeto de estudio: el turismo (Milano, 2013). Con el paso del tiempo, la gama de procesos de interés turístico se ha ido diversificando y actualizando a las especificidades de las sociedades contemporáneas. Paralelamente al

turismo corporativo –que incluye el turismo de masas, el turismo residencial, las *lobby* hoteleras, etc.–, otras tipologías de turismo se han inscrito en la agenda de la promoción turística transnacional.

La industria turística conquista constantemente nuevos espacios e incorpora nuevas atracciones a su oferta habitual y masiva para responder a las nuevas tendencias de la demanda mundial (Maldonado, 2009). De acuerdo con Silvia Rivera Cusicanqui (2010), a nivel latinoamericano, las masivas protestas contra las medidas neoliberales en Venezuela (1989), México (1994), Bolivia (2000-2005) y Argentina (2002) alertaron a la tecnocracia sobre la necesidad de «humanizar el ajuste». El corolario fue un multiculturalismo ornamental y simbólico, con fórmulas como el «etno-turismo» y el «eco-turismo», que ponían en juego la teatralización de la condición «originaria» anclada en el pasado e incapaz de conducir su propio destino. La teatralización de la condición «originaria» pone de manifiesto cómo «el turismo ocupa el espacio que separa lo primitivo y lo moderno, colocando por lo general a los pueblos modernizados y primitivos cara a cara y en interacción directa mediante el inglés intercultural y otras lenguas empleadas como lengua franca» (MacCannell, 2007: 27).

Según Stronza (2001), a principios de la década de 2000 se registró un cambio de rumbo en los estudios antropológicos sobre el fenómeno turístico cuando prosperó una gran producción científica sobre propuestas alternativas de turismo. Estas nuevas propuestas son consideradas por Santana Talavera como «definiciones revisadas» de tipos de turismo (2002) y pueden ser agrupadas bajo la locución «nuevos turismos» (ibídem, 2003). Estas aparecen desde finales de la década de los ochenta propiciadas en su conjunto por las nuevas condiciones y exigencias del mercado de competitividad, flexibilidad y segmentación, y se presentan como «una forma diferente de practicar el turismo» basada en la experiencia satisfactoria de los clientes de lo «auténtico» de la naturaleza, la cultura o la gente, o de una combinación de las mismas (ibídem). Estas nuevas formas de turismo responden a la necesidad de repensar la actividad turística «culturizando» y «naturalizando» los destinos tradicionales (reconversión turística), así como generando nuevos destinos (ampliación de mercado) (Valcuende del Río y De la Cruz, 2009). Paralelamente, podríamos definir las también como formas turísticas de consumo posfordista (Urry, 1990). Aunque, en realidad, las formas de producción/consumo del turismo posfordista coexisten con las modalidades propias del turismo fordista. Según Marchena Gómez (1994), aunque la industria fordista sigue copando la mayor cuota de mercado en productos y servicios convencionales, el aumento del consumo de tiempo de ocio está favoreciendo los desplazamientos turísticos con productos más a la carta.

La producción/consumo de propuestas de nuevos turismos o turismos posfordistas puede considerarse bajo el lema de «turismo sostenible» que, según Smith y Brent (2001), representa una construcción cultural o un conjunto de ideas inspiradas en el discurso del turismo ecológico o *green tourism*. Además, el desarrollo del turismo sostenible ha sido acuñado para asegurar que la conservación del medio ambiente acompañe el crecimiento o el cambio del turismo (ibídem). Al asociar propuestas alternativas de turismo a la conservación del medio ambiente –el paradigma «eco» asociado al turismo–, el ecoturismo surge en Estados

Actualmente, la fórmula «eco» asociada al turismo tiene múltiples significaciones simbólicas y se asocia a una variedad de denominaciones: turismo étnico, turismo de naturaleza, turismo de aventura, turismo comunitario, etc.

Unidos y en Europa durante la década de los ochenta como un concepto híbrido, en un momento en el que la «sostenibilidad» se convierte en un asunto en boga que generaba gran preocupación (Johnston, 2006). El ecoturismo se presenta a los consumidores de la clase media occidental como premisa de la creencia de que el turismo podría ir mano a mano con la sostenibilidad, el respeto de las poblaciones indígenas y el entendimiento espiritual de la naturaleza (ibídem). Además parece que los promotores de propuestas con un aura ecológica y con el prefijo «eco» adhieren a una razón ecológica incuestionable (Prado, 2003). Actualmente, la fórmula «eco» asociada al turismo tiene múltiples significaciones simbólicas y se asocia a una variedad de denominaciones: turismo étnico, turismo de naturaleza, turismo de aventura, turismo comunitario, etc. Su denominación depende de las negociaciones entre demanda y oferta en el despliegue de la multitud de actores y en el marco de una lógica economicista. Sin duda se presenta una gran brecha entre la teoría y la práctica. La mercantilización de estos nuevos turismo hace de ellos los segmentos en auge de la industria turística transnacional. A menudo considerados como turismo de bajo impacto, de apoyo a las culturas locales y de sustento para la preservación de la naturaleza, no han estado exentos de tensiones entre la teoría y la práctica.

Los antropólogos se han aproximado al turismo en relación con una amplia gama de intereses antropológicos contemporáneos, entre ellos la etnicidad, la identidad local y la política global, el desarrollo, la desigualdad social, el género, la cultura material, la globalización, la diáspora, la experiencia vivida, el discurso, la representación y la cosificación y mercantilización de la cultura (Leite y Graburn, 2009). Este artículo delineará cómo el turismo étnico se negocia y promociona en el Delta del Parnaíba (Brasil). Sin embargo, la investigación sobre el turismo nos obliga a no ver la etnicidad como una categoría fija, dado que está sujeta a una negociación y renegociación continuas, y por ello influenciada por patrones cambiantes de poder y estatus. Estos, a su vez, son afectados por el desarrollo del turismo, pero la forma en que se ven afectados dependerá de circunstancias específicas (Salazar, 2006), que en el caso del Delta del Parnaíba se analizarán en el presente artículo.

