



# PERIFERIAS, FRONTERAS Y DIÁLOGOS



Una lectura antropológica  
de los retos de la sociedad  
actual



# Periferias, fronteras y diálogos

Una lectura antropológica de los retos de la sociedad actual

Edición de  
Agustí Andreu Tomàs  
Yolanda Bodoque Puerta  
Dolors Comas d'Argemir i Cendra  
Joan Josep Pujadas Muñoz  
Jordi Roca Girona  
Montserrat Soronellas Masdeu



Tarragona, 2014

EDITA  
Publicacions URV

1.ª edición: julio de 2014  
Depósito legal: T 1185-2014  
ISBN: 978-84-8424-338-0

Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili:  
Av. Catalunya, 35 - 43002 Tarragona  
Tel. 977 558 474  
[www.publicacionsurv.cat](http://www.publicacionsurv.cat)  
[publicacions@urv.cat](mailto:publicacions@urv.cat)

# Índice

Presentación .....	7
PONENCIAS.....	9
Sobre cultura y poder, y la religión del tiempo presente.....	11
<i>Joan F. Mira</i>	
Arquetipos y experiencias participantes en las periferias religiosas .....	25
<i>Joan Prat Carós</i>	
El retorno del eterno retorno: notas sobre la copia, la participación y la historia.....	47
<i>Ramon Sarró</i>	
El malestar de las periferias urbanas. Precarización y descontento en las ciudades españolas..	55
<i>Josepa Cucó i Giner</i>	
Invisible Cities: Hidden, Forgotten and Rediscovered Frontiers .....	69
<i>Gary W. McDonogh</i>	
Fronteras, fragmentos y el proyecto antropológico: género y generaciones en el capitalismo contemporáneo .....	87
<i>Victoria Ana Goddard</i>	
SIMPOSIOS .....	109
Reproducción social y conflicto en las periferias urbanas del Estado español .....	111
<i>Martin Lundsteen, Ubaldo Martínez Veiga, Jaime Palomera</i>	
Políticas públicas y nuevas formas de gobernabilidad social.....	119
<i>Ana María Rivas Rivas, Begoña Leyra Fatou</i>	
Etnografiando los márgenes y las periferias sexo-amorosas.....	125
<i>Begonya Enguix, Jordi Roca Girona</i>	
Las fronteras culturales en la globalización. Elementos para el debate.....	137
<i>Francisco José Cuberos Gallardo, Emma Martín Díaz, Beatriz Padilla</i>	
Parentalidades múltiples y articulaciones disciplinarias. De fronteras, encrucijadas y vínculos	145
<i>Anna Piella Vila, José María Uribe, M. Isabel Jociles</i>	
Alimentos, dietas y cocinas: periferias, fronteras y diálogos .....	155
<i>Mabel Gracia-Arnaiz, Jesús Contreras Hernández</i>	
La antropologización del turismo y la turistificación de la Antropología.....	165
<i>Agustín Santana Talavera, Xerardo Pereiro Pérez, Javier Hernández-Ramírez</i>	
La antropología en la encrucijada: diálogos con el cine y la literatura.....	173
<i>Luis Díaz González de Viana, Ángel Díaz de Rada</i>	

Emprendimiento social e iniciativas socioeconómicas emergentes: fronteras y diálogos entre economía, cultura y sociedad .....	179
<i>Richard Pfeilstetter, Hugo Valenzuela García, José Luis Molina</i>	
Antropología Ambiental. Estado de la cuestión y retos futuros.....	187
<i>Beatriz Santamarina, Raquel Modino, Agustín Coca</i>	
Antropología, injusticia y nuevas formas de protesta .....	195
<i>Paz Moreno, Silvia Bofill, Raúl Márquez</i>	
«Sostener la vida, sostener la tierra, sostener el crecimiento»: controversias de las economías agrarias en la era de la globalización .....	203
<i>Mariona Rosés, Diana Sarkis, Alicia Reigada</i>	
Antropología y descolonialidad. Desafíos etnográficos y descolonización de las metodologías.....	211
<i>Juan Carlos Gimeno Martín, Ángeles Castaño Madroñal</i>	
Transnacionalismo, interconexiones geográficas y fronteras en tiempos de crisis .....	221
<i>Aitzpea Leizaola Egaña, Albert Moncusí Ferré, Jesús Sanz Abad</i>	
Las fronteras del cuerpo: salud y riesgo.....	229
<i>Eva Zafra Aparici, Cristina Larrea Killinger</i>	
El reencuentro de la salud y la espiritualidad: agencias, saberes y prácticas periféricas .....	235
<i>Mónica Cornejo Valle, Maribel Blázquez Rodríguez, Juan Antonio Flores Martos</i>	
Antropología Digital y de los Medios: retos teóricos, cruces metodológicos y nuevos tópicos. ....	243
<i>Elisenda Ardévol, Débora Lanzeni, Pilar Monreal</i>	
Entre las exigencias disciplinares y las exigencias laborales. Diálogos, límites e identidad profesional en la formación de antropólogos y antropólogas en España .....	251
<i>Pepi Soto Marata, Carlos Giménez Romero, Carmen Díez Mintegui</i>	
Violencias y derecho(s) en las relaciones humanas .....	259
<i>Margaret Bullen, Caterina Canyelles, Amaya Pavez</i>	
Prácticas locales y discursos globales sobre ruralidad. Diálogos desde la economía, la ecología y la cultura.....	271
<i>Montserrat Soronellas Masdeu, Agustí Andreu Tomàs, Carmen Lozano Cabedo</i>	
Éticas para la práctica profesional antropológica: diálogos, fronteras y dilemas.....	281
<i>Celeste Jiménez de Madariaga, Liliana Suárez Navaz, Susana Carro-Ripalda</i>	

## Presentación

La antropología española empezó su andadura en los años 70, en grandes centros urbanos como Barcelona, Madrid y Sevilla. En estos núcleos fueron creciendo pequeños grupos de profesionales que iban a seguir la senda marcada, de una parte, por algunos antropólogos europeos y norteamericanos que hicieron trabajo de campo en un país, entonces periférico, y que les resultaba exótico; y, de otra parte, por una tradición modesta de etnógrafos locales y algunos profesionales que pudieron formarse en el extranjero. A partir de aquí, la antropología española, sin la posibilidad de desarrollarse en un contexto colonial, se constituyó básicamente como una antropología «hecha en casa», dando lugar a una forma de crecimiento epistemológico, ontológico y metodológico que nos ha singularizado e identificado y que, a pesar de haber realizado aportaciones académicas de primer orden, durante muchos años ha sido considerada por los centros de producción antropológica internacionales como una antropología inevitablemente periférica y poco respetuosa con uno de los grandes símbolos del conocimiento antropológico: la mirada lejana.

Algunas zonas de producción antropológica, como es el caso de Tarragona, crecieron precisamente en la periferia de los núcleos iniciales de la antropología española, apostando por una construcción y desarrollo de la disciplina desde los márgenes académicos, transitando a menudo a través de fronteras académicas e intelectuales pretendidamente firmes. En un mundo cada vez más marcado por las conexiones, la circulación, el intercambio, la movilidad y los flujos, la existencia de centros y periferias aparentemente se diluye, pero queda pendiente aún la descolonización de las múltiples relaciones académicas, epistémicas y disciplinares que están teniendo lugar en un marco cada vez menos jerárquico, más horizontal y reticulado. Descolonización entendida como un conjunto indefinido de estrategias y formas contestatarias que plantean un cambio radical en las formas hegemónicas actuales del poder y del conocimiento. La propia disciplina antropológica, ubicada en una posición privilegiada para profundizar en estas cuestiones, no ha podido evitar ser víctima, en cierto modo, de tales presupuestos, en el marco de una lógica hegemónica de la ciencia que nos mantiene en un cierto autismo científico, herencia directa de la división intelectual del conocimiento científico y de un modelo jerárquico, monolítico e intransigente.

El XIII Congreso de la FAAEE plantea hacer visibles investigaciones que propicien la reflexión y el debate sobre las periferias y las fronteras metodológicas, disciplinarias, temáticas y geográficas para redescubrir relaciones y construir puentes y diálogos sistemáticamente proclamados, a veces ensayados, y siempre necesarios. Tal vez uno de los grandes retos de la antropología y de la ciencia de hoy mismo siga siendo la capacidad para auspiciar el diálogo, la comunicación y la colaboración entre las distintas disciplinas y el de conjugar una amplitud de miras suficientemente generosa y rica que haga posible incorporar las nuevas voces teóricas, las nuevas necesidades y oportunidades metodológicas y los nuevos objetos de estudio. La paradoja es que la flexibilidad inmanente a la disciplina antropológica moderna es la que le permite situarse, como disciplina global especializada en el análisis local, en una posición más privilegiada que nunca puesto que dispone de las herramientas que la sociedad actual precisa para entender la diversidad y contribuir a explicar la desigualdad.

Los retos que planteamos no nos deben llevar a abandonar el sentido crítico y reflexivo de las prácticas académicas, políticas y cotidianas; tampoco dos de los ejes fundamentales de la disciplina: la diversidad cultural y la práctica etnográfica.

# Ponencias



## Sobre cultura y poder, y la religión del tiempo presente

JOAN F. MIRA  
*Universitat Jaume I*

No siempre las cosas que parecen pura metáfora son pura metáfora, puro recurso retórico para dar énfasis a un título o a un tema que, en definitiva, es el tema de la cultura y el poder: el poder con la cultura, dentro de la cultura, sobre la cultura, u otras variaciones lineales o circulares. No es del todo metáfora, pues, y si después hablamos de «círculo mágico», será para sugerir que aquí hay algún movimiento que sale de un punto, se carga de una fuerza no natural, añadida y extraña, y desde la periferia regresa al lugar de partida llevando grandes beneficios al estamento de los brujos y de los jefes de la tribu: la magia siempre es el uso de algún «poder», y siempre en beneficio de quien la cobra —la cobra de una u otra manera: en dinero, en crédito, en prestigio—, contando o no los hipotéticos intereses del cliente, y considerando que en este sector del comercio (la cultura, la magia) el riesgo de estafa es bastante más alto que en otros. Hablaremos también de ídolos de la tribu, y cuando digo «tribu» quiero decir lo que vagamente entendemos por *sociedad*, entidad que a veces es también conocida como *gente* («la gente») o *pueblo* («el pueblo», «este pueblo») y que es una realidad de límites no siempre definibles y precisos; y más adelante intentaré explicar cuál es la funesta utilidad de los ídolos que la tribu se fabrica o le fabrican. En cuanto al poder, todos pensamos que sabemos más o menos qué es y quién lo posee y, con un mínimo de información y de perspicacia, no solemos equivocarnos. Finalmente, por lo que respecta a la cultura, la teoría afirma que es todo y casi cualquier cosa, es decir, que no sabemos qué quiere decir o qué significa. Este es, pues, el punto de partida: la in-definición de los términos con los que suponemos que nos debemos entender. Y por tanto, la importancia de la retórica, por un lado, y de la observación, por el otro.

Curiosamente, algunas de las palabras con las que pensamos —ilusoriamente— que comprendemos el mundo que solemos llamar «social», por oposición justa o injusta con «natural», son tan genéricas, de uso tan extenso y tan múltiple, tan equívocas o ambiguas, que finalmente sirven de poco más que de comodines del lenguaje, de maneras de decir o de re-

ferencias muy inconcretas. Palabras como economía, técnica, sociedad, análisis, estructura, científico, nacional, valor, método, organización, problema, comunicación, empresa, moderno, administración, sistema, información, cultura —y podríamos ampliar la lista con algunas docenas más de términos—, de uso tan habitual como impreciso. Impreciso o no, el hecho es que, ahora mismo, *sin* palabras como estas no sabríamos en qué o con qué términos hablar del *mundo* y de la *sociedad* en que vivimos: ustedes mismos pueden hacer la prueba. Y sin embargo, hace pocos siglos, en el tiempo del Renacimiento, por ejemplo, un escrito o una conversación *con* muchas de estas palabras habrían resultado perfectamente incomprensibles: o las palabras simplemente no existían, o no tenían ninguna relación con los sentidos y los contenidos con que ahora las empleamos. Expresiones como «problemas de la cultura en la sociedad moderna», «métodos de organización de empresa» o «medios de comunicación», en tiempos de Leonardo —o de Descartes— eran casi rigurosamente impensables, impronunciables, imposibles. Tan imposibles como estructura económica, técnicas de análisis, problemática de la administración, ciencias económicas, sistema de valores o, para el caso que nos ocupará, «proyecto cultural» o «política cultural». O como el título de algunos de los simposios o secciones de este congreso, como «Repensando las fronteras culturales en las sociedades de la globalización»: frase incomprensible para Kant o Hegel, y quizá también para Karl Marx. La cuestión inmediata es: ¿no existían únicamente las *palabras*, o no existían tampoco las *cosas* a las que ahora las aplicamos? Sería largo y complicado aclararlo, porque no estamos hablando de creaciones terminológicas que hayan aparecido cuando las exigía alguna novedad absoluta de la ciencia o de la técnica: en esos casos, si la «cosa» era nueva —teléfono, biología molecular, aviación civil, informática—, sí que hacía falta una «palabra» de nueva construcción o de sentido renovado. Pero en el otro caso estamos hablando de algunas «cosas» que, de una u otra manera, sí que existían: había política, había empresas, había administración, había problemas, había cultura y había —sin saberlo— alguna forma de «antropología social» y muchas formas de «cultura». Pero todo eso *no tenía nombre* de la manera que ahora lo tiene: ¿de qué forma «existía», pues? No es fácil saber, en todo caso, qué era para los europeos «cultos» la *cultura* cuando *no* empleaban este término —ni ningún otro equivalente— para referirse a lo que ahora, precisamente, entendemos por cultura. ¿Es que entonces, durante siglos y siglos y hasta llegar a finales del siglo XVIII, «la cultura» no era nada, por simple defecto de existencia nominal? *Entonces* quizá «no era nada», por defecto o insuficiencia de nombre. O no era una cosa como la entendemos ahora. Mientras que *ahora*, entre todo el siglo XX y los años que llevamos de XXI, es incluso demasiado. Por exceso. Por exceso de usos del nombre, sobre todo. O de abusos: ¿pero quién está legitimado para distinguir entre el uso y el abuso?