En el presente artículo el turismo étnico se entiende, de acuerdo con Pereiro *et al.* (2012), vinculado a la creencia occidental de que son los pueblos indígenas los preservadores de valores humanos más auténticos y de que ellos están más próximos a la naturaleza y a un medio ambiente ya muy depredado en Occidente, generando de esta forma presencias turísticas para mercantilizar y tornar más exótica la cultura indígena. El turismo étnico adquiere un matiz diferente al registrarse la negociación mercantil y la búsqueda del «exotismo étnico». Este último, buscado por hordas de turistas, consiste en un atractivo turístico resultante de la frontera étnica que separa a los turistas de los nativos (Van den Berghe y Keyes, 1984). La industria internacional del entretenimiento se ha beneficiado de la tematización y comercialización de la «naturaleza» –cuyo producto ha sido el ecoturismo–; de igual manera, el siguiente paso de la lógica de mercado ha sido comercializar a los «salvajes», los supuestos habitantes de la naturaleza que conserva toda su belleza natural (MacCannell, 2007). La mercantilización de las actuaciones primitivas ante el público-turista se presenta como una simple forma cultural híbrida. Dichas actuaciones combinan tanto elementos «modernos» de

planificación racional y cálculo económico de interés propio, como indumentaria, armas, música, prácticas rituales y objetos «primitivos» que existían anteriormente fuera del alcance de la racionalidad económica (ibídem). En este proceso, el exotismo étnico asume un valor de producción/consumo en el mercado turístico, donde la base de este proceso es una negociación híbrida de representaciones simbólicas.

El turismo étnico genera lo que Isis Maria Cunha Lustosa (2012) llama «vector de identidad indígena y reelaboración étnica», o lo que MacCannell (2007) define como «reconstrucción de la etnicidad como mantenimiento y conservación de formas étnicas para la persuasión y entretenimiento no de otros grupos específicos, como ocurre con la etnicidad construida, sino de un “otro generalizado”». Para Rodrigo de Azeredo Grünewald (2003), estas formas reconstruidas se dan más o menos de manera automática en todos los grupos que entran en redes globales de transacciones comerciales. En el caso del turismo, estas transacciones se dan en lo que el autor llama una «arena turística», donde una comunidad étnica y una comunidad turística construyen una «comunidad etnoturística». Esta última está formada por *touree*¹, intermediarios y turistas. La arena, donde se lleva a cabo la «actuación primitiva» o donde lo primitivo es representado como forma muerta (MacCannell, 2007), y la complicidad entre platea y actores participan en la construcción de una experiencia auténtica y legítima de turismo étnico (Azeredo Grünewald, 2003).

La comercialización de lo «étnico» y del pasado «primitivo» se presenta en varias sociedades implicadas directa e indirectamente con el fenómeno turístico y donde se construye una marcada frontera étnica entre nativos y visitantes. En su etnografía con los masái en Tanzania, Salazar (2010) describe cómo su imagen en los medios de gran alcance, fuertemente estereotipada, se ha convertido en icono del tradicionalismo africano y símbolo involuntario de la resistencia a los valores modernistas (léase, inmovilidad social). La visión de un guerrero masái viril, vestido con mantas de colores rojizos y joyería de perlas, evoca la imagen romántica del buen salvaje –una atracción turística que no tiene precio–. Este imaginario se ha convertido en una potencial oportunidad de empleo y actualmente desempleados masái del interior del país siguen los circuitos turísticos y se instalan en los parques nacionales en el norte de Tanzania convirtiéndose en una atracción «performante» para los turistas. El componente performativo de las representaciones identitarias y étnicas es negociado y reproducido según lógicas de mercado y relacionadas con su valor económico. Sin embargo, así como los masái se desplazan hacia los circuitos turísticos para actuar como atractivo turístico, el componente performativo también se despliega sin que haya un desplazamiento. El espacio donde esto ocurre es denominado *touristic borderzone* por Edward Bruner (1996). La *touristic borderzone* es un escenario vacío en espera de una *performance* de nativos para un público de turistas. Los nativos también se mueven dentro y fuera de la *touristic borderzone*. Sin embargo, las percepciones de los dos grupos no son iguales, ya que para los turistas se trata de un espacio de ocio y exotización, y para los nativos un espacio de trabajo y renta.

En el actual debate sobre el estudio del turismo, Cohen y Cohen (2012) señalan que el estudio del fenómeno turístico tiene que apuntar hacia un nuevo enfoque teórico que aborde la performatividad. En los destinos y los atractivos turísticos se reiteran actos performativos –la santificación

La comercialización de lo «étnico» y del pasado «primitivo» se presenta en varias sociedades implicadas directa e indirectamente con el fenómeno turístico y donde se construye una marcada frontera étnica entre nativos y visitantes

1. El *touree* es un nativo convertido en actor. Es decir, el nativo se convierte en un *touree* al interpretar y modificar su comportamiento, de acuerdo a su percepción, en beneficio de lo que es atractivo para el turista. El *touree*, en definitiva, preserva una ilusión creíble de autenticidad. Él finge su arte, su forma de vestir, su música, su baile, su religión, y así sucesivamente para satisfacer la sed del turista étnico por la autenticidad, al mismo tiempo que el turista invade su cultura y la somete a los procesos de homogeneización y modernización (Van den Berghe y Keyes, 1984).

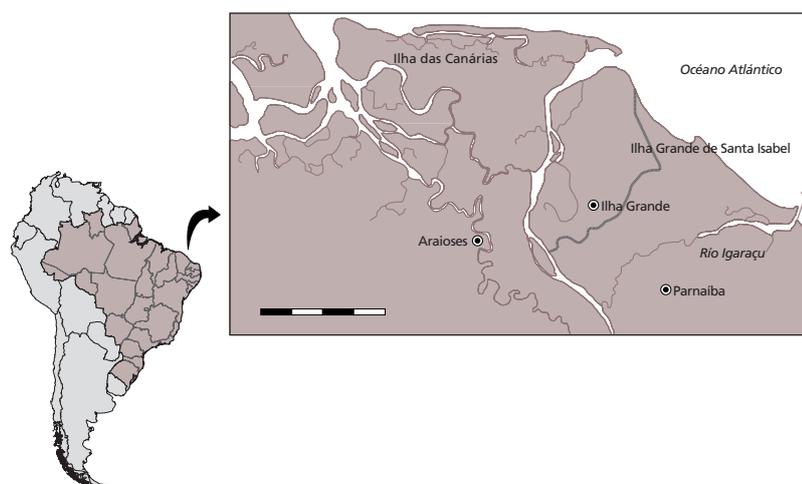
El Delta del Parnaíba, área litoral del nordeste brasileño, viene registrando desde mediados de la década de 2000 una energética promoción turístico/inmobiliaria del sector privado y de las políticas públicas del Gobierno Federal, que han favorecido la inserción del destino turístico «Delta do Parnaíba» en la agenda del turismo transnacional

de una localidad, la admiración de un sitio y la conmemoración de un evento—, que no son más que acumulaciones sedimentarias de tales actos. Los autores señalan también que la implicación de la perspectiva de la performatividad en las concepciones convencionales de «destinos» y «atractivo» no han sido suficientemente abordadas en los estudios de turismo contemporáneos.

El caso etnográfico que se va a detallar a continuación condensa y materializa las observaciones que se han abordado en relación con el estudio del fenómeno turístico y sus diferentes prácticas. El Delta del Parnaíba, área litoral del nordeste brasileño, viene registrando desde mediados de la década de 2000 una energética promoción turístico/inmobiliaria del sector privado y de las políticas públicas del Gobierno Federal, que han favorecido la inserción del destino turístico «Delta do Parnaíba» en la agenda del turismo transnacional. El destino turístico del Delta del Parnaíba, si bien no registra ingentes flujos turísticos comparado con otros estados brasileños (Milano, 2013), se caracteriza por combinar la oferta de turismo de sol y playa con nuevos turismos (que incluyen ofertas de ecoturismo, turismo de aventura y turismo étnico).

El Delta del Parnaíba empieza a formarse a 30 km del océano Atlántico, donde el río Parnaíba se bifurca en su lado derecho con el río Igarapé. Desde la desembocadura del río Igarapé hasta la desembocadura del río Tutoia, la distancia es de 90 kilómetros y, en su totalidad, el Delta del Parnaíba se extiende en una área de 2.700 kilómetros (Guzzi, 2012). El Delta del Parnaíba, en un área comprendida por el estado de Piauí y el estado de Maranhão, forma un conjunto de alrededor de 80 islas marinos/fluviales. La mayor y más poblada isla es la Ilha Grande de Santa Isabel, que da acceso al Delta y sus corredores fluviales. La Ilha Grande de Santa Isabel tiene una extensión de alrededor de 240 km² y representa el 35 por ciento del litoral piauiense. Bañada por el océano Atlántico y rodeada por un entorno fluvial, está dividida en dos municipios legislativos: el de Ilha Grande (122 km²) y el de Parnaíba (118 km²). La totalidad de la Ilha Grande de Santa Isabel cuenta con alrededor 16.745 habitantes (Comissão Ilha Ativa, 2012).

Figura 1. Mapa de la Ilha Grande de Santa Isabel



2. La línea de puntos en la figura 1 indica la frontera entre las dos municipalidades.

Fuente: Andrade *et al.*, 2014.

Algunos cambios infraestructurales determinaron el aumento demográfico y la transformación de la vida social y económica que han proyectado la realidad isleña como un destino turístico a desarrollar. En el año 1972 fue construido un puente que conecta el Porto das Barcas de la ciudad de Parnaíba con la otra orilla del río Iguaraçu y la Ilha Grande de Santa Isabel. La realización del puente que une la ciudad de Parnaíba con la Ilha Grande de Santa Isabel impulsó el fenómeno de urbanización que permitió convertir la isla y su puerto (Porto dos Tatus) en un punto de referencia para el transporte y el comercio fluvial de las sociedades deltaicas. Cabe señalar que en marzo de 2014 fue reabierto e inaugurado el aeropuerto internacional de Parnaíba Prefeito Dr. João Silva Filho.

El Delta del Parnaíba se caracteriza por ser una región extremadamente rica desde el punto de vista geomorfológico y ecológico, que registra la presencia de especies endémicas y una alta biodiversidad (Mattos, 2009). Por este motivo, ha sido incluido en dos unidades de conservación ambiental: el APA y la RESEX³. La región del Delta del Parnaíba muestra la mayor concentración y la más alta productividad de la especie de cangrejo uçá (*Ucides cordatus cordatus*) en Brasil, y se estima una captura anual de aproximadamente 21 millones de cangrejos que abastecen, principalmente, al mercado consumidor de Ceará y, en segundo lugar, a los estados de Piauí y Maranhão (Legat *et al.*, 2006). Al respecto, se han producido amplios debates ambientales por el creciente número de personas dedicadas a la pesca del cangrejo uçá y la sobrepesca de la especie debida a la elevada exportación de cangrejos hacia mercados turísticos limítrofes (Legat *et al.*, 2006; Lustosa, 2005; Mattos, 2009, entre otros).