Es posible, por lo menos es posible, que la palabra haya hecho la cosa. Y en todo caso, es muy probable que el uso de la palabra haya desarrollado la conciencia de la cosa: ahora, por lo menos eso es cierto, todo el mundo *sabe* que «la cultura» existe, y que además es muy importante, y criticamos ásperamente a los gobiernos que no la protegen lo suficiente. Pero no está claro cuál es la utilidad (utilidad analítica, utilidad definitoria, utilidad descriptiva) de un término que sirve para decir «cultura científica» —que es un conjunto de conocimientos— y «cultura musical» —que son conocimientos y gusto o sensibilidad—, «cultura democrática» —que son, o deberían ser, valores y actitudes—, «cultura de empresa» —que ellos sabrán lo que quiere decir—, «cultura clásica», «cultura catalana (o española)», «cultura contemporánea», «cultura tradicional», «cultura universal», «cultura de masas», y si continuásemos no acabaríamos nunca. Quizá la cultura lo es *todo*, como aprendíamos los antropólogos: el clásico *complex whole* de Taylor, etc., que va desde el arte de cosechar raíces o cazar animales comestibles, hasta la

organización «política» y los mitos de la creación, pasando por la crianza de los niños, por los usos del sexo, y por muchísimas cosas más: muchísimas, pero no infinitas. Si convenimos que es eso, entonces resulta que en las sociedades tan amplias y complejas como la industrial — industrial avanzada y global, o como la quieran llamar—, el «todo» es tan extenso, comprende un círculo tan próximo al infinito, que llamarlo «cultura» no sirve de nada: prácticamente de nada, y teóricamente solo de puro entretenimiento contemplativo. Porque si la cultura incluye el complicadísimo arte de construir submarinos nucleares, la ingeniería textil, la odontología y los estudios de bellas artes, la entomología y la física de partículas, la Unesco y el *National Geographic*, los programas de los partidos políticos, los horarios de ferrocarriles, la teología moral y los museos de arte contemporáneo, ya me contarán qué hacemos, de todo eso, precisamente como *un todo*: quizá tenga algún sentido para la teoría (cosa que dudo muy seriamente); pero fuera de la especulación formal, tiene bien poco. Y si cultura no puede serlo todo, porque entonces el término es inútil para su uso —si, para ser eficaz, debe ser limitado—, ¿qué hemos de dejar fuera? ¿Dejaremos fuera la ciencia y la técnica, con gran escándalo de quienes piensan, muy acertadamente, que es criminal separar las «dos culturas»? ¿Excluiremos la religión, el derecho, la economía y la política, arriesgándonos a no entender nada, justamente, de la «historia de la cultura»? Imposible: por el camino de la reducción metódica o racional del campo, no hay salida aceptable. O al menos yo no la veo.

Por lo tanto, parece que debemos resignarnos: el embrollo terminológico, y por ende conceptual, es tan grande y complicado que no tiene, visiblemente, ninguna solución que no sea a su vez fuente de nuevos problemas o de nueva discusión especulativa y nominalista. Hemos hecho con *cultura* la misma cosa que con *política*, pongamos por caso: política internacional, teoría política, política penitenciaria, partidos políticos, participación política, política demográfica, política sindical, además de «política cultural» y «cultura política», y así hasta el infinito, porque solemos afirmar, con mucha razón, que nada queda fuera de la política; y que quien no quiere hacer política ya la hace por el hecho de no hacerla. Y no sabremos, por este camino, si la política es parte de la cultura o la cultura parte de la política, o si las dos cosas son ciertas al mismo tiempo. Para un antropólogo clásico que estudiaba a los nueres, los dinkas o los siux como *una* sociedad, eso estaba muy claro: la política es un trozo, dimensión o aspecto de la cultura o, si quieren, de la estructura social; y es impensablemente absurdo pensar en los términos opuestos: ¿cómo ha de ser la «cultura» (el *complex whole*) de tal pueblo o tribu una dimensión o contenido de la «política»? Ciertamente, se podría hablar de «cultura política» de los andamaneses o de los bororos (con algunos principios y criterios se organizan, alguna forma y estructura tiene el poder), pero difícilmente de una «política cultural». Pero en nuestras sociedades llamadas «modernas» y «complejas», ¿en qué punto se superponen, o son tangentes o secantes, lo que solemos llamar «política» y lo que, de tantas maneras y con tantos sentidos, llamamos «cultura»? Y si los sentidos de aplicación habitual no valen para el análisis, ¿cuáles son los que valen cuando cruzamos los contenidos de «cultura política» y «política cultural»? En todo caso, si todas las confusiones y superposiciones son posibles, es porque la «política» se ha alejado tanto de la *pólis* que le dio nombre, como la «cultura» del *cultivo*, si no queremos que, definitivamente, nada quiera decir nada. Que es lo que suele pasar, por otro lado, y todo el mundo parece tan contento y tranquilo.

Pero dejemos de especular sobre este mar de confusiones, al menos de momento, y consideremos el uso que podríamos llamar habitual o común de las palabras: de la palabra *cultura*. Ya sé que esta propuesta, desde el punto de vista teórico o conceptual, es muy poco seria, pero tiene la ventaja de acercarnos a la realidad... «política», es decir, al uso y circulación de las

palabras en la *pólis*, a los referentes más cotidianos y eficaces, y en definitiva, a la perspectiva de lo que los escolásticos llamaban filosofía práctica. Si la perspectiva teórica, más que aclarar o poner límites definidos al concepto, expone su inagotable complejidad, siempre nos queda el recurso al método inductivo, como quería Sir Francis Bacon, que es uno de los inspiradores de este papel: observar qué hay dentro, o debajo, de aquellas expresiones, instituciones, rótulos, libros, escritos y usos diversos en donde aparecen los términos *cultura* y *cultural*. Empezando por abrir el periódico y asumir empíricamente que cultura es todo lo que entra en las páginas encabezadas con este rótulo o título. Según esta división del espacio informativo —que se supone que corresponde a alguna división del «espacio social» o espacio de la realidad informada—, *cultura* no es política, no es economía, no es educación (a veces sí: depende del día o del periódico), no es «internacional» y, lo que es más sorprendente, no es «sociedad» (aunque a veces la sociedad y la cultura sí que van en la misma página, quizá con un epígrafe compuesto: «cultura y sociedad»: ¿dos realidades, dos conceptos?). O podemos deducir —inducir, mejor dicho— que deberá ser todo aquello que entra o cabe en las competencias de un ministerio, departamento, consejería, regiduría o secretaría de cultura, o en algún organismo equivalente, órganos con los cuales o desde los cuales la cultura es distribuida o administrada. Además de eso, *cultura* podrían ser los contenidos de un manual escolar de «historia de la cultura» (cuando estos manuales existían), que también solían llamarse «del arte y de la cultura»: cada cosa por su lado y, al menos en el título, no la primera como parte de la segunda. O *cultura*, huelga decirlo, es lo que posee o de lo que disfruta una persona considerada «cultura». Solo con estos primeros usos o acepciones, seguramente podríamos empezar a hablar, en efecto, de las relaciones entre la cultura y el poder: el poder de quien *dirige* el ministerio o departamento (no solamente *quién*, sino con qué criterios, ideología y programa), de quien *distribuye* los materiales de las secciones de la prensa, de quien *decide* los contenidos del manual...; o comprobar qué correlación hay entre nivel de renta y «nivel de cultura», etc. Todo eso, no obstante, sin olvidar algunas preguntas o perplejidades. Por ejemplo, si tiene sentido hablar de un inuit o de un bosquimano (¡«clásicos», o no «modernizados»!) *culto* tal como aplicamos este adjetivo a un europeo contemporáneo, ya que difícilmente habríamos llamado «culto» a un campesino europeo analfabeto y que no hubiera puesto nunca los pies en una escuela, por mucha cultura y sabiduría tradicional que poseyera: porque la «cultura campesina» es parte de una cultura más amplia y compleja —que el campesino analfabeto seguramente no conoce—, pero la «cultura inuit» o la «cultura bosquimana» no es una parte, es un todo, y nuestro individuo bosquimano «no culto» resulta que ya tiene *toda* la cultura que puede tener. O si sería aplicable a la China, a la India o a la Europa renacentista la diferencia entre «instruido», «educado» y «culto», que a menudo pensamos que son intercambiables, pero que no siempre lo son: una persona muy «instruida» en una materia o disciplina no necesariamente es una «persona culta», y ciertamente puede ser muy maleducada; y un clérigo del siglo xv erudito en escrituras pero ignorante de todo lo demás, ¿podemos afirmar que era un «hombre culto»? Tampoco podemos imaginar claramente de qué se habría ocupado un hipotético «ministerio de cultura» en un reino o estado de la Europa medieval. Ni qué habría entendido por «cultura alemana», o «cultura moderna», un ciudadano europeo del siglo xvi o del xvii. Nuevamente, no acabaríamos nunca de hacernos preguntas curiosas (de las que resultaría, quizá, una antropología de las periferias, las fronteras y los diálogos).

No obstante, no se trata de responderlas, sino de no olvidar un hecho fundamental: que solo podemos hablar ahora de *cultura* de la manera —de las muchas maneras— como hablamos porque en un momento determinado del siglo xviii europeo se cargó de contenidos y referentes nuevos una palabra latina que antes no los tenía. Parece bastante sorprendente que

el contenido semántico de un término que ahora vemos como necesario y «eterno» dependa de un lugar y de un tiempo muy concretos, pero es así. Porque *cultura* —*Kultur*— es sobre todo un invento de los ilustrados alemanes, de Herder en primer lugar, recogido y elaborado por la filosofía idealista; la cual, por otro lado, extiende y aplica velozmente el invento y, animada por la trascendencia de tan sustancioso hallazgo, llega a propugnar el «Estado de cultura» —*Kulturstaat*— como máxima expresión del espíritu o de la historia humana: ¡la *cultura* (que algunas décadas antes no «existía»), convertida en misión y manifestación más alta del poder! Pero el «invento», con o sin filósofos, se propagó él mismo de manera rapidísima, y a lo largo del siglo XIX y, más aún, a lo largo del XX ha ocupado toda la extensión terminológica ocupable, que es mucha, y una parte de la que habría parecido lógicamente imposible de ocupar: ¿qué ilustrado del siglo XVIII, qué filósofo idealista del siglo XIX, habría podido concebir una «cultura de empresa» o una «cultura de partido»?

La cuestión, regresando a ella un instante, es si en este caso el nombre ha hecho realmente la cosa: si aquel conjunto de procesos y productos —escritos, pinturas, edificios, músicas, pensamiento, religión, instituciones, lenguaje, etc., y mucho más etcétera— que desde el siglo XVIII designamos como *cultura* (tanto si hablamos de la cultura: humana, universal, étnica..., como si nos referimos a una cultura: griega, romana, medieval, moderna...), es un conjunto o un todo en la realidad, por sí mismo, o si solo lo miramos y lo pensamos como un todo o un conjunto precisamente porque le aplicamos este nombre global de *cultura*. Limitémonos, pues, a constatar «empíricamente» que se supone que es «cultura» —o que pasa a ser «cultura— todo aquello que entra o cabe en alguna de las «casas» de la cultura: museos, auditorios, bibliotecas, asociaciones, fundaciones, ministerios o departamentos del ramo, en las cuales se conserva, como en el granero o en la bodega, el producto de las cosechas recientes o remotas; o bien se administra su producción y distribución. Habitualmente, o son espacios de producción, o reproducción y difusión, de «cultura», o son continentes o contenidos del «patrimonio» acumulado por la actividad anterior, histórica o contemporánea. Pero si la actividad o el producto no entran en alguna de estas «casas», no sabemos tampoco si por eso mismo no es cultura, o si lo que pasa es que quien *puede* (quien tiene poder) no ha tomado la decisión de hacerlos entrar, o no la ha tomado *aún*. Ya que, debemos suponer, la cultura no es solo lo que es «presentado» institucionalmente como cultura —en lugares y con dinero más o menos públicos, por supuesto—, sino que también podría ser lo que «funciona» de manera no oficial, más o menos libre, y más o menos «marginal», fuera de los límites, en la periferia; esperando, eso sí, el momento de dejar de ser tan marginal, atravesar la frontera, salir de la intemperie y entrar en una «casa» de cultura convenientemente dotada y protegida. Como los grafitos, los tebeos o el *rock and roll* y similares, paradigmas de la libertad, de la intemperie y de la no oficialidad, y que ya han «entrado en casa» por la vía de cursos, tesis, libros, simposios, exposiciones y otras muestras de acogida institucional.

Entonces, si la Cultura, preferiblemente con mayúscula, pasó en poco tiempo a ser una atribución, un atributo y un campo de actuación del poder, entonces el poder —el poder político, el poder económico— será también quien delimitará y acotará el campo de la cultura: un campo o espacio que estará definido, explícita o implícitamente, por aquellos productos «elevados» del «espíritu» que solo los sectores igualmente elevados de la sociedad son capaces de producir, conservar, consumir, disfrutar, valorar y comprender. De tal manera que el uso y consumo de aquella sustancia definida como *cultura* —la hipóstasis, la mágica comunión con el cuerpo místico de la cultura— refuerza la elevación y la distinción de las mismas clases dominantes: *poseen* aquella cosa superior llamada «cultura», y por tanto *son* superiores, y eso justifica

y consolida su *derecho* a la mejor parte de la renta y al ejercicio hegemónico del poder. Y de rebote, con esta definición «elevada» de la cultura, lo que ha sido producido por los estamentos «inferiores», «incultos», rurales o populares debe ser también, por necesidad política y conceptual, definido como *culturalmente inferior*; simple material para el folclore o la etnografía, que serán solo, a lo sumo, materia digna de la curiosidad o de la protección benévola de la gente «culto» y de sus instituciones. Pero nunca serán cultura «alta», nunca «verdaderamente» arte o literatura, nunca tan importantes como la verdadera cultura: nunca, o solo en un grado muy bajo, serán merecedores del interés, las instituciones, los edificios y el dinero del presupuesto, que esta cultura «alta» sí que merece sin reservas. En realidad, la cultura que se ha hecho lejos del poder (del poder político, económico, social, ideológico) no era considerada, por este mismo poder, como verdadera cultura. Con consecuencias perfectamente obvias y seguramente inevitables.