La economía isleña se basa en la agricultura de subsistencia, pesca artesanal, pesca de cangrejos uça, pesca de gambas y mariscos, producciones artesanales (artesanías hechas con paja, lino, tallo de carnauba y arcilla, el encaje de bolillos, la producción de tejidos a ganchillos), la recolección vegetal de cajú y frutas nativas, la construcción y pequeños comercios. A lo largo de su historia, el Delta del Parnaíba se destacó por la producción de cuero y carne seca a mediados del siglo XVIII y, a partir del siglo XX, por la explotación de la extracción de la carnauba. Ambas actividades están actualmente en declive (Mavignier y Moreira, 2007). La creciente adaptación a la lógica de la economía de mercado ha generado el estancamiento de algunas actividades productivas (sector arrocero, agricultura, extracción de carnauba, etc.), debido también a la entrada en el mercado de competidores y a la migración de trabajadores rurales hacia empleos puntuales relacionados con los servicios turísticos (pesca, guías, barqueros, recaudadores de clientes, etc.), y dinamizado otras vinculadas al sector turístico (producción artesanal, pesca predatoria, servicios receptivos, etc.). En este marco, el turismo –juntos a las actividades económicas con él relacionadas– se ha propuesto como una oportunidad económica a desarrollar para reactivar y potenciar la economía isleña. Desde mediados de 2000, el turismo ha adquirido un papel transversal en la sociedad isleña que ha conllevado una liberalización de los servicios relacionados con la industria turística (compraventa de tierras con fines turísticos/inmobiliarios, pesca predatoria y la construcción de algunas infraestructuras receptivas, etc.).

Aunque el turismo en el Delta del Parnaíba se intensificó en la década de los noventa (Mattos, 2009), fue a comienzos de 2000 cuando el mercado turístico local empezó a ser codiciado por agencias de turismo, intermediarios⁴ turísticos y agentes foráneos. Además, en el año 2005 también

3. El Área de Proteção Ambiental (APA) y la Reserva Extrativista Marinha do Delta do Parnaíba (RESEX) fueron creadas, respectivamente, en los años 1996 y 2000.
4. Los intermediarios turísticos pueden ser guías, barqueros y recaudadores de clientes. Estos roles se van intercambiando según las necesidades. No se conciben como categorías cerradas. El guía con permiso de navegar puede desempeñar los otros dos cargos. Así como el recaudador de clientes puede ser barquero y/o «reinvertirse» como guía turístico.

se registró el traslado de las salidas de las excursiones turísticas desde el Porto das Barcas de la ciudad de Parnaíba hacia el Porto dos Tatus de la Ilha Grande de Santa Isabel⁵. Este evento ha marcado cambios estructurales en las lógicas del mercado turístico local, situando la Ilha Grande de Santa Isabel en el corazón del nicho de mercado turístico nacional e internacional. La Ilha ha experimentado así la promoción turística impulsada por parte del Gobierno Federal, el sector privado turístico-inmobiliario y con el reciente interés de las agencias de desarrollo. El Delta del Parnaíba, junto al destino turístico Jericoacoara en el estado de Ceará y los Leçois Maranhenses en el estado de Maranhão, en el marco del programa federal «Regionalização do Turismo», constituyen desde el año 2004 el circuito turístico de la *Rota das Emoções* promovido por el Gobierno Federal y el Ministerio de Turismo. Y más, desde 2005 grupos transnacionales –liderados por la empresa Ecocity Brasil, de origen balear–, tras la compra de lotes de tierras isleñas por un área total adquirida de 6.208 hectáreas, promueven proyectos de turismo residencial a desarrollar en la Ilha Grande de Santa Isabel (WR, 2008). Paralelamente, y a raíz de esta lenta reconversión turística incentivada por las políticas públicas federales y la inversión privada de la industria turístico/inmobiliaria, en la Ilha Grande de Santa Isabel se han presentado nuevas propuestas alternativas de turismo a pequeña escala como la del turismo étnico.

El turismo étnico en Brasil es un producto turístico principalmente comercializado en las *Terras Indígenas* (TI)⁶ y, aunque el estudio del turismo en las TI en Brasil se encuentra todavía en fase embrionaria (Lustosa, 2012), no podemos confinar el turismo étnico exclusivamente a las actividades localizadas en TI. Este fenómeno se enmarca dentro de un ámbito de mayor alcance donde la «condición originaria» y el «exotismo étnico» son constantemente reconstruidos y negociados como mercancía para el consumo turístico. La antropóloga Margarita Barretto (2005) define dos formas de turismo étnico:

«Uno es el que no está planificado y que surge del interés comercial de los que abordan el turismo como negocio. Este tipo de turismo étnico puede llegar a invadir los rituales, la intimidad, transformando las personas de una determinada etnia en zoológicos humanos. Una segunda forma de promover el turismo étnico es cuando la comunidad se compromete con un proyecto de revitalización de su cultura y, con la ayuda de la historia y la memoria, afirma su identidad. De esta manera la comunidad decide con autodeterminación lo que quiere preservar y mostrar, y lo que no, pudiendo apelar al auxilio de técnicos. Sin embargo, muchas veces existen factores que pueden interferir como la mentalidad “modernizadora”, donde predomina la idea de desechar lo antiguo destruyéndolo, y asociada a esta la especulación inmobiliaria» (ibídem).

Si se emplea la distinción de Barretto al caso de turismo étnico registrado en la Ilha Grande de Santa Isabel, este resulta un híbrido y tiene características de las dos formas. Sin embargo, no existen únicamente dos modelos, ya que es un fenómeno con múltiples configuraciones. La oferta de turismo étnico observada está constituida por excursiones planificadas a la granja de un antiguo morador isleño tremembé⁷ en un área llamada Saquinho, en el extremo norte de la isla. En esta región, desde hace más de 50 años, este morador vive con su esposa sin electricidad

5. Las causas principales son la sedimentación del río Parnaíba y la menor distancia del Porto dos Tatus de la Ilha Grande de Santa Isabel a los atractivos naturales del Delta y sus islas.
6. La Fundação Nacional do Índio (FUNAI) declara que las *Terras Indígenas* (TI) son propiedad del *Patrimônio da União*, organismo ligado al *Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão*, habitadas por uno o más pueblos indígenas, y utilizadas para sus actividades productivas, esenciales para la preservación de los recursos ambientales necesarios para su bienestar y para su reproducción física y cultural, según sus usos, costumbres y tradiciones. Este es un tipo específico de propiedad de naturaleza originaria y colectiva, que no debe confundirse con el concepto de derecho civil de propiedad privada. Las tierras indígenas son reglamentadas por el artículo 17.I, de la Ley n.º 6001, de 19 de diciembre de 1973, y por el artículo 231 de la Constitución de la República Federativa de Brasil de 1988.
7. Tremembé, del idioma tupi *Tirime'mbé*, significa «indios de los terrenos inundados» (Mavignier, 2005).