Y no hablo de conceptos o actitudes del siglo XIX: vienen del siglo XIX, o del siglo XVIII, pero llegan con plena vigencia hasta finales del siglo XX y hasta este siglo XXI. Pensemos solo en las inversiones que, en las últimas décadas, se han dedicado a los museos llamados «de arte contemporáneo», comparadas con las que ha recibido la preservación y exhibición de la «cultura popular» o equivalente. No me equivoco si afirmo que son *cientos* veces mayores las inversiones públicas dedicadas a las artes plásticas de las últimas décadas (aquellos objetos, pinturas, esculturas, etc., definidos como «arte contemporáneo» por la autoridad competente), que a *todas* las manifestaciones (a *todos* los objetos) de la producción plástica y material «popular» que la autoridad competente no reconoce como obras de «arte», y cuya contemporaneidad no se extiende a unos pocos años sino a unos pocos siglos.

El mecanismo ideológico, en parte consciente y en parte no, que actúa en esta «valoración» es bastante explicable: en primer lugar, la autoridad competente en la materia (políticos, críticos, profesores, expertos, mercaderes...) define como supremamente valiosos estos productos del denominado «arte contemporáneo»; después, la autoridad política decide invertir en ellos el altísimo presupuesto correspondiente, resistiendo, con mucha habilidad y mucho soporte teórico, todas las posibles críticas (por ejemplo: ¿es estrictamente necesario que toda ciudad de dimensión mediana, capital de provincia o equivalente, tenga su propio, y carísimo, museo de arte contemporáneo?: sí, responde la teoría, eso es un signo indudable de progreso y de modernidad). Finalmente, y de eso se trataba desde el principio, la misma autoridad queda asociada a la valoración suprema de aquellos productos estéticos elegidos; y, de esta asociación, recibe los beneficios adecuados en forma de publicidad, prestigio y aprobación por parte de la misma «autoridad intelectual» que ha definido aquel valor superior. La autoridad política se «eleva» aún más por el contacto con esta forma tan elevada de cultura. Pero se eleva muy poco —más bien baja, condesciende: *cum*-desciende— si el contacto y la asociación se hacen con las formas o expresiones de cultura definidas como populares, rurales, no modernas, no «urbanas», no altas, no superiores, es decir, inferiores. Con una peculiaridad significativa: las autoridades de izquierda suelen ser especialmente adictas a aquella «elevación» que las asocia a una expresión de cultura tan «alta» como el mencionado «arte contemporáneo», y especialmente reacias al rebajamiento o condescendencia de la asociación con los contenidos materiales de la «cultura popular»: estos contenidos pueden, incluso, ser asociados con el concepto de «tradicional» y, por eso mismo, ser vistos con la suspicacia de las manifestaciones no «progresistas» sino «regresistas». Y eso también tiene sus resultados ineludibles: resultados desoladores, asoladores. En todo caso, con aquella elevación por contacto se cierra el círculo de la magia contagiosa: el poder ve reflejado sobre sí mismo aquel valor y aquella potencia simbólica de la que previamente ha investido a los objetos mágicos, con los cuales ha practicado los necesarios ritos de asociación.

Continuando después de esta impertinencia, recordemos también de nuevo que *cultura* es al mismo tiempo todo aquello que la autoridad competente, «intelectual» o política, define como bien o actividad *cultural*, con una redundancia inevitable. Edificios y monumentos, pinturas y esculturas, obras musicales, literatura, teatro, cine, y una lista variable de producciones y de productos. Una lista cada vez más extensa, por cierto; ya se aproxima peligrosamente al infinito. Pero «todavía» no toda cosa edificada, pintada, escrita, tocada o hablada, sino algunas cosas que alguien piensa o decide que tienen un determinado *valor... cultural*. Es decir, que tienen una cierta calidad superior, unos atributos específicos que el entendido puede apreciar, o una significación emblemática o representativa en tanto en cuanto son parte del *patrimonio*. En este último sentido patrimonial, son *cultura* —expuesta en los museos— las piedras con las que los iberos molían cereales, pero no las máquinas de un molino actual; las puntas de flecha neolíticas o medievales sí, las balas de una metralleta no; las baldosas árabes o góticas sí, las de la empresa Porcelanosa no. Hasta que «alguien» decide que un determinado aspecto de la producción industrial o utilitaria *también* es cultura, y entonces queda incorporado al circuito ritual y al presupuesto, o a los museos y a los programas de las fundaciones. Tanto si tiene un mínimo de antigüedad (cerámica «modernista» de principios del siglo xx) como si no (exposiciones y museos de cerámicas de Lladró). El fenómeno del llamado «diseño» es del todo ejemplar: hay exposiciones —con dinero público— de cafeteras, de tostadoras de pan, de lámparas y sillas de plástico, en la medida en que son portadoras de una idea y de alguna belleza, y eso es muy respetable. Con el mismo criterio, exactamente, deberían promoverse exposiciones de utillaje agrícola tradicional, que, al menos en el País Valenciano, que es donde mejor lo conozco, está espléndidamente cargado de intención estética. Pero debe de ser que las cafeteras son más «cultas» que las azadas: o que *alguien* ha decidido que unas cosas sí y otras no. No veo por qué razón el concepto de *diseño* —supongo que significa aproximadamente «estética del objeto utilitario»— se puede aplicar a las cafeteras y a las sillas y no a las elegantísimas azadas y hoces. Es pura ideología: diseño / no diseño implica elevado / no elevado, superior / inferior, culto / no culto. Que son categorías no creadas o inspiradas por el Espíritu Santo, sino por la doctrina estético-política y por los administradores de la doctrina.

Porque esta es la otra cuestión, y no menos importante que las definiciones: la cuestión de las decisiones. Quién decide, por qué, para qué y con qué criterios. No se trata de promover un relativismo apocalíptico y banal: no todo es igual, no todo *vale* igual. Pero es inevitable que la *percepción del valor* que tiene la mayor parte de la sociedad dependa de las *decisiones sobre el valor* que toma la autoridad competente, y aquí es donde entran los ídolos de la tribu: las «imágenes de valor» que la sociedad, lo que solemos llamar «la gente», recibe y percibe. Para la mayor parte de «la gente», es cultura lo que les es mostrado como tal: lo que les muestra como «cultura» quien tiene poder para mostrarlo. Es *valioso*, o *grande*, o *bueno* aquel objeto o individuo (un edificio, un poeta, un cuadro, un músico...) que es proclamado como tal por quien posee «poder proclamatorio»: no puede ser recibido como grande, importante, valioso, superior, lo que no es proyectado con estos atributos. Y quien decide, en definitiva, el orden de estos valores superiores, sus componentes y su jerarquía no son los receptores de imágenes sino los emisores. Porque la «tribu» no encuentra estos atributos de valor por contacto directo y espontáneo de cada individuo con la obra valiosa, sino *a través de* y mediante la imagen proyectada, y más cuanto más poderosamente —con más poder— es proyectada. La imagen es el ídolo, el *eidolon*, «lo que se ve», tanto si es real como si no: en griego, *eidolon*, además de imagen o retrato, también significa «imaginación o fantasma». Y que me perdone Francis Bacon (el filósofo de principios del siglo xvii, no el pintor de finales del siglo xx) si tomo con demasiada ligereza su termino-

logía original. No hay que olvidar que el «mundo de la cultura», como en realidad todos o gran parte de los otros «mundos» construidos por los humanos, es un mundo de símbolos, casi por definición, tal como los antropólogos saben mejor que nadie; pero convertir los símbolos en emblemas ya no es cosa de propiedades internas del propio símbolo, sino de decisiones externas, que toma «alguien» con poder para tomarlas.

Da un poco de vergüenza —«vergüenza intelectual», cuando menos— tener que recordar obviedades como esta: que la sociedad, la tribu, la mayor parte de «la gente», solo dan valor de *cultura* —en el sentido «elevado», dignificado, superior...— a aquello que es presentado y proyectado con este atributo por quien tiene poder para hacerlo: poder político, institucional, social, «mediático», académico o lo que sea. Pero hay que repetirlo de vez en cuando, porque a menudo olvidamos los hechos más elementales, sobre todo cuando se prestan poco al lucimiento teórico. Los teóricos de la cultura, por otro lado, suelen contemplar con muchísima atención los libros o escritos de sus colegas, y de ahí sacan aún más teoría (más contemplación o más *espectáculo*, que es lo que también significa en griego *theoria*), y suelen observar muy poco el banal y modestísimo funcionamiento habitual de la gente y de las palabras. Deberíamos seguir, sin duda, los consejos de Sir Francis Bacon, que recomendaba llegar al conocimiento de las formas o esencias partiendo de los hechos y mediante la inducción: observar, constatar, comparar, y solo al final sacar, si es posible, alguna conclusión y definición. Quizá, en este caso o campo en el que nos movemos, la *cultura* no tiene una «esencia» o una forma, pero en todo caso, si la tiene, no es ninguna sustancia o atributo identificable y definible *a priori*, como una idea cartesiana o una forma kantiana: es lo que socialmente funciona como «cultura», con este nombre y este reconocimiento. Tristísima conclusión, redundante y perfectamente inútil: seguramente porque no hay ninguna definición posible. Ni por tanto ninguna *idea*, digamos, autónoma y «objetiva» de cultura, sino un conjunto a menudo disperso de hechos y de realidades que circulan y funcionan. De tal manera que expresiones como «la cultura contemporánea es...», «los valores de la cultura moderna son...», «la sociedad actual vive en una cultura que...», «las tendencias de la cultura a finales del siglo xx van...», y tantas otras por el estilo, son poco más que un *flatus vocis*.

Hagamos memoria. ¿Quién pensaba, hace cien años, que eran «cultura» las máquinas, las locomotoras o las fábricas, completamente fuera de las fronteras del arte? Nadie. Bien, poco después, Marinetti y los futuristas lo pensaron, pero de una manera muy particular: pensaron que eran *arte* o materia de arte, el poderoso arte del futuro industrial (¿pero qué pintor serio, reconocido por los críticos, pinta ahora mismo transbordadores espaciales, cazabombarderos antirradar o estaciones orbitales?: ¿quién lo pintaría, a la manera de aquellos futuristas, sin ser automáticamente calificado como *kitsch*, o como simple nonada?). En cualquier caso, hace un siglo la infraestructura industrial no era «cultura», y ahora *aquellas mismas* fábricas, locomotoras y máquinas son *objetos culturales* en museos de arqueología industrial, son materia de coloquios y congresos, de libros bellamente ilustrados o de exposiciones de primera magnitud: han cruzado la raya que separa la periferia del centro. Los objetos son los mismos, pero antes funcionaban solo como industriales o de transporte, y ahora funcionan como expresiones culturales: son presentados con el valor añadido de la historia y de la estética, y por tanto dignos de una nueva forma de apreciación y contemplación. Esta es la cuestión: son presentados, son dignos. Y sí, ya hay «museos del espacio», con todo el utillaje correspondiente; pero *aún* no hemos sido convocados a admirar la belleza de los diferentes modelos de satélite de comunicaciones, de la misma manera que *ya* admiramos con emoción estética los diferentes modelos de locomotora de vapor.

Y ahora, con el permiso de Sir Francis, barón de Verulam, que, por otro lado, era un intrigante de la alta política y ocupó cargos de gran poder, emplearemos los términos *ídolo* y *tribu*

en su sentido más habitual, no de escollos para el método empírico, sino los ídolos como ídolos y las tribus como tribus. Sentido que, si bien se mira, no dejaría de constituir un obstáculo notable en el camino para encontrar una hipotética «verdadera naturaleza» de la realidad de la cultura. Pero ya sabemos que este camino no llevaría a ninguna parte; entre otras cosas, porque *la cultura* es también un mito, un sistema idolátrico, una manera de organizar el panteón de los grandes y pequeños dioses a los que hay que rendir *culto* público y privado: en forma de una jerarquía de nombres o de objetos totémicos o, simplemente, devocionales; en forma de un orden institucional que administra su conservación y su culto; en forma de acontecimientos litúrgicos o parareligiosos; en forma de secciones del presupuesto que lo mantiene todo, y así podríamos continuar. Cultura, pues, son los ídolos, imágenes, fetiches consagrados, que quiere decir la lista de individuos eminentes del pasado o del presente, el inventario de objetos y grupos de objetos —llamados «obras de arte», «colecciones»— cargados de valor singular (y si puede ser con nombre propio: el *Guernica*, *Las Meninas*, la *Dama de Elche*, la *Thyssen...*), libros y títulos de libros, composiciones musicales con denominación identificable, y así hasta que llenemos la sala central del panteón y las capillas adjuntas. *Cultura* son las instituciones, academias, organismos, colegios sacerdotales que la mantienen, cultivan o promueven. Son los edificios que la encarnan, custodian, conservan o expresan: museos, bibliotecas, teatros, auditorios. Son los acontecimientos públicos que la producen o exhiben: exposiciones, representaciones, conciertos. Con la particularidad de que los edificios —«contenedores de cultura», en principio— pueden adquirir un valor de carácter emblemático o totémico por ellos mismos: emblema de una ciudad, como el Liceo de Barcelona, el Guggenheim de Bilbao, el Louvre o el Centro Pompidou en París, y que los «monumentos» (el nombre *monumento* se relaciona originalmente con una función funeraria), signos del recuerdo y de la persistencia, raramente van disociados del ámbito del poder o de quien lo administra, sea religioso, monárquico, nobiliario, académico o equivalente: el faraón se hizo construir la pirámide, la Iglesia poderosa hizo edificar las catedrales, y el escritor famoso solo tiene estatua si es reconocido por quien aprueba y encarga las estatuas públicas.

Y *cultura* son los rituales singulares: inauguraciones, festivales, sesiones de gala, más importantes cuanto más alta es la autoridad que asiste a ellos. Son las formas diversas como el poder —el poder en diversas formas— reconoce su implicación en el culto, en los objetos y lugares sagrados y, si puede ser, en la adhesión de las diversas sectas, gremios sacerdotales, sacristanes y fieles en general, o por lo menos fieles de la propia fe. Pensemos en quién *consagra* eficazmente a los ídolos (quién los hace sagrados, y por tanto idolatrables), quién los encarga y los paga, quién construye sus santuarios, quién los mantiene, quién sostiene al personal que se ocupa de ellos. ¿Toda la *cultura* es eso? No: solo el noventa por ciento, aproximadamente. Y el resto, la parte no reconocida o no consagrada, pasa grandes penalidades hasta que lo llega a ser: ser «reconocido» es siempre la aspiración de quien no lo es, y la «protesta» (la «contestación», la «subversión») es generalmente una manera de reclamar reconocimiento. Pero hay partes o dimensiones de la cultura que corren el riesgo de desaparecer incluso antes de «ser cultura» consagrada y de entrar en el presupuesto de conservación: como, por ejemplo, la arquitectura rural y los paisajes agrarios, que se deshacen y se desintegran antes de merecer el culto y la atención de la *cultura pública*. Que es la que se hace o se paga con dinero público, que es el dinero previamente extraído al público. También es cierto que el arbitrio metódico (contradicción en los términos, pero condición muy real) tiene resultados muy peculiares: ¿por qué, pongamos por caso, es «normal» que el poder público pague el consumo público de cultura visual o de cultura «auditiva» (museos, auditorios, orquestas) pero no pague el consumo de cultura «lectiva» o literaria? Quizá porque una es materia de templos y de liturgia —espacios públicos, rituales

de grupo—, y la otra es solo una práctica estrictamente individual, el contacto del lector con el libro no subvencionado. Debe ser por eso que el escultor y el músico cobran muy a menudo del presupuesto —del poder público—, y el novelista o el poeta, muy raramente. Considerando lo que cuesta el mantenimiento de un auditorio y de una orquesta sinfónica, la entrada a un concierto «a precio de mercado» tendría un coste tan astronómico que haría imposible la audición de la música de manera directa y colectiva. ¿Y quién puede imaginar el coste de visitar un museo también a precio de mercado, incluyendo la amortización del edificio y de las obras? Es natural, pues, que las finanzas públicas o institucionales (departamentos del gobierno, municipios, fundaciones, cajas, bancos: el dinero extraído al público) se hagan cargo de ello o lo subvencionen abundantemente. Nadie mira como «natural», sin embargo, el uso de los libros, por ejemplo: leer novela o poesía, sí que se debe hacer a precio de mercado. ¿Porque es *menos* cultura? No: porque no forma parte del ritual, porque no es colectivo, porque no es un acto público, porque no requiere un templo. Debe de ser que «hacer cultura» o *cultivarse* en grupo, en público y en lugar público es una cosa, y cultivarse individualmente y en privado es otra muy distinta. Sobre todo, porque uno y otro cultivo no tienen el mismo interés para quien administra la «cultura». Y eso debería provocar más de una meditación.

Ya se sabe, por otro lado, que la utilidad visible de los ídolos es atraer, unir y congrega a los creyentes alrededor de imágenes y representaciones reconocidas por la comunidad, y así —con el culto, la veneración, el ritual, y en definitiva la fe— consolidar la cohesión que solemos denominar «social». Es una función que han tenido muy clara la Roma imperial con el culto a las imágenes del emperador, o la Europa cristiana con los santos y las vírgenes. Ahora pensemos: ¿qué haría un país moderno sin monumentos, obras y nombres «culturales» (históricos o estéticos, o ambas cosas a la vez) común o mayoritariamente reconocidos como referentes valiosos? ¿A quién tributaría el *culto de cultura* —a los dioses universales y a los dioses particulares—, que ha pasado a ser necesario en toda sociedad humana que se considere moderna y más o menos bien administrada? Si los ídolos son la divinidad misma o solo la representan, es en buena medida irrelevante, como lo es si esta divinidad es «verdadera» o «falsa»: lo que cuenta, para la eficacia de la imagen, es la extensión de la devoción pública, el impacto y la eficacia de los rituales y la solidez de la fe. No sé si, tal como afirma el filósofo Gustavo Bueno (*El mito de la cultura*, 1996), este «Reino de la Cultura» en el mundo laico contemporáneo es, en buena medida, el sucesor del «Reino de la Gracia» en el mundo cristiano, que dice que es como si fuera todo el mundo (pero no sé tampoco si esta misma sustitución de una cosa por la otra es aplicable, por ejemplo, al mundo budista, hinduista o islámico, que no tenían doctrina de la gracia: los filósofos se suelen preocupar bien poco de los otros mundos, a la hora de hacer afirmaciones de aplicación «universal»). Sí que es muy probable, en todo caso, que *la Cultura* esté ocupando y llenando espacios que antes pertenecían a la religión: es donde se encuentran ahora las visiones y explicaciones del mundo y de «la vida», donde tiene lugar una educación de la sensibilidad, donde hay la estética, las imágenes pintadas o esculpidas, el santoral, las fiestas y rituales, los sacerdotes oficiantes y el embelesamiento de los fieles.

El resultado más visible es que, de la misma manera que —hace cinco siglos, o dos siglos, o uno, o en muchos casos y ambientes solo medio siglo— «la gente» *vivía* en una atmósfera «cargada de religión», rodeados de religión, respirando religión, impregnados de religión, ahora respiramos cultura y estamos impregnados y rodeados de cultura: vivimos *en* la «cultura», tanto si lo buscamos y lo deseamos como si no. Me refiero a que la presencia de «eso» que solemos llamar «cultura» es tan abundante, densa, difundida, cotidiana y penetrante —e incluso impuesta públicamente y, como quien dice, obligatoria— como «antes» la presencia de aquello

que solemos llamar «religión». Con sus templos, jerarquías y ceremonias, con el culto público y el culto privado, y con la ocupación del espacio mental o emocional de las personas. Y ocupación, también, del espacio físico doméstico: en la mayor parte de las casas, *antes*, había solo alguna imagen sagrada, un crucifijo, estampas piadosas y, a lo sumo, unos pocos devocionarios o vidas de santos; en la mayor parte de las casas, *ahora*, hay cuadros, reproducciones de obras conocidas, abundantes objetos decorativos considerados o supuestos «artísticos», y algunas docenas o cientos de libros y de discos, entre los que se incluyen muy a menudo una colección de «grandes obras», «clásicos populares» o de bolsillo, o material equivalente. Y hay casi siempre, por supuesto, la cultura como conocimiento o suma de conocimientos: una enciclopedia universal en muchos volúmenes, y quizá algunas particulares. Sin contar —o contando— con que la prensa, la radio y la televisión nos ofrecen cada día una sucesión infinita de productos, actos, referencias, informaciones o imágenes *culturales* de todo género y especie.

Vivimos, y permítanme la palabra bárbara, en un mundo «culturoso», sucesor de un mundo religioso. Hasta tal punto que *antes* la «cultura» —pintura, música, gran parte de la poesía, de la filosofía, etc.— existía, funcionaba o se expresaba *dentro* de la religión: en el culto sagrado, en las iglesias, en la educación parroquial o monástica, en los gremios y las cofradías, en las procesiones, en las *Trobes en llaor de la Verge Maria*, que es el primer libro impreso en catalán, en la *Divina comedia*. Mientras que *ahora* las muestras más visibles de la «religión» se consideran como parte de la «cultura» o han acabado encontrando su función más reconocida y menos discutida: la pintura o la escultura religiosas, la arquitectura de iglesias o monasterios, los conciertos y festivales de música sacra, los museos de las catedrales, las fiestas tradicionales de los pueblos y ciudades: el patrimonio religioso como patrimonio cultural, o como recinto o contenedor de cultura. Y la Iglesia, como cuerpo e institución, justifica en buena medida su dependencia del presupuesto y las ayudas y subvenciones públicas en tanto en cuanto es depositaria y conservadora de este patrimonio: que es cultural, no religioso. Si antes, pues, la «cultura» se justificaba por su función religiosa, ahora la «religión» se justifica por su función cultural. Una impresionante inversión histórica: una revolución, en el sentido más original de la palabra. Aquella dimensión que antes tenía un valor central —la religión—, ahora tiene un valor periférico. Es una de las mayores y más radicales revoluciones mentales y morales de los tiempos modernos, y apenas se habla de ello: es muy curioso.

El hecho, en todo caso, es que el final de la religiosidad como medio —«medio ambiente»— y como atmósfera ha dejado un vacío —la profanidad— que el implacable y clásico *horror vacui* ha hecho que fuera llenándose progresivamente de su sucedáneo o sucesor: la «culturosidad». El vacío producido por la nueva combinación de profanidad y abundancia de tiempo libre debe llenarse de alguna manera, y esta manera —el uso del *otium*— adquiere de forma creciente un contenido o una coloración «cultural»: la *cultura del ocio* es lectura, radio, televisión, cine, viajes, teatros, música, museos o deportes; de tal manera que gran parte de este ocio, más de la que a menudo pensamos, se identifica con «cultura», o con actividades o con productos que llevan esta etiqueta. Incluso los deportes, como práctica o como espectáculo: no es casualidad, aunque pueda resultar irritante, que en muchos gobiernos o administraciones públicas el deporte y «la juventud» estén incluidos en los respectivos ministerios o departamentos de cultura. Sin contar con que el propio deporte es conocido también con el nombre de «cultura física», quizá con el fin de distinguirla de la puramente espiritual. Y así, la expansión de la *cultura* ha llegado hasta el extremo de ocupar aquello que originalmente debería ser su propia antítesis, como es la *naturaleza* no cultivada: ¿no es «cultura», la visita a un parque natural? Es cultura, quién lo dudaría. Y es *cultura*, bien oficialmente, el ocio institucional y organizado en parques no naturales, sino

supremamente artificiales, «temáticos» (Port Aventura, Terra Mítica), que pretenden ofrecer, industrialmente, la «experiencia» de otras *culturas* del mundo y otros tiempos de la historia. Otra cosa, evidentemente, sería pensar si esta «culturosidad» omnipresente que vivimos y respiramos es o no es «auténtica», como lo podía ser o no aquella religiosidad. O discernir si la «culturosidad» que respiramos de manera tan incesante como inevitable (¡tanto, que a menudo no somos ni tan siquiera conscientes de ello!) supone o no supone la *práctica* de la cultura como cultivo: si, con todo eso, nuestras facultades más «espirituales» (la comprensión, la inteligencia crítica, la sensibilidad, el gusto de la belleza) están mejor cultivadas y dan frutos más abundantes y sustanciosos. Tengo, sobre eso, un escepticismo difícil de conmovér: que la «gente» consume más «cultura», es indudable; que con eso esté mejor «cultivada», es tan dudoso como pensar que antes eran todos más santos porque rezaban más rosarios, y llevaban escapularios e iban muchísimo a la iglesia. No sé si esta terminología improvisada («vida culturosa», «culturosidad», «culto de cultura») es tan expresiva y tan iluminadora como yo querría: me la inventé con esa intención, igual que años atrás puse en circulación expresiones como «cultura culta», o «nación política» y «nación cultural», que han tenido alguna difusión y utilidad.

Completaremos el círculo. Ya hemos recordado que los ídolos no solamente son obstáculos para el conocimiento, no solamente son imágenes y representaciones, sino que a menudo aparecen ellos mismos como divinidades —vivas en carne mortal, o viviendo ya en la gloria perenne— dignas de las más variadas formas de culto: dignas de idolatría. Es curioso, pero del todo congruente con lo que hemos visto hasta aquí, que los *ídolos* que provocan los actos de culto más fervoroso, extático y extenso son justamente los de la denominada «cultura de masas», como los actores de cine, o los músicos y los cantantes *pop*(ulares). Ni tan siquiera los deportistas célebres son objeto de una devoción de tal intensidad. En cuanto al culto menos masivo y más formal, va dirigido a las divinidades de la cultura más «elevada»: escritores, músicos (de música «cult»), artistas plásticos, arquitectos de moda, cantantes de ópera, y similares. A condición, siempre, de haber sido previamente *consagrados*, y preferiblemente incluidos en el canon, canónicos, canonizados. Que eso es cierto, se confirma si observamos que cuando se confunden o se combinan los rituales de la cultura de masas con los de la cultura «elevada», la eficacia de la ceremonia alcanza una potencia excepcional: por ejemplo, un concierto de Los Tres Tenores, algunas cenas de premios literarios (preferiblemente con televisión: ¡todo el mundo tiene derecho a su cuarto de hora de divinidad!), la entrega de los premios Oscar o semejantes (otorgados por alguna muy formal «academia del cine»), o algunas grandes exposiciones de afluencia masiva (previa publicidad institucional igualmente masiva) y con colas de horas y horas.

Otros personajes públicos, como los políticos, los futbolistas o los ricos con millones infinitos, pueden despertar adhesiones, pasiones o envidia. Pero los ídolos *de la cultura* —vivos o muertos— despiertan también veneración, contemplación admirada, reconocimiento reverencial de su superioridad, y otras manifestaciones de devoción: conservación y culto de reliquias, hagiografía piadosa, iconografía (¡las imágenes del santo!), triduos y novenarios en forma de coloquios o simposios, asociaciones de devotos, y variadas muestras de religiosidad a menudo próximas a la beatería. ¿Quién es, entonces, el valiente —el hereje, el apóstata, el excomulgado— que practicará una saludable y moderada iconoclasia, y se atreverá a decir en público que, pongamos por caso, tal edificio de tal arquitecto famoso es un disparate pretencioso y fuera de lugar, que buena parte de la obra de tal pintor célebre y carísimo es un insigne despropósito, o que muchos papeles del gran escritor canónico no tienen ninguna sustancia o interés? Puede resultar tan peligroso como insinuar, en medio de la procesión, que la Virgen María quizá no fue siempre virgen, como tantas dignísimas madres de este mundo. La tuya no, dirá el devoto

antes de sacar la porra, pero la mía sí. ¿Y por qué se publica con gran pompa crítica un cuadernillo insípido de juventud o un texto completamente insignificante, o por qué se exhibe con grandes honores en el museo aquel dibujo de aprendiz o aquel esbozo sin interés ni gracia? Por la misma razón que un pedacito de fémur o de costilla se expone en un relicario de oro: no por ser un hueso maravilloso y de altísima calidad anatómica, sino porque es parte del cuerpo del santo. Como la carta o el dibujito son parte del corpus de la obra consagrada —*Corpus Domini*, *Corpus Dei*—, y por tanto «son» arte o «son» literatura, participan de la sustancia inmortal de la Cultura. Si eso no es magia y transustanciación, ya me contarán qué es.