ni agua corriente, dedicándose a la pesca artesanal, al cultivo, a la cría de animales y a la agricultura de subsistencia. Las excursiones a la aldea en la región de Saquinho son organizadas y promocionadas por algunos guías e intermediarios turísticos locales con el previo beneplácito del anfitrión. Las visitas prevén salidas a las actividades de cultivo de mandioca, arroz, mango, caña de azúcar, aceite de palma y coco, y además los turistas pueden participar y presenciar los rituales de curandería Umbanda⁸ que el antiguo morador realiza en su *terreiro* (centro de culto), construido al lado de su granja para celebrar tales cultos afrobrasileños. Para asistir a las actuaciones rituales en su *terreiro*, participar en su vida cotidiana y/o pernoctar en la granja, los turistas dejan una ayuda/oferta económica y/o comida que varía en el caso de cada turista. Normalmente, la oferta viene sugerida por el guía o por quien acompaña a los visitantes a la granja.

El «exotismo étnico» (Van den Berghe y Keyes, 1984) es enfatizado por los guías, que lo consideraran como el «único» tremembé de la isla. Según un guía turístico local que suele llevar turistas de visita, por uno o más días, el antiguo morador en cuestión es el único tremembé que conoce en la isla. A este propósito, un guía local explica que la excursión incluye alojamiento en la granja, paseos en la región noreste de la isla, salidas de pesca y observación de animales (papagayos y monos) y de sus plantaciones.

«Propongo esta excursión cuando hablo del curandero y de los trabajos con hierbas medicinales. Él es también uno de los últimos descendientes de la tribu de los tremembés, los indios que vivían en esta región. Hoy en día no habitan más porque fueron extintos. Así que cuando la gente [los turistas] quiere quedarse un poco más alejado de la ciudad y conocer una persona típica del Delta, organizo las excursiones donde pueden dormir en la granja, practicar senderismo, observar papagayos y monos. Como también para conocer las plantaciones de caña de azúcar y mango y pescar en las lagunas los peces *cará de lagoa*» (entrevista realizada con un guía local, Ilha Grande, enero de 2012, traducción propia).

Para la Fundação Nacional do Índio (FUNAI) el territorio habitado por el pueblo tremembé antes de la colonización de Brasil se extendía por los actuales estados de Maranhão, Piauí e Ceará, y originalmente estos eran pescadores y cazadores nómadas, eximios nadadores que vagaban en pequeños grupos por el litoral. La historiadora piauiense Borges (2004) afirma que la abundancia de sitios arqueológicos, inscripciones rupestres, instrumentos líticos, urnas funerarias y, en definitiva, de una enorme variedad de materiales de colección es de extrema utilidad para la reconstrucción de la historia primitiva del pueblo piauiense y, concretamente, de los habitantes del litoral piauiense: los tremembés. Según Borges (2010), las poblaciones pescadoras-colectoras-cazadoras (de este o de otros grupos étnicos) transitaron por el litoral piauiense por lo menos desde el siglo XIII y, probablemente, fue a partir del siglo XVII cuando estas poblaciones que habitaban la región fueron llamadas *tremembés* a través del proceso de etnificación y etnogénesis. La denominación *tremembé* corresponde a la conjunción de dos vocablos, uno del español/portugués, *tremedal*, y otro del tupi, *mbáe*, que forman la palabra *tremembé*, que designaba los grupos nativos que vivían en la costa norte brasileña y eran conocidos por vivir próximos a los manglares y esconderse en áreas pantanosas (ibídem).

8. Religión afrobrasileña cuyos principios y prácticas doctrinarias son establecidos y transmitidos oralmente (Da Silva, 2005). También puede ser considerada en la esfera mágico-religiosa, dado que todas sus manifestaciones giran alrededor de los poderes, favores, castigos, exigencias..., en definitiva, presencias de espíritus; su centro vital está representado por la posesión por parte de estos espíritus de aquellos agentes que, por don natural y adiestramiento, actúan como instrumento de mediación entre la esfera espiritual y los hombres (Giobellina Brumana y González, 1984).

Diversas son las fuentes historiográficas que afirman que los tremembés poblaron la costa del nordeste de Brasil desde el siglo XIII hasta finales del siglo XVII, ocupando la zona comprendida entre el estado de Amapá y el estado de Rio Grande do Norte. En el área costera, desde el estado de Maranhão (MA) hasta el estado de Ceará (CE), las aldeas dominaban en diferentes áreas: desde Tutóia y la Ilha do Caju en el estado de Maranhão, pasando por los márgenes del río Camurupim en el estado de Piauí, hasta Jericoacoara en el estado de Ceará. Los tremembés no conocían la agricultura y vivían básicamente de la caza, la pesca y la extracción vegetal. Hasta principios del siglo XVIII, cuando se establecieron en aldeas en Almofala (CE) y Tutóia (MA), solían comercializar madera y ámbar gris, principalmente con los europeos (Borges, 2004 y 2010; Mavignier, 2005; Mavignier y Moreira, 2007). Los tremembés poblaron las regiones costeras de los estados de Piauí, de Maranhão y de Ceará y, más de diez mil años antes de las invasiones europeas, habitaron toda la región norte del estado del Piauí y ocuparon más del 23% de las tierras de la Capitanía de São José do Piauí⁹ con más de 60 asentamientos y más de 120.000 personas de un total de 370.000 en todo el Piauí (Mavignier, 2005; Mavignier y Moreira, 2007).