La otra función habitual de los ídolos, complementaria de la devocional, es la *función fetichista*. Si aceptamos, pues, que «la Cultura» ha sustituido en buena medida a «la Religión» —con mayúsculas y con minúsculas, en ambos casos, y con comillas y sin comillas—, y que ha ocupado gran parte de su antiguo espacio, no será muy difícil comprobar cuál es el lugar y el papel de los nuevos fetiches. El fetiche, lisa y llanamente, es el «objeto cultural» —cargado de potencia por el hecho de ser precisamente *cultural*—, como antes era el «objeto religioso». Por eso no es tan diferente la actitud profunda del visitante-fiel-cliente que se acerca al tenderete que hay en la catedral o en el santuario famosos y compra una estampa o una medalla, y la de quien se acerca al tenderete del museo emblemático y compra una reproducción. Está claro que el fetiche original es justamente el original, pero su poder se transmite, aunque debilitado, sea en la medalla de la Virgen María, sea en la bella reproducción de Picasso: el fiel, que ha venerado la imagen santa o ha contemplado con reverencia la obra de arte, puede llevársela a casa para mantener viva su presencia y su contacto benéfico (y por este camino también podríamos continuar, y recordar ejemplos y situaciones que todo el mundo podrá imaginar sin gran esfuerzo). Pero el contacto es benéfico sobre todo para quien puede asociarse de manera privilegiada con el «objeto cultural» o figura cultural eminente.<sup>1</sup>

Porque hay que recordar, como tantas cosas obvias, que las tribus son grupos humanos con jerarquía. Como las jerarquías eclesiástica, militar y civil, que acompañan al objeto central y más venerado en la procesión del Corpus —el Santísimo, la custodia—, y afirman y escenifican así su papel eminente: su lugar en la procesión expresa su lugar en la sociedad. Igualmente, las jerarquías política, social o «cultural» cuando visitan en comitiva una exposición de gran renombre, cuando inauguran una biblioteca (¡ay, qué pocas veces!) o un museo o nuevas salas de un museo, cuando entregan premios o medallas a escritores, investigadores, músicos o pintores (el premio —dinero, placa, pergamino o medalla— es, por analogía o por contagio, un *fetiche* de gran potencia), y etc. La foto clásica del político ante la obra de arte ilustre, en un museo-santuario, es una muestra emblemática de esta asociación: el político recibe de ella aquel prestigio, aquella «elevación», aquella justificación de la propia eminencia, que derivan de la eminencia *cultural* de la obra a la que se ha aproximado. Como un efluvio invisible, sobrenatural. Especialmente, vuelvo a insistir, cuando esta asociación es privilegiada y se escenifica ritualmente como tal. Cuando deriva del ejercicio público y litúrgico del poder, y los beneficios de la relación y

<sup>1</sup> Terminando de revisar este papel, me encuentro un artículo de Jón Karl Helgason, «El paper dels sants culturals en els estats nació europeus» (*l'Espill*, 45, PUV 2014), donde, entre otras cosas, dice:

Otro paso en la beatificación de un santo cultural tiene que ver con la preservación de sus restos, sus pertenencias o su casa, y con el hecho de que se anime a la gente para que los vea. Esta forma de rememoración es un paralelo de la tradición religiosa y política de santuarios y peregrinaciones... Una colección de obras de autores y artistas puede ser sin duda comparada con las reliquias religiosas, y ciertas secciones de bibliotecas y museos pueden ejercer de forma parecida la función de santuario. (p. 21)

El lugar de nacimiento o la casa de un escritor o un artista preservados y reconstruidos son otra clase de santuario. Este tipo de lugares no solo pueden conservar reliquias importantes, como una cuna, un par de zapatos, manuscritos o una mesa de trabajo, sino que con frecuencia son también presentados como reliquias en sí mismos, a pesar de que con frecuencia su autenticidad pueda ser cuestionable. (p. 22).

proximidad con el objeto mágico recaen finalmente en el poder. Por ejemplo, cuando el poder (no es ninguna abstracción: «el poder» son los individuos que lo ocupan o ejercen) decide invertir dinero público en un museo o un auditorio, en nuevas «infraestructuras culturales» o en un nuevo y gran teatro, en adquisición de pinturas, esculturas o manuscritos, en un festival de cine, o en lo que sea; y a la hora de la inauguración, de la presentación de la obra adquirida o de la sesión de gala del festival, «el poder» que ha pagado está presente, presidiendo y recibiendo el beneficio de la inversión. Ejerciendo patronazgo: haciendo de patrón de las artes y de la cultura, recibiendo, como patrón, el homenaje de la clientela. No hay *patronus* sin *clientes* que le hagan obsequio, no hay patrocinio sin patrocinados; y el rico, la fundación, la institución, el ministro, el presidente, que pagan e inauguran, no lo harían, ni su «patronazgo» o apadrinamiento tendría ningún valor —ningún valor, sobre todo, para ellos mismos—, sin el obsequio directo o indirecto, sin la aureola, el prestigio y la publicidad.

Podríamos pensar que se inaugura un museo de la misma manera que se inaugura una carretera, pero no es igual, no es la misma *manera*: proyectar o inaugurar carreteras forma parte del *negocio* público, no del *ocio*. No supone en el inaugurador ninguna «elevación espiritual» al Reino de la Cultura como se «eleva» cuando contempla reverentemente un cuadro, observa de cerca un manuscrito iluminado o le pone la medalla al poeta: lo que importa, aquí, no es si entiende la pintura o si ha leído los libros del poeta, sino aquella distinción, refinamiento o calidad superior que expresa y proyecta exhibiendo su contacto con el arte o con la poesía. El mismo «individuo poderoso» —no siempre un político, puede ser un financiero o un editor, por ejemplo— que con el patrocinio y con la inversión económica ha otorgado o incrementado la potencia, el crédito y el influjo del ídolo o fetiche, aumenta como resultado el propio crédito por el contacto privilegiado con aquella misma potencia. El ídolo tiene fuerza mágica, y el poder se refuerza con la fuerza que recibe de él. Los brujos, si es preciso ataviados con collares y penachos, bailan y hacen reverencias pensando en el dinero del culto. Y el buen pueblo fiel contempla de cerca o de lejos el espectáculo, lleno de reverencia y de fascinación. Admirable resultado, con el que se cierra el círculo mágico de la cultura, con gran provecho y satisfacción general.

# Arquetipos y experiencias participantes en las periferias religiosas<sup>1</sup>

JOAN PRAT CARÓS  
*Universitat Rovira i Virgili*

## Introducción: el mito del Génesis

El gran mito de origen de la cultura judeocristiana es, indudablemente, el Génesis, que narra los orígenes del mundo y de la humanidad en dos relatos distintos: uno atribuido a la escuela sacerdotal, y el otro, a la escuela javhista. El primero comienza diciendo:

Al principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra estaba confusa y vacía y las tinieblas cubrían la haz del abismo, pero el espíritu de Dios se cernía sobre la superficie de las aguas.

En este estadio de caos y oscuridad, Yavhé se pone manos a la obra y durante seis días trabaja febrilmente: separa la luz de las tinieblas, y las aguas del cielo de las de la tierra; engendra las estrellas, los animales y las plantas; y el sexto día crea la pareja humana:

Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios los creó, y los creó macho y hembra; y los bendijo Dios, diciéndoles: «procread y multiplicaos, y henchid la tierra».

Feliz y contento del resultado, en el séptimo y último día descansó. En este punto comienza el segundo relato de la creación, el de la escuela javhista, en el que al menos se introducen tres nuevos temas: 1) la vida idílica de la pareja en el jardín del Edén, 2) la prohibición de comer del árbol del bien y del mal, la tentación y la consiguiente caída, y 3) el castigo por la desobediencia cometida y sus consecuencias.

---

<sup>1</sup> Agradezco a Inés Tomás, Yolanda Bodoque y José Antonio Moreno la lectura atenta del texto y sus sugerencias. También Albert Garrut, Natalia Alonso y Pedro F. Marta me ayudaron en distintos momentos del proceso. A todos mi agradecimiento sincero.

En mi opinión, de esta narración se desprende una configuración que puede formularse también en tres momentos: el de plenitud, el de catástrofe y el de la esperanza en un retorno a la situación inicial. En el primer momento, el de la plenitud, predominan imágenes y símbolos que expresan armonía, orden y equilibrio. Adán y Eva viven en un jardín una existencia feliz, caracterizada por un vagabundeo agradable, permanente y eterno, ya que las criaturas, hechas a imagen de Dios, son, como este, inmortales. La armonía también se evidencia en las relaciones del hombre con el mundo animal, con la naturaleza y con su creador, lo que hace que en todo momento predominen las ideas de unicidad, plenitud y completitud.

En el segundo momento, cuando se produce la catástrofe, fruto de la desobediencia y la caída, todo cambia de forma abrupta y radical: Yavhé expulsa a Adán y Eva del paraíso, y la naturaleza, antes pródiga, deviene ahora hostil:

Por ti será maldita la tierra; con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida; te dará espinas y abrojos [...], con el sudor de tu frente comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado; ya que polvo eres y al polvo volverás.

El trabajo aparece asociado a la maldición y la muerte, y la mujer es castigada con los dolores del parto y la subordinación al marido. La expulsión del paraíso tiene, por tanto, una triple y nefasta consecuencia: la separación violenta de la criatura de su creador, el fin brusco de la vida paradisíaca (una especie de cielo) para caer en la dura tierra (valle de lágrimas donde se arrastran los desterrados hijos de Eva) y el fin de la inmortalidad, que trae como consecuencia la entrada en el tiempo de la finitud, la degradación y la muerte. En síntesis: un cambio radical, nefasto y definitivo.

¿Definitivo? Es en este punto donde surge una duda: ¿todas estas desgracias son para siempre? Los exégetas y hermeneutas del Génesis apuntan que del mismo texto bíblico se infiere la posibilidad, mejor dicho, la fe confiada en que es posible el retorno a la plenitud inicial. Creo que he leído bien el Génesis, y la verdad es que no atisbo a descubrir el origen de esta ilusión; lo que sí es cierto es que las tres religiones del libro, la judía, la cristiana y la musulmana, se han apuntado al «porvenir de esta ilusión» (Freud *dixit*, 1998) y han hecho suya la creencia en unos espacios paradisíacos de felicidad e inmortalidad que, al menos para los cristianos y musulmanes, constituyen el eje fundamental de sus creencias y esperanzas escatológicas.

Está claro que el mito del Génesis pertenece a nuestra tradición, pero el argumento subyacente —la existencia de una edad dorada, su pérdida y la posibilidad de recuperarla— constituye casi una estructura arquetípica que se puede rastrear en las culturas más diversas y que se encuentra en la base de los milenarismos, los movimientos mesiánicos, los profetismos y las innumerables utopías que hablan de la existencia, en algún lugar más o menos recóndito, de la Tierra sin mal, de El Dorado, del reino del Preste Juan, de la Arcadia, Shambhala, Shangri-la y otros muchos paraísos perdidos a los que una humanidad en horas bajas intenta regresar, movilizándolo todos los medios que tiene a su alcance.

La hipótesis que voy a desarrollar a continuación es que, a nivel global, existen cuatro grandes vías para regresar a los orígenes: la vía chamánica, la vía gnóstica (del conocimiento), la vía monástica y la vía mística, cada una con su figura arquetípica: el chamán, el gnóstico, el monje o la monja y el místico o la mística, respectivamente. Es evidente que se trata de caminos y sendas distintas, de culturas y civilizaciones también distintas (especialmente el chamanismo respecto de las otras tres), pero todas ellas se orientan a un objetivo único: la búsqueda de la plenitud inicial, el reencuentro con aquella época feliz de la que nos hablan los mitos de origen y, en definitiva, la nostalgia compartida para ensayar una «aproximación al origen», en palabras de Salvador Paniker (1982).

En mi caso, intento abordar esa *nostalgia de los orígenes* (título no sé si provisional o definitivo de la investigación) recorriendo las cuatro vías mencionadas y adoptando una doble perspectiva: teórica y práctica. La primera incluye las lecturas, publicaciones y bibliografía especializada en los cuatro ámbitos. A este respecto, he de decir que he quedado aturrido por la cantidad de material al que he tenido que acceder y parte del cual —pienso ahora de forma muy concreta en la bibliografía gnóstica— apenas conocía.

La segunda forma de acercamiento ha sido la práctica, es decir, el trabajo de campo, que se concreta en entrevistas, el diario de campo, las observaciones participantes y, sobre todo, lo que de ahora en adelante denominaré «experiencias participantes». En otro lugar (Prat, 2012) he intentado explicar la a veces sutil diferencia entre observación y experiencia participante. El ejemplo es el siguiente: si un día asisto a la conferencia de una neochamana, discípula de Michael Harner, tomo notas sobre todo lo que veo y escucho, y después elaboro un pequeño informe etnográfico, estoy haciendo, pura y simplemente, una *observación participante*. Ahora bien, si a la mañana siguiente inicio un taller de fin de semana con la misma neochamana titulado «La senda del chamán» y participo en todas las actividades, ejercicios y rituales propuestos, como cualquier otro neófito, estaré desarrollando una *experiencia participante*, pues mi implicación personal y vivencial será mucho más intensa que la derivada de la observación mencionada.

Desde el año 2006 he realizado diversas experiencias participantes que han dado pie a la confección de lo que, siguiendo a V. H. Adami (2014), denominaré *microetnografías*. Inicialmente pensaba incluir aquí las dos modalidades —teórica y práctica— que he manejado; pero visto el espacio limitado del que dispongo, tanto para escribir como para hablar, he preferido desarrollar la parte más teórica en este escrito y reservar las explicaciones relativas a las experiencias participantes para la disertación oral.

## La vía chamánica

*Chamán* o *saman* es un término tungús que se utiliza para designar una categoría particular de fenómenos observados en las regiones siberianas del Asia Central, en las tribus indias de América del Norte, en la cordillera de los Andes o en la cuenca del Amazonas. También hay chamanes en África, y en ciertas partes de Asia y Oceanía. El chamanismo constituye, pues, un conjunto de creencias que giran en torno a un personaje central, el chamán —que algunos han designado como «el que sabe», «el que ve» o «el que se excita»—, al que se atribuye el poder de comunicar con los espíritus.

Mircea Eliade, en su ya clásico libro *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (1986, orig. 1951), diseña un primer retrato robot del personaje inspirándose en el paradigma del chamán siberiano tungús. De acuerdo con la tradición de esta etnia, cualquier persona, hombre o mujer, puede convertirse en chamán, siempre que pertenezca a un clan alguno de cuyos antepasados haya gozado de este don. La tendencia general es que dicha capacidad pase de generación en generación, pero de forma alterna, es decir, de abuelo o abuela a nieto o nieta. Ser chamán implica una vocación/elección: un espíritu elige al nuevo candidato y le envía signos para hacérselo patente; a menudo, no obstante, la elección no es vivida como un honor, sino más bien como una carga, difícil de eludir.

Cuando el sujeto sabe que ha sido escogido desaparece en la taiga y se somete a un riguroso ayuno hasta que, en sueños, recibe a su espíritu protector, habitualmente en forma de animal de poder. También son frecuentes los signos externos del chamanismo, que los primeros

estudiosos consideraron como una enfermedad, como un estado psicopatológico con síntomas claros de neurosis profunda, histeria o epilepsia, que recibió el nombre genérico de «histeria ártica».

Investido de tales atributos, el chamán debe desarrollar sus funciones en el campo de la medicina, curando, restableciendo el orden social y controlando el universo de los rituales simbólicos a través de los cuales establece su mediación con los espíritus, para así poder asegurar una buena relación con lo sobrehumano. De esta forma, el chamán se muestra como un ser liminal, que vive en el umbral de los dos mundos, lo que le capacita para ir más allá de los límites de lo que se considera culturalmente la norma.

Los poderes sobrehumanos del chamán para contactar y comunicar con el mundo de los espíritus se manifiestan a través del trance, que implica un desdoblamiento de personalidad durante el cual el chamán rivaliza con los espíritus o con los dioses, los combate o los seduce; para ello viaja al mundo celestial o a las esferas subterráneas e inferiores donde aquellos habitan. En cualquier caso, la misión o el objetivo del chamán es arrancar a los espíritus los secretos para la curación, la seguridad o el bienestar de los pacientes para los que trabaja y cuida.

La bibliografía especializada sobre chamanismo y sus diversos modelos o variantes es inmensa, de modo que aquí no puedo ocuparme de ella. Ahora bien, un somero recorrido por las diversas concepciones chamánicas muestra la existencia de una cosmovisión caracterizada por su integración. El mundo mineral, el vegetal, el animal, el humano y el sobrenatural son absolutamente interdependientes, y los vínculos entre ellos constituyen el entramado de lo que los viejos antropólogos denominaban el *animismo* y que Aldous Huxley expresa con precisión cuando escribe: «hay un oscuro conocimiento de que Todo está en todo, de que Todo es realmente cada cosa» (1956: 33).

También las facultades humanas están interconectadas. Por ello se valoran por igual la vigilia y el sueño, el mundo exterior y el mundo interior, la realidad objetiva y la realidad mítica, el macrocosmos y el microcosmos. Los estados alterados o expandidos de consciencia —y en este punto juegan un papel fundamental las plantas de poder y los múltiples alucinógenos (llamados también enteógenos), como el tabaco, el yagé, la ayahuasca y, en otras latitudes, el peyote, el mezcalito, la datura, los hongos alucinógenos, el cactus san Pedro o la *salvia divinorum*— son fundamentales para que el chamán pueda penetrar en el *mysterium tremendum et fascinans* de la unidad primigenia, el universo completo e integrado tan próximo al mundo paradisiaco de los orígenes. La película *Avatar* (2009), de James Cameron, antropólogo de formación, describe bien las energías cósmicas que fluyen en el universo de Pandora y que aseguran la interconexión de los nativos con el mundo mineral, vegetal, animal y sobrenatural, conexión que lo vivifica todo y los protege de las amenazas y agresiones que proceden del exterior.

## Los neochamanismos

Entenderé por *neochamanismo* aquellas prácticas chamánicas desarrolladas fuera de su contexto tradicional y que, por consiguiente, difícilmente pueden cumplir las funciones sociales y colectivas que se asignan al chamán.

Según mi parecer, hay diversas modalidades de neochamanismo. La primera fue inaugurada por Carlos Castaneda, un estudiante de doctorado de la Universidad de Los Ángeles que después de conocer el chamanismo yaqui a través de Don Juan (su libro más famoso se titula, como es bien sabido, *Las enseñanzas de Don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*, 1974,

orig. 1968) colgó los hábitos de antropólogo para convertirse en «hombre de conocimiento». Siguieron su misma senda Michael Harner y, entre nosotros, Josep M.<sup>a</sup> Fericgla. Una segunda modalidad vendría representada por aquellos chamanes indígenas «reciclados», que organizan sesiones terapéuticas o rituales para un público no nativo. El ejemplo más relevante es el de María Sabina, una sabia chamana mazateca que organizó una velada con los «niños santos» (es decir, los hongos alucinógenos) para un banquero y micólogo norteamericano llamado R. Gordon Wasson. Este, poco después, lo publicó en la revista *Life*, de gran tirada, con el título de «Seeking Magic Mushroom» (1957).

Finalmente, cabría hacer referencia a la llegada masiva, desde hace unos pocos años, de una variada gama de personajes, fundamentalmente latinoamericanos —he conocido peruanos, ecuatorianos, mexicanos, guatemaltecos, venezolanos y brasileños—, algunos con formación universitaria, que siguen diversas tradiciones chamánicas, entre las que destaca el llamado «chamanismo esencial», impulsado por M. Harner a través de *The Foundation for Shamanic Studies*, el Camino Rojo o tradición Lakota o los numerosos seguidores del chamanismo amazónico y sus plantas de poder, entre las que destaca con brillo propio la ayahuasca. Los citados personajes viajan a España o a Cataluña (donde yo los he conocido) una o dos veces al año para cultivar su «tribu» y dar sus cursos e impartir la iniciación a los neófitos locales. Transcurridos los meses o los años de aprendizaje, algunos de ellos se han convertido, a su vez, en maestros chamanes con capacidad para enseñar e iniciar a sus propios seguidores.

Desde el año 2006, en mis libretas de campo aparecen descripciones detalladas de las diversas actividades neochamánicas en las que he participado. En ellas se han practicado diversas técnicas, como la iluminación o la adivinación, la visualización o el alineamiento energético. También he experimentado diversas *limpias*, fuegos chamánicos variados, una sesión individual de sanación y al menos tres temazcales colectivos. En otra ocasión, participé junto con mi mujer en una mesa y despacho llevado a cabo por unos *quero's* peruanos con el fin de hermanar los «apus» (espíritus de las montañas) de Prades y del Montsant con los de los Andes, o en la activación de un tótem para que la energía cósmica fluyera por los cuatro puntos cardinales. Por otra parte, he seguido un curso de iniciación titulado «La senda del chamán», otro sobre «Estados modificados de consciencia: psicoterapia y conocimiento», varios talleres de ingesta de ayahuasca (uno con el nombre de «Jarabe amazónico» y el otro denominado «Las tres vías del corazón»), y me he esforzado por conocer, a través de la experiencia participante, la cosmovisión, no sé si chamánica, pero sí neochamánica, desde dentro.

## La vía de la gnosis

Si el chamanismo y el neochamanismo centran el camino hacia los orígenes a través de la unificación o fusión de los diversos mundos que configuran la realidad, la vía de la gnosis enfatiza el conocimiento como el camino real para llegar al mismo fin.

Etimológicamente, *gnosis* significa en griego 'conocimiento'. El gnóstico, por consiguiente, es aquel que conoce, del mismo modo que el agnóstico (tanto en castellano como en catalán suenan casi igual) es el que carece de conocimiento, el que no sabe. Ahora bien, de inmediato hay que aclarar que el conocimiento del gnóstico no es un saber cualquiera, sino que tiene un significado claramente religioso, espiritual o sobrenatural, mucho más cercano a la *pistis* (fe) que al conocimiento científico. Para los antiguos gnósticos, su doctrina era el conocimiento profundo y perfecto, opuesto al conocimiento superficial y ordinario de los hombres comunes.

Otra característica fundamental de la gnosis es su carácter esotérico, entendiendo el esoterismo como el conocimiento o enseñanza conservada en el interior de un grupo, de una escuela, y reservado a unos discípulos escogidos (Laurant, 1993). De forma complementaria, ahora según F. Lenoir (2004), *esôterikós* significa ‘camino’ o ‘vía hacia el interior’, y se opone a *exôterikós*, ‘lo que va hacia el exterior’. Desde esta perspectiva, el esoterismo es más una forma de mirar y de concebir la realidad que una doctrina propiamente dicha.

Una buena manera de entrar en el mundo de la gnosis es a través del libro de Hans Jonas titulado *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño en los comienzos del cristianismo* (2000), que va precedido de un prólogo de Josep Montserrat, uno de los mejores especialistas de nuestro país sobre el tema. Para Jonas, filósofo alemán discípulo de Heidegger, el origen de la gnosis debe buscarse en la conquista de Oriente por parte de Alejandro Magno (años 334 a 323 a.C.) y en la amalgama o simbiosis de conocimientos que este hecho propició: la helenización de Oriente, por una parte, y la orientalización de la cultura griega, por otra.

A lo largo de su libro, Jonas insiste, incansablemente, en estos dos aspectos sincréticos y en el trasfondo de hibridación máxima que reflejan las doctrinas gnósticas. En ellas se mezclan las mitologías orientales, las especulaciones astrológicas de Babilonia, la teología persa o irania del zoroastrismo, la tradición judía bíblica —ya fuera en su versión rabínica ortodoxa o en la más ocultista de la Cábala—, la escatología salvífica de los cultos místéricos helenísticos y del cristianismo y toda esa mezcla expresada con terminología platónica, principalmente del Timeo, y después con el lenguaje neoplatónico de Plotino.

Las doctrinas gnósticas, en las que se pueden distinguir la teología, la cosmología, la antropología, la escatología y la moralidad, son de una complejidad tremenda y no voy a abordarlas aquí. Únicamente quiero señalar la existencia de un dualismo feroz que se traduce en pares de opuestos del tipo Dios / el mundo, el Espíritu / la materia, el Alma / el cuerpo, la Luz / las tinieblas, el Bien / el mal, la Vida / la muerte, etc., y con unos planteamientos muy similares a las corrientes maniqueas posteriores.

Además de vía de conocimiento, la gnosis es un camino de salvación. H. C. Puech, otro de los grandes especialistas en la filosofía gnóstica, lo describe detalladamente. A modo de apunte, casi telegráfico, se podría afirmar lo siguiente:

- El camino gnóstico de salvación no solo compromete a aceptar una determinada disciplina intelectual y unas doctrinas específicas, sino que alcanza la totalidad de la vida de quien lo sigue.
- El gnóstico se siente extraño consigo mismo y forastero o extranjero en este mundo. Rechaza la condición humana, que percibe como maléfica, y desprecia su cuerpo, que compara con un cadáver o una tumba que aprisiona su alma y su *pneuma* o espíritu superior.
- La imagen del mundo no es mucho más halagüeña: según Puech, el gnóstico lo imagina como «una fortaleza herméticamente cerrada, rodeada de muros o de fosos en apariencia infranqueables; una prisión [...] una cloaca, un desierto». De esta forma, la vivencia más profunda del creyente se podría traducir en aquel «estoy *en* el mundo pero no soy *del* mundo» (1982: 250-251).
- Sumido en este intenso malestar existencial, el gnóstico se plantea huir, desvelar su verdadera naturaleza y regresar a su patria auténtica. Piñero y Montserrat describen así la aventura del gnóstico en busca de la tierra prometida: «el ascenso del alma superior del gnóstico al Pleroma o cielo, se concibe como un viaje del ‘espíritu’

(a veces denominado simplemente ‘álma’) a través de las esferas planetarias. Como sus arcontes, o jefes, son enemigos acérrimos del gnóstico y no desean verse privados de su presa se encargarán de poner las mayores dificultades al espíritu que asciende al Pleroma» (2011: 86). En efecto, el camino de ascenso a través de los eones, los cielos y los mundos intermedios guardados por ‘aduaneros’ y sellos está tan lleno de pruebas y riesgos que a menudo se asemeja a la fuga de Alcatraz protagonizada por Clint Eastwood o por el mismísimo Indiana Jones.

- La salvación es un acto eminentemente intelectual, pues lo que salva al creyente es el conocimiento que adquiere a través de una experiencia de metamorfosis profunda que le conduce a una suerte de iluminación interior. Con ella, el gnóstico goza de la absoluta certeza de su resurrección anticipada y también de su salvación definitiva en el *Pleroma*.

En síntesis, si el hombre corriente está inmerso en una especie de estado letárgico —similar a la embriaguez, la inconsciencia y el olvido—, el gnóstico, mediante el conocimiento secreto reservado a unos pocos, los denominados *pneumáticos*, se libera de las cadenas del cuerpo y del mundo y accede, como un nuevo Adán u hombre primordial al Paraíso, al *Pleroma*, en el que podrá gozar de la visión del Dios desconocido y extraño y participar con él de la paz y la vida eterna. En esta línea, Piñero y Montserrat, en su excelente introducción a *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, escriben:

[La gnosis] es como una nostalgia de los orígenes y procede del anhelo humano para alcanzar la unidad del conocer y del ser, del deseo de fusión del hombre con el Ser por antonomasia, del que cree proceder. (2011: 39)

## Las nuevas gnosis

A partir del siglo IV, las doctrinas gnósticas clásicas fueron perdiendo fuerza, en parte por las persecuciones que sufrieron los gnósticos desde la ortodoxia —Ireneo de Lyon (siglo II), con su *Adversus haereses*, e Hipólito de Roma (siglo III), con su *Refutatio*, fueron sus máximos detractores—, pero también por el agotamiento del propio modelo, con unas especulaciones cada vez más barrocas, enrevesadas y difíciles de creer y seguir. Sin embargo, la huella y los vestigios del gnosticismo, a menudo mezclados y confundidos con el esoterismo, han continuado vivos a lo largo de la historia y hasta nuestros días.