Según Borges (2010), a principios del siglo XVIII los tremembés eran llamados «peces racionales». En esta época todavía tenían una considerable autonomía sobre su territorio y negociaban con las fuerzas extranjeras logrando dilatar el establecimiento de núcleos de ocupación colonial. Para esta autora, los nativos trataban de mantener el territorio y sobrevivir a los conflictos que solían aparecer con los colonizadores estableciendo relaciones comerciales con los europeos. Por lo tanto, la «amistad» con los extranjeros fluía según las circunstancias. Actualmente, esta «amistad» se ha convertido en disputa. En la investigación de Isis Maria Cunha Lustosa (2012) sobre los tremembés de São José do Buriti en el municipio cearense de Itapipoca, se describe el proceso de reelaboración y de afirmación étnica para regularizar y demarcar sus TI y promover proyectos de turismo étnico y comunitario como contrapropuesta al proyecto de turismo residencial promovido en el mismo municipio. La Ilha Grande de Santa Isabel no presenta ningún proyecto de turismo fundamentado en la presencia de los tremembé. Sin embargo, se construye el discurso del «indio *hyper-real*»¹⁰ (Ramos, 1994), y del último tremembé isleño, para comercializar excursiones de turismo étnico en la región de Saquinho que incluyen la visita a la granja de este antiguo morador y la participación en rituales de curandería con hierbas medicinales. Al visitar y presenciar estas excursiones pude abordar el tema del turismo con el antiguo morador de la región de Saquinho y profundizar sobre su percepción acerca de la presencia puntual de algunos turistas en su granja. El morador sostiene que nunca tuvo problemas con los turistas y explica que la presencia de estos nunca le perjudicó. Más bien al contrario, siempre le ayudaron. Irónicamente, afirma que si algo le estaba perjudicando eran los monos y no los turistas.

«Yo nunca me di mal con los turistas. Con ningún turista. Gracias a Dios. Todos los turistas que vinieron aquí nunca me perjudicaron. Siempre me ayudaron. Ahora, lo que más me perjudica son los monos. Los turistas nunca, gracias a Dios» (entrevista realizada en Ilha Grande, diciembre de 2011, traducción propia).

9. La *Capitanía de São José do Piauí* fue instituida en 1758 por el rey de Portugal José I (Mavignier y Moreira, 2007).

10. La autora se refiere a la construcción de una imagen de un indígena típico, es decir, de un «indio modelo».

Para este tipo de visitas no hay tarifas establecidas, sin embargo los guías siempre aconsejan —resaltando la precaria situación en que vive el antiguo morador con su esposa—, dejar comida y una ayuda económica, algo que

la mayoría de las veces ocurre. Entre los turistas que suelen alojarse varios días en la granja se encuentran huéspedes (artesanos, mochileros, etc.) que este mismo morador denomina *hyps*, es decir, «hippies».

El caso de turismo étnico está entramado por el paradigma del exotismo étnico, así como el ecoturismo está forjado por el discurso ecológico. Sin embargo, ambos suscitan en una lógica economicista el interés de la industria turístico/inmobiliaria. A propósito de esto, en una entrevista realizada en febrero de 2014, el alcalde de la Ilha Grande contaba que un grupo de inversores turísticos/inmobiliarios –propietarios de la parcela de tierra correspondiente a la granja del antiguo morador adquirida en 2005–, pretende donarle una parte de la tierra donde reside para resolver la disputa legislativa y así, como afirma el alcalde, «conservarlo como punto y atractivo turístico en el marco del proyecto de turismo residencial» previsto alrededor de su granja.

En conclusión, a pesar de las intenciones manifestadas por los inversores turísticos/inmobiliarios, el turismo étnico no tiene que ser considerado exclusivamente como una forma de dominación para los anfitriones, sino como un fenómeno que involucra múltiples actores y sus diferentes propósitos. En el caso expuesto intervienen anfitriones, agentes turísticos locales, guías y turistas. Actualmente numerosas comunidades locales ven en los «nuevos turismos» (ecoturismo, turismo étnico o etnoturismo, turismo comunitario, etc.) una forma de renta alternativa y/o complementaria. En este sentido, Pereiro *et al.* (2012) ponen de manifiesto cómo la declaración de Oaxaca –una iniciativa global de la Indigenous Tourism Rights International (ITRI), que organizó en marzo de 2002 el Foro Internacional de Turismo Indígena en Oaxaca (México) al que acudieron cerca de 200 representantes y líderes indígenas de 19 estados– fue una llamada a los grupos indígenas para reforzar estrategias, coordinar la cooperación internacional y regional, y aumentar la participación indígena en el ecoturismo. Asimismo, Cañada y Gascón (2007) destacan la «Declaración de Otavalo de Turismo comunitario, sostenible, competitivo y con identidad» (septiembre de 2001) y la «Declaración de San José sobre turismo rural y comunitario» (octubre de 2003), donde las organizaciones de pueblos indígenas y comunidades rurales firmantes de Ecuador, Bolivia, Brasil, Costa Rica, Guatemala y Perú expresaron el deseo de que el turismo pudiera aportar mejoras a sus condiciones de vida y trabajo en la medida en que se trata de una actividad «socialmente solidaria, ambientalmente responsable, culturalmente enriquecedora y económicamente viable». Sin entrar en el debate ligado a la definición de estos complejos calificativos, cabe destacar cómo turismos alternativos son elegidos a menudo como complemento y/o alternativa a las actividades productivas preexistentes por las comunidades locales.

El turismo genera indiscutiblemente debates y posiciones enfrentadas entre los diferentes actores directa e indirectamente involucrados en este fenómeno. El Delta del Parnaíba, desde mediados de la década de 2000, ha registrado una energética promoción turística vertical por parte del Gobierno Federal y del sector turístico/inmobiliario, y en paralelo han aparecido propuestas a pequeña escala promovidas por actores locales (guías, agentes turísticos, intermediadores y anfitriones). Entre estas propuestas –que incluyen el ecoturismo y el turismo comunitario que no se han descrito en el presente artículo–, el turismo étnico ha sido impulsado por locales y guías turísticos.