Tres buenos especialistas, Antoine Faivre (1992), Frédéric Lenoir (2003) y, entre nosotros, Vicente Merlo (2007), diseñan bien esa historia en la que ahora no podemos entrar. Baste señalar aquí que, en Occidente, tanto la gnosis como el esoterismo han sido corrientes rechazadas tanto por la religión hegemónica como por las corrientes cientificista y materialista, si bien sus huellas y vestigios pueden rastrearse en el mundo de la literatura y del cine.

En efecto, temas gnósticos, esotéricos y mágicos inspiran a autores como Tolkien y su *El señor de los anillos* o *El Hobbit* y las series de éxito —novelas y películas— de *Harry Potter* y *Las crónicas de Narnia*. Otros autores de primera línea, como Jorge Luis Borges, Umberto Eco (*El péndulo de Foucault*) o el superventas brasileño Paulo Coelho (de quien conozco de primera mano *El peregrino*, *Diario de un mago*, *El alquimista* o *Aleph*), cumplen con todos los requisitos del manual de la buena gnosis y del esoterismo. También en el ámbito del *new age*, Shirley MacLaine y James Redfield son paradigmáticos al respecto.

El mundo del cine también ha echado mano del universo al que me estoy refiriendo. Por citar lo primero que me viene en mente, piénsese en *2001: una odisea en el espacio* (Stanley Kubrick); *Excalibur* (John Boorman); *La guerra de las galaxias* (George Lucas), la totalidad de la obra de M. Night Shyamalan, con una mención de honor a *El bosque* y menos a *La joven del agua*. Otros títulos, como *Caótica Ana* (Julio Medem), *Más allá de la vida* (Clint Eastwood) y la trilogía de *Matrix*, de los hermanos Wachowski, brillan con luz propia. Esta última, sobre todo, manifiesta un planteamiento gnóstico impecable. Recuérdese la existencia de un doble mundo, el de los humanos supervivientes (encabezados por Morfeo, Neo y Trinity), que pertenecen a Sión, reducto de una humanidad en vías de extinción a manos de Matrix, un sistema o mundo imaginario que esclaviza y controla a los antiguos humanos sin que estos se den cuenta. En otra dirección, y ya para terminar, es obligado citar la película (y después libro) *¿Y tú qué sabes?*, un buen ejemplo de hibridación de hermetismo, esoterismo y física cuántica.

Pero, ¿cómo abordar la vía gnóstica a través del trabajo de campo? Después de darle bastantes vueltas, me decidí por tres microetnografías que he vivido a través de la experiencia participante. La primera se centra en la Cábala judía, la disciplina más antigua, que conocí a través de Mario Sabán, un cabalista laico, brillante y erudito, con quien viajé a Israel (2008) y, más concretamente, a Safed, la ciudad de los cabalistas desde su expulsión en 1492. Posteriormente, y ya buenos amigos, tutoricé su segunda tesis doctoral, titulada *Maasé Bereshit. El misterio de la creación*, publicada en 2013.

La segunda experiencia, realizada en los primeros años de la década de 1990, duró dos años y tuvo como finalidad el estudio de un grupo, Gnosis-Ageacac, fundado por un colombiano afincado en México que se hacía llamar Venerable Maestro Samael Aun Weor. En el momento del estudio, Gnosis era percibida dentro del contexto como un grupo sectario y, como tal, lo incluimos en una publicación colectiva que llevaba por título *Antropología de la religión: ortodoxos, heretges y sectaris* (1990–1993). En cualquier caso, la pequeña monografía sobre Gnosis no la escribí yo, y mi extenso diario ha permanecido inédito hasta el momento.

La tercera experiencia, mucho más reciente, la he bautizado como «gnosis doméstica». En efecto, un grupo de cinco mujeres y un varón se reúnen quincenalmente en el pueblo donde vivo para tratar de los mensajes que han recibido del más allá o de otros mundos. Sibilla del Mar, nombre ficticio de la líder del grupo, me invitó a participar en sus reuniones y me autorizó a grabarlas. Asistí a doce encuentros, y en el decimotercero fui yo mismo quien les hizo una especie de devolución a través del extenso informe que preparé a partir de la citada experiencia participante.

## La vía monástica

El monje, *monachós*, es el que vive solo y practica algunas de las modalidades de la *fuga mundi*. En el contexto cristiano, los primeros que huyeron del mundo recibieron distintos nombres, según la práctica de vida adoptada: estaba el *anachoretés*, anacoreta, el que vive apartado y en solitario; el *eremítes*, ermitaño o eremita, que, a su vez, vive en el desierto (*éremos*) y el cenobita, que convive con otros en comunidad (*koinós*).

Louis Dumont, en un apéndice de su ya clásico libro *Homo hierarchicus* (1970) titulado «El renunciamiento en las religiones de la India» señala la existencia de dos grandes categorías de individuos: los que viven en el mundo y los que renuncian a él. En efecto, los que renuncian a la vida mundana conforman un género de vida que hallamos en contextos religiosos variados

como el hinduismo, el budismo, el jainismo, el cristianismo y el islam, pero no en otros, como es el caso del judaísmo. A pesar de ello, la mayoría de los expertos en la historia monástica señalan a los *esenios de Qumrâm* como los antecedentes más claros del monaquismo. Se sabe que practicaban la trilogía por excelencia del monje —la *lectio*, la *meditatio* y la *oratio*—, vestían de blanco, guardaban celibato, se sometían a purificaciones continuas y dedicaban por lo menos cuatro horas diarias a la lectura y el comentario de la Torá. Las comidas eran comunitarias, entregaban todos sus bienes a la comunidad y, después de un año de postulante y dos de noviciado, se integraban con plenos derechos y obligaciones a la comunidad esenia. Eran monoteístas, pero sustentaban una teología dualista.

En otros casos, los antecedentes históricos del ideal monástico se han visto en las comunidades que vivían en los templos de Serapis en Egipto, en la *anachoresis* filosófica de los pitagóricos o en la vida ascética de algunos filósofos cínicos, estoicos o neoplatónicos, siendo la vida de Plotino, contada por Porfirio (2008), la más cercana al modelo virtual del monje.

El monaquismo cristiano se desarrolla en Oriente y gira en torno a una serie de personajes como Antonio, el primer anacoreta en Egipto; Pacomio, padre del cenobitismo; Simón el Estilita, ejemplo de una de las modalidades más ascéticas de los desiertos de Siria; y Basilio, el primer legislador de la vida monástica. La tradición ortodoxa cristalizó en el famoso Monte Athos, una península abrupta cubierta de bosques de unos 70 km de largo por 15,5 km de ancho en la Calcidia, región de Grecia que durante siglos estuvo bajo el dominio de los turcos. En el año 963, Atanasio fundó allí su *laura* (colonia de ermitaños que rezan en común y están sometidos a la autoridad de un superior) y con el tiempo se crearon cerca de veinte monasterios, unos griegos y otros eslavos, que seguían bien el orden cenobítico, bien el llamado régimen *idiorrítmico*, según el cual cada monje vive aparte en el convento. Estos últimos, a pesar de «ir a su aire» (que es lo que significa *idiorrítmico*), se reunían en el coro para los oficios divinos o en el refectorio durante las grandes solemnidades religiosas.

El monaquismo del Monte Athos ha seguido la tradición bizantina y la práctica de la *vía hesicasta* y la *filocalia*. Ambas, descritas en un libro anónimo titulado *Relatos de un peregrino ruso* (1981), tienen por objetivo fundamental la unión del alma con Dios a través del sosiego, el silencio, la contemplación y, por encima de todo, la oración perpetua. Para ello, el seguidor de estas vías comienza rezando, acompasado por una respiración adecuada, 3.000 veces diarias la oración «Señor Jesucristo, tened piedad de mí», a veces con la pequeña variación «tened piedad de mí, pecador». Después aumenta el número de veces hasta 6.000, siendo el hito final las 12.000 jaculatorias diarias rezadas ininterrumpidamente. Se trata, pues, de fijar la atención en el nombre de Dios, en el misterio de la fe y vaciar el pensamiento de cualquier interés que no sea este.

Personalmente viví una modalidad de la *vía filocalia* cuando en 1997 viajé a la India con unos devotos de Hare Krisna. Mi amigo Yadunandana, en aquel momento brahmachari y actualmente swami, se levantaba —y yo con él— a las tres y media de la madrugada y, cuando apenas había entreabierto los ojos, comenzaba a rezar con devoción el *maha mantra*: «Hare Krisna / Hare Krisna / Krisna, Krisna / Hare, Hare / Hare Rama, Hare Rama / Rama, Rama / Hare, Hare». Al preguntarle el porqué, su respuesta fue contundente: la mejor manera de empezar el día era conectando su mente y su ser entero con la energía divina de Krisna, que era el objetivo primero y último de su existencia terrenal.

Si ahora dirigimos la mirada al monaquismo en Occidente, las primeras noticias proceden de Jerónimo, Evagrio Póntico (siglo iv) y Juan Casiano (siglo v), que apuntan algunas de las principales características de la condición de monje: la renuncia al matrimonio y la familia;

el desprecio de la riqueza y de la violencia; y la práctica del ayuno y la ascesis para conseguir la purificación del corazón, camino que conduce a la perfecta *apatheia*, es decir, la verdadera paz y la contemplación de la belleza divina. También en el siglo v, Benito de Nursia redacta su famosa Regla (1989) aprovechando otras regulaciones que ya estaban en el ambiente, como la anónima Regla del Maestro.

Como aquí no puedo referirme con detalle a la historia del monaquismo occidental, remito a algunos autores de referencia obligada, como García M.<sup>a</sup> Colombás (1998), Alexandre Masoliver (1978–1981, 3 vols.) y, con un énfasis claro sobre los monasterios catalanes, Antoni Pladevall (1978). En general, el esquema que siguen es el de los grandes hitos marcados por la fundación de Cluny (siglo x), la reforma de san Bruno (siglo xi), con la nueva orden de los cartujos, Robert de Molesme y Bernardo de Clairvaux, que en el siglo xii impulsan el Cister y, finalmente, el abate de Rancé, que en el siglo xvii funda la estricta y estrecha observancia con la Trapa. En otra dirección se situarían las órdenes militares, los trinitarios y mercedarios, y las órdenes mendicantes (franciscanos, dominicos, carmelitas, etc.), hasta llegar a los jesuitas y otras órdenes religiosas más modernas.

Si en los epígrafes anteriores eran Mircea Eliade y Hans Jonas (o Charles Puech) quienes, respectivamente, nos diseñaban los retratos robot del chamán (siberiano) y del gnóstico antiguo, ahora será García M.<sup>a</sup> Colombás, autor del ya clásico texto *El monacato primitivo* (1998), quien nos servirá de guía y conductor.

El itinerario monástico se inicia por la voluntad de un sujeto de renunciar y apartarse del mundo, consecuencia de una llamada de Dios —la vocación— que arranca al designado de su mundo habitual. La vocación corre pareja a la compunción interior, es decir, la vivencia de la miseria de la propia condición humana, que genera un enorme vacío que solo Dios puede remediar o llenar. De ahí que el elegido esté dispuesto a seguir el dictado evangélico de «si quieres ser perfecto, ve, vende todo lo que tengas, dáselo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo». La vida monástica, pues, exige la renuncia radical de todo y a todo, incluida la propia persona.

El retiro, la ruptura, la *anachoresis*, es la condición *sine qua non* para obtener el objetivo último, es decir, la salvación lejos de un mundo corrompido. La forma más explícita y pública de dicha renuncia tiene reflejo en los tres votos de la «profesión» o iniciación monástica: la pobreza, la obediencia y la castidad. Si en el mundo convencional ser rico, poderoso y seductor son los valores más envidiados por el común de los mortales, el monje renuncia a ellos y opta por todo lo contrario. En ciertas órdenes religiosas, el voto de silencio es un cuarto valor, que se suma a los anteriores.

Con estos presupuestos, la vía monástica es un camino de perfección, áspero y penoso, pero practicable, que parte de la conciencia de pecado para iniciar un ascenso espiritual y que puede conducir a buen puerto gracias —valga la redundancia— a la gracia de Dios y al esfuerzo humano. La primera fase consiste en una dura etapa ascética de purificación, necesaria para seguir a Cristo, el supremo ideal del monje. Pronto este descubre lo que ya había intuido Evagrio Póntico: que el peor enemigo es su propio cuerpo. Hay que mortificarlo y hacerlo sufrir; de ahí las imágenes de los padres del desierto que, en cita precisa de Colombás, nos recuerdan:

La galería de ascetas mugrientos, de pelo hirsuto y miembros esqueléticos [...] aplicados de continuo a inventar nuevos modos de atormentarse. Viviendo unos como bestias salvajes, a la intemperie y sin otro alimento que el que les proporcionaba espontáneamente la naturaleza; atados otros con cadenas a una roca; o encerrados en cabañas de techo tan bajo que les obligaba a permanecer siempre encorvados; o enhiestos e inmóviles como peñascos en la cresta de los montes, desafiando el sol, la lluvia, la nieve y las tormentas (1998: 593).

La inquietante película de Buñuel *Simón del Desierto* (1965) nos acerca a este universo simbólico de soledades no desprovistas de tintes patológicos.

La soledad del monje, en la columna del desierto, en la ermita o en el monasterio, se medía a partir de tres grados: *fuge* («huye de los hombres»), *tace* («quédate en silencio») y *quiesce* («mantente en la quietud»). La soledad (o *anachoresis*) y el silencio corren parejos y constituyen el fundamento de aquellas sentencias que rezan «si guardas silencio [...] encontrarás el reposo» o aquella otra que insiste en que únicamente en un silencio profundo es posible escuchar la voz de Dios o conversar con él. La película *El gran silencio* (Phillip Gröning, 2007) sobre la vida en la Gran Chartreuse, la famosa cartuja fundada por san Bruno en los Alpes del Delfinado cerca de Grenoble, constituye un muy buen ejemplo al respecto.

Ahora bien, la permanencia en el estado de silencio, la deseada estabilidad, la castidad perfecta, la templanza, la continencia y la abstinencia chocan, según la tradición monástica, con los poderosos demonios de la lujuria y la gula, contra los que el monje debe luchar denodadamente mortificándose con ayunos, abstinencias y con la vela nocturna (la dura costumbre seguida en los monasterios más austeros, como la Gran Chartreuse recién mencionada, de despertar cada pocas horas al monje para impedir que duerma con continuidad, pues se cree que el sueño nocturno puede fomentar la indolencia y la pereza, así como activar las tentaciones y las bajas pasiones).