El caso de turismo étnico está entramado por el paradigma del exotismo étnico, así como el ecoturismo está forjado por el discurso ecológico. Sin embargo, ambos suscitan en una lógica economicista el interés de la industria turístico/inmobiliaria

Sin embargo, cabe señalar cómo la propuesta de turismo étnico descrita se apropia de la singularidad local fabricando una forma de exotismo étnico. Este exotismo actualiza y explota las fronteras étnicas entre turistas y locales, a partir de la celebración de los mitos de orígenes y de rituales «primitivos». A grandes rasgos, en esta práctica participan los propios locales respondiendo tanto a sus necesidades identitarias, expresivas y económicas, como a la demanda de búsqueda de «autenticidad» y «performatividad» de los turistas y transeúntes. Paralelamente, el grupo turístico/inmobiliario propietario de la parcela de tierra de la región de Saquinho parece querer convertir al «ocupante» en «aliado» para aprovechar el «recurso» o «producto» del exotismo étnico para su explotación turística.

Este caso pone de manifiesto que diferentes segmentos de población local (guías, intermediarios, anfitriones) autogestionan y promueven una oferta de turismo fundamentada en la frontera étnica entre anfitriones y turistas. En una lógica economicista, a partir del reciente interés de la industria turístico/inmobiliaria, agentes externos (inversores turísticos/inmobiliarios) intentan apropiarse de este recurso/producto para su mercantilización turística dentro del marco del proyecto de turismo residencial. En conclusión, en el presente artículo no se ha inquirido acerca de la «autenticidad» de las prácticas rituales y de la «experiencia» de turismo étnico, sino que se ha detallado el lugar de construcción y negociación de las fronteras étnicas donde conviven prácticas de turismo fundamentadas en el exotismo étnico. Esta convivencia da lugar a prácticas de turismo a la carta y al llamado turismo étnico.

Referencias bibliográficas

Andrade, Etielle Barroso de; Leite, Junior R. S. A. y De Andrade, Gilda Vasconcellos. «Anurans from the municipality of Ilha Grande, Parnaíba River Delta, Piauí, northeastern Brazil». *Herpetology Notes*, n.º 7 (2014), p. 219-226.

Azeredo Grünewald, Rodrigo de. «Turismo e etnicidade». *Horizontes Antropológicos. Antropologia e Turismo*, vol. 9, n.º 20 (2003), p. 141-160.

Barretto, Margarita. «Turismo étnico y tradiciones inventadas», en: Santana Talavera, Agustín y Prats Canals, Llorenç (coords.). *El encuentro del turismo con el patrimonio cultural: concepciones teóricas y modelos de aplicación*. Sevilla: FAAEE- Fundación El Monte, 2005, p. 39-56.

Blázquez, Macià y Cañada, Ernest. *Turismo Placebo. Nueva colonización turística: del Mediterráneo a Mesoamérica y El Caribe. Lógicas espaciales del capital turístico*. Managua: Editorial Enlace, 2011.

Borges, Jóina F. *A História Negada: Em Busca de Novos Caminhos*. Teresina: FUNDAPI, 2004.

Borges, Jóina Freitas. *Os Senhores das Dunas e os adventícios d'além-mar: Primeiros Contatos, tentativas de colonização e autonomia tremembé na costa Leste-Oeste (Séculos XVI e XVII)*. Tesis de Doctorado. Universidade Federal Fluminense, UFF, Brasil, 2010.

Bruner, Edward M. «Tourism in the Balinese Borderzone», en: Lavie, Smadar y Swedenburg, Ted (eds.). *Displacement, diáspora, and geographies of identity*. Durham: Duke University Press, 1996, p. 157-179.

Buades, Joan. *Exportando paraísos. La colonización turística del planeta*. Palma: La Lucerna, 2006.

Buades, Joan. «Turismo, la globalización invisible», en: Buades, Joan; Cañada, Ernest y Gascón, Jordi. *El turismo en el inicio del milenio: una lectura crítica a tres voces*. Madrid: Foro Turismo Responsable, 2012, p. 25.

Buades, Joan; Cañada, Ernest y Gascón, Jordi. *El turismo en el inicio del milenio: una lectura crítica a tres voces*. Madrid: Foro de Turismo Responsable, 2012.

Burns, Peter M. «Tourism, political discourse, and post-colonialism». *Tourism and Hospitality Planning & Development*, vol. 5, n.º 1 (2008), p. 61-71.

Canestrini, Duccio. *No disparen contra el turista: Un análisis del turismo como colonización*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2009.

Cañada, Ernest y Gascón, Jordi. *Turismo y Desarrollo: Herramientas para una mirada crítica*. Managua: Enlace, 2007.

Chambers, Erve. «Can the anthropology of tourism make us better travelers?». *NAPA Bulletin*, vol. 23, n.º 1 (2005), p. 27-44.

Chambers, Erve. «From authenticity to significance: Tourism on the frontier of culture and place». *Futures*, vol. 41, n.º 6 (2009), p. 353-359.

Cohen, Erik y Cohen, Scott A. «Current sociological theories and issues in tourism». *Annals of Tourism Research*, vol. 39, n.º 4 (2012), p. 2177-2202.

Comissão Ilha Ativa-CIA. *Sócio biodiversidade da Ilha Grande de Santa Isabel: Um olhar da comunidade visando à RESEX do Cajuí*. Ilha Grande/PI. (Cartilha), 2012 (en línea) <http://comissaoilhaativa.org.br/wp-content/uploads/2011/07/Mapa-e-Cartilha.pdf>

Cresswell, Tim. *On the move: mobility in the modern western world*. Londres y Nueva York: Routledge, 2006.

Da Silva, Vagner Gonçalves. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2005.

Giobellina Brumana, Fernando y González, Eva E. «Umbanda. Notas sobre un fenómeno religioso brasileño». *Revista española de antropología americana*, n.º 14 (1984), p. 227-242.

Guzzi, Anderson (org.). *Biodiversidade do Delta do Parnaíba: litoral piauiense*. Parnaíba: EDUFPI, 2012, vol. 1, 1ª edición.

Johnston, Alison M. *Is the sacred for sale? Tourism and indigenous peoples*. Londres: Earthscan, 2006.

Legat, Jefferson F. A.; Mota, Raimundo I.; Puchnick, Angela; Bittencourt, Claudia S. y Santana, Werlanne M. «Considerations about *Ucides cordatus cordatus* fishing in the Parnaíba River Delta region, Brazil». *Journal of Coastal Research*, n.º 39 (2006), p. 1281-1283.

Leite, Naomi y Graburn, Nelson. «Anthropological interventions in tourism studies», en: Jamal, Tazim y Robinson, Mike. *The Sage handbook of tourism studies*. Londres: SAGE Publications Ltd., 2009, p. 35-64.

Lustosa, Ana Helena Mendes. *Práticas produtivas e (in) sustentabilidade: os catadores de caranguejo do Delta do Parnaíba*. Tesis de Máster. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente da Universidade Federal do Piauí, Teresina (PRODEMA/UFPI/TROPEN), 2005.

MacCannell, Dean. *El Turista: una nueva teoría de la clase ociosa*. Barcelona: Melusina, 2003.

MacCannell, Dean. *Lugares de encuentro vacíos*. Barcelona: Melusina, 2007.

Maldonado, Carlos. «O turismo rural comunitário na América Latina: gênese, características e políticas», en: Bartholo, Roberto; Sansolo, David Gruber y Bursztyn, Ivan. *Turismo de base comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileiras*. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009, p. 25-44.

Marchena Gómez, Manuel J. «Un ejercicio prospectivo: de la industria del turismo fordista al ocio de producción flexible». *Papers de Turisme*, n.º 14-15 (1994), p. 77-94.

Mattos, Flávia Ferreira. «Ecoturismo e inclusão social na Resex Marinha do Delta do Parnaíba (MA/PI): Tendências, expectativas e possibilidades», en: Bartholo, Roberto; Sansolo, David Gruber y Bursztyn, Ivan. *Turismo de base comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileiras*. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009, p. 302-318.

Mavignier, Diderot dos S. *No Piauí, na terra dos Tremembés*. Parnaíba-PI: Sieart Graf, 2005.

Mavignier, Diderot dos S. y Moreira, Aldenora Mendes. *Conhecendo história e geografia do Piauí*. Parnaíba-PI: Gráfica Ferraz, 2007.

Milano, Claudio. «De espacio rural a espacio turístico: una etnografía del desarrollo en el Delta de Parnaíba (Brasil)». *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, vol. 18, n.º 1 (2013), p. 128-143.

Nash, Denisson. «Tourism as a form of Imperialism», en: Smith, Valene L. *Hosts and guests: The anthropology of tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989, 2ª edición, p. 37-52.

Nash, Denisson y Smith, Valene L. «Anthropology and tourism». *Annals of Tourism Research*, vol. 18, n.º 1 (1991), p. 12-25.

Onghena, Yolanda y Milano, Claudio. «Certezas e incertezas del turismo: movilidad y encuentro». *Notes Internacionais CIDOB*, n.º 116 (2015).

Pereiro, Xerardo; De León, Cebaldo; Martínez Mauri, Mònica; Ventocilla, Jorge, y Del Valle, Yadixa. *Los turistas Kunas. Antropología del Turismo étnico en Panamá*. Palma de Mallorca: Universidad Islas Baleares, 2012.

Prado, Rosane M. «As espécies exóticas somos nós: reflexão a propósito do ecoturismo na Ilha Grande». *Horizontes Antropológicos*, vol. 9, n.º 20 (2003), p. 205-224.

Ramos, Alcida Rita. «The Hyperreal Indian». *Critique of Anthropology*, vol. 14, n.º 2 (1994), p. 153-171.

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre las prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

Salazar, Noel B. «Antropología del turismo en países en desarrollo: análisis crítico de las culturas, poderes e identidades generados por el turismo». *Tabula Rasa: revista de humanidades*, n.º 5 (2006), p. 99-128.

Salazar, Noel B. «Towards an anthropology of cultural mobilities». *Crossings: Journal of Migration & Culture*, vol. 1, n.º 1 (2010), p. 53-68.

Santana Talavera, Agustín. «Desarrollos y conflictos en torno al turismo rural: claves y dilemas desde la antropología social», en: Riedl, Mario; Almeida, Joaquim A. y Viana, Andyara L. B. *Turismo rural: tendências e sustentabilidade*. Santa Cruz do Sul: Universidade de Santa Cruz do Sul, 2002, p. 13-50.

Santana Talavera, Agustín. «Turismo cultural, culturas turísticas». *Horizontes antropológicos*, vol. 9, n.º 20 (2003), p. 31-57.

Smith, Valene L. y Brent, Maryann. *Hosts and guests revisited: Tourism issues of the 21st century*. Elmsford, NY: Cognizant Communications Corporation, 2001.

Stronza, Amanda. «Anthropology of tourism: forging new ground for ecotourism and other alternatives». *Annual Review of Anthropology*, vol. 30 (2001), p. 261-283.

Turner, Louis y Ash, John. *La horda dorada: el turismo internacional y la periferia del placer*. Madrid: Endymion, 1991.

Urry, John. *The tourist gaze leisure and travel in contemporary societies*. Londres: Sage Publications, 1990.

Valcuende del Río, Jose María y De la Cruz Quispe, Liz. «Turismo, poblaciones locales y organizaciones no gubernamentales: un análisis de caso en Madre de Dios (Perú)». *PASOS Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, vol. 7, n.º 2 (2009), p. 179-196.

Van den Berghe, Pierre L. y Keyes, Charles F. (1984) «Introduction: tourism and re-created ethnicity». *Annals of Tourism Research*, vol. 11 (1984), p. 343-352.

WR. Consultoria e Planejamento LTDA. «Relatório de Impacto Ambiental (RIMA) empreendimento ECOCITY BRASIL». Brasil, 2008.