Si los primeros mártires y los padres del desierto fueron presentados por la historia posterior como los «atletas de Cristo», el monje será percibido como un soldado, un luchador por Cristo; y la mejor armadura para este soldado es la oración que, según Teresa de Ávila, es tan necesaria para la vida espiritual como el agua de lluvia lo es para los campos sembrados. Otras metáforas comparan la oración con el aceite para las lámparas o con la leña necesaria para que arda el fuego del hogar. Además, en su lucha contra las fuerzas diabólicas, el monje cuenta con buenos aliados, como son los santos, los ángeles (custodios), la Virgen y, obviamente, el auxiliar más excelso y poderoso, o sea, el mismo Jesucristo.

García M.<sup>a</sup> Colombás titula el capítulo V de *El monacato primitivo* «La ascensión espiritual y la búsqueda del paraíso perdido» y el octavo como «El paraíso recobrado». En el largo trecho de ascensión y búsqueda hasta el reencuentro mencionado, el monje, además de los aliados celestiales, puede contar también con la ayuda de otros monjes más avanzados (el maestro de novicios, el confesor o el director espiritual acostumbran a ser figuras representativas en este sentido) que le enseñan y ayudan a examinar su propia conciencia y a vencer los llamados *logismoi* (los ocho vicios capitales, como son la glotonería, la fornicación, la avaricia, la tristeza, la cólera, la acedia o flojera espiritual, la vanagloria y el orgullo), que con toda seguridad le acecharán para entorpecerle su camino de purificación y ascenso. También el director espiritual enseñará al neófito o novicio cómo aplicar las virtudes de la fe, la esperanza, la caridad, y también la discreción, la humildad, la obediencia y la mansedumbre necesarias para no desviarse del camino marcado.

De nuevo una película, *Historia de una monja* (Fred Zimmerman, 1959) —basada en la novela autobiográfica del mismo título de Kathryn Hulme (1958) y protagonizada por una soberbia Audrey Hepburn—, describe con precisión casi quirúrgica los problemas y dificultades de los *logismoi*, que asaltan a la protagonista y la impulsan al abandono definitivo de su condición de monja.

Pero quien consigue llegar al final descansa en «El paraíso recobrado» en un estado de *apatheia* y *gnosis*, la imperturbabilidad y el conocimiento auténtico, que a su vez facilitan al vencedor la unión cada vez más íntima con Dios. Es la llamada *parrhesia*, el estado en que vivía

Adán antes de la caída, cuando retozaba por el jardín del Edén y hablaba directamente con Dios o gozaba de su presencia «cuando [la divinidad] se paseaba por el jardín al fresco del día», según describe la Biblia.

Hasta aquí unas pinceladas sobre el monaquismo cristiano occidental. Cuando dirigimos la mirada hacia Oriente se nos aparecen imágenes distintas, pero que persiguen objetivos muy similares. Echemos una rápida ojeada al hinduismo y el budismo, a sus renunciantes y sus monjes, ya que tampoco disponemos de espacio para hacerlo con la calma que el tema requeriría (véase Hawkins, 2003; Shattuck, 2002; y Prats, 2001, en *Monestirs i lames del Tibet*; también la hermosa película de Pan Nalin, *Samsara*, 2004).

Desde tiempos inmemoriales, la India conoció dos categorías distintas de renunciantes: los *bhajanandis* y los *gosthyanandis*; los primeros encauzaban su vida espiritual de forma solitaria, mientras que los segundos lo hacían comunitariamente. La terminación de «anandis», que procede de *ananda*, alude al gozo espiritual o dicha divina. Unos y otros comparten, pues, el mismo interés por liberarse del sufrimiento que implica el *samsara*, la rueda o ciclo de reencarnaciones a las que todo mortal está sometido.

La vida monástica propiamente dicha fue instaurada por Shankara (788–820 d.C.) y desarrollada posteriormente por Ramanuja (siglo XI), quien creó las órdenes religiosas o *maths*. Ha sido en estos contextos específicos donde, históricamente, han brillado las grandes figuras espirituales del hinduismo: los *gurus*, maestros religiosos; los *sadhus*, reverenciados como santos; y los *yoguis*, expertos en técnicas ascéticas y de meditación.

También en las tres grandes vías budistas aparecen determinadas figuras religiosas propuestas como modelos a imitar. En la más antigua, la *theravada*, considerada la más cercana a las enseñanzas de Buda, el ideal es el *arhat*, aquel que después de superar las marcas negativas de la existencia (*anicca*, *dubka* y *anâtman*) accede al *nirvana*. En la segunda vía, la *mahayana*, el ideal es el *bodhisattva*, que después de llegar a la iluminación renuncia a ella para continuar ayudando al resto de los mortales a liberarse de las ataduras terrenas. Por último, la vía *vajrayana* o *tantrayana*, la típica del budismo tibetano y la que sigue con mayor fidelidad las tres joyas —la del *buda* (modelo), la del *dharm*a (la ley o canon) y la *sangha* (la congregación)— propone como yogui, gurú o maestro espiritual a un conjunto de figuras entre las que destaca el *lama* (monje), el *tulku* o *trulku* (lama encarnado o buda viviente) y el *bodhisattva* (iluminado), todos los cuales, además, pueden recibir diversos títulos honoríficos, como *gexe* o *getxe* (doctor), *rimpoche* (valioso, preciado) y, coronando la jerarquía, la figura más popular y conocida, el Dalai Lama (maestro oceánico) que siempre pertenece a la orden Geluk.

Una variante importante de la vida religiosa oriental, compartida tanto por el hinduismo como por el budismo, la constituyen los seguidores de las tradiciones tántricas, personajes cubiertos de cenizas, con largos cabellos enmarañados y a menudo completamente desnudos que buscan poderes sobrenaturales. Si alcanzar la iluminación en las diversas tradiciones puede costar varias vidas, el *tantrika* pretende iluminarse en una única existencia, a pesar de los peligros que tal intento le puede acarrear.

En síntesis, el objetivo final del monje, sea occidental u oriental, sea asceta renunciante o pertenezca a una comunidad monástica, es siempre el mismo, llámese *parrhesia*, *nirvana*, *shamadi* o *moksa*. Todos estos conceptos, con obvias variantes, refieren el estado de imperturbabilidad, iluminación y paz interior que caracteriza a todos aquellos que se han liberado del llanto de los desterrados hijos de Eva, o a aquellos otros que dejan atrás los padecimientos implícitos en la rueda del *samsara*. En cualquier caso, este deseo perentorio de alcanzar la plenitud o completitud iniciales constituye una nueva variante del tema de fondo: la nostalgia de los orígenes protagonizada por el monje, que en su caso persigue a través de la ascesis.

## Monjes de ayer y de hoy

Mi interés por la vía monástica viene de lejos, y quizás esté vinculado a recuerdos conscientes o inconscientes de mi estancia en la Escolanía de Montserrat como niño cantor (monaguillo) desde los nueve a los catorce años. A pesar de que ha llovido bastante desde entonces, me doy cuenta de que a lo largo de mi vida profesional el tema religioso en general y el interés por las formas de vida monásticas han sido casi una constante (véanse algunos textos citados en la bibliografía final).

Para la presente investigación me he planteado tres experiencias participantes, con sus respectivas microetnografías: una antigua, otra reciente y una tercera por hacer.

La antigua corresponde al viaje de un mes de duración que realicé con tres devotos de Krisna a la India en 1997. Vivimos por mitad y mitad en los templos de Mayapur (en Bengala occidental) y en Vrindavan (a unos 150 km de Delhi), y durante todo el tiempo llevé un diario riguroso y detallado que, como en el caso de Gnosis, jamás he explotado en lo más mínimo. La segunda experiencia participante es reciente: la realicé en noviembre de 2013 en el monasterio cisterciense de Poblet. Procuré centrar mi interés —tanto la observación/experiencia participante como las entrevistas que amablemente me concedieron media docena de monjes— en responder a dos interrogantes básicos: ¿qué es ser monje? y ¿cómo funciona la vida común en un monasterio (del Cister)?

La tercera es la que está por hacer, y previsiblemente cristalizará en una nueva estancia en un monasterio budista. Por ahora son dos las alternativas que barajo: el situado en el antiguo palacio de Plana Novella, en el Garraf (Sakya Tashi Ling), y el de Panillo (Das Sang Kagyu), cerca de Graus, en Aragón.

## La vía mística

El concepto de *mística* procede del adjetivo griego *mystikós*, que remite a algo oculto, no accesible a la vista y de lo que no se puede hablar (J. Martín Velasco, 2004). Otros autores, como la socióloga Françoise Champion (2003), enfatizan el carácter de experiencia íntima que vive el místico; en este sentido, la definición de mística podría ser «la experimentación íntima de lo sagrado».

En el contexto cristiano, la figura del místico y de la mística ha sido percibida a menudo como algo incómodo y a menudo subversivo, pues el camino ortodoxo para acercarse a Dios es, por definición, la vía de la institución, la de la Iglesia, con sus sacerdotes, obispos y papas y los sacramentos y rituales que las autoridades eclesiásticas manejan. En este marco, los teólogos son aquellos expertos que trazan la cartografía precisa (los mapas) para acercarse a la realidad sobrenatural que cristaliza en la divinidad. Por el contrario, el místico (o la mística) es aquel personaje que va por libre: una especie de aventurero que traza su propia senda y explora caminos inéditos para acercarse a lo divino. De ahí que en las religiones muy jerarquizadas y dogmáticas —el cristianismo y el islam, fundamentalmente— los místicos hayan sido perseguidos e, incluso, ejecutados, como en el caso del sufí Hallaj, simplemente por apartarse de la norma; en efecto, desde la perspectiva del poder, han sido vistos como peligrosos y subversivos, que merecen ser eliminados.

Pero, ¿qué hace el místico?, ¿qué siente?, ¿cómo se comporta? En primer lugar, el místico percibe una realidad trascendental, inefable y numinosa que despierta en su ser un deseo inter-

no de poseerla, de fundirse con ella o de ser ella. El místico tiene la clara visión del Absoluto, del Uno, del Todo, de la Realidad divina, auténtica y esencial, que borra cualquier otro deseo; por consiguiente, se lanza a la búsqueda de esa perfección absoluta, como el amante apasionado que solo distingue, entre las mil cosas que le rodean, la faz, el rostro de su amada (o amado). La pasión mística es una explosión amorosa que no conoce límites.

No sé si el lector de estas líneas está familiarizado o no con la poesía mística, pero lo primero que llama la atención es que se halla impregnada de una sensualidad de primer orden. Cuando hace unos años leí el libro de Victoria Cirlot y Blanca Gari *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias de la Edad Media* (1999), quedé sorprendido por la cantidad de imágenes de un erotismo descarnado que se podían encontrar en los escritos de Hildegard von Bingen, Hadewijch de Amberes, Beatriz de Nazaret, Angela de Foligno o Juliana de Norwich. Posteriormente leí a Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, y la idea no hizo sino reforzarse. Supongo que también este aspecto aumenta el disgusto de las autoridades eclesiásticas, y no es difícil imaginar la reflexión de los confesores o inquisidores de turno: «Estas van por libre y más lanzadas que las palomas torcaces o las gatas en celo...»,

En resumen, el tema del amor, de la pasión y de la fusión con Cristo o con Dios (y en otras tradiciones con el Uno, Brahman, el Tao, el Absoluto, el Infinito, Allah o la Presencia divina) es algo categóricamente central y nuclear en la vía que nos ocupa.

Evelyn Underhill, estudiosa de la tradición mística y mística ella misma, en un texto ya clásico titulado *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual* (2006), describe con precisión las fases del itinerario o iniciación en este tipo de experiencia. Primero los neoplatónicos, y después los místicos medievales, distinguían tres grandes etapas: *purificación, iluminación y unión*. Veámoslo con un poco más de detalle y siguiendo de cerca a la citada autora.

Según Underhill, el proceso se inicia con «el despertar del Yo a la conciencia de la Realidad Divina», despertar que puede ser brusco y que se acompaña de alegría y exaltación. Como en el caso del monje, también el místico se da cuenta de su finitud e imperfección, por lo que se aferra y esfuerza por purificarse y hacerse digno de la Belleza Divina que ha visualizado en ese primer momento. Después de un periodo más o menos largo, se inicia la segunda fase, la de la *iluminación*, caracterizada por un nuevo impulso ascendente que conduce a un estado de contemplación, que incluye los grados de oración, las visiones y aventuras del alma descritas por santa Teresa. El sentir cerca la presencia del objeto de deseo genera felicidad; pero cuando la dicha parece estar al alcance de la mano, suele aparecer un tremendo escollo que da al traste con todas las expectativas generadas. Es la denominada «muerte mística», la famosa «noche oscura del alma», también llamada «crucifixión espiritual», momento de terrible desolación en que el alma se siente abandonada por Dios. Pero es precisamente en este estado pasivo, de aparente abandono, cuando se produce la *unión*, según Underhill, «el verdadero objetivo de la búsqueda mística», es decir, la fusión plena, con o sin éxtasis, con el objeto del «deseo esencial», en la terminología de otro experto, el antropólogo y teólogo Xavier Melloni (2009).

Este autor desarrolla el mismo esquema —vía purgativa, vía iluminativa y vía unitiva— para analizar los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola y cómo estos se desarrollan siguiendo un claro esquema iniciático que él prefiere llamar *mistagogia* (el camino seguido en los antiguos misterios del mundo helénico). El examen monográfico detallado del texto de san Ignacio no deja lugar a dudas.

En un determinado momento de la obra citada, *La mistagogia de los Ejercicios* (2001), Melloni hace un comentario que, no por obvio, deja de ser relevante. Lo cito en toda su extensión por el impacto que me causó:

El esquema de las tres vías se halla en la base del crecimiento humano. Pensemos, por ejemplo, en el aprendizaje de una lengua, o de un instrumento de música, o en la conducción de un vehículo. En efecto, todo aprendizaje tiene un comienzo difícil (*vía purgativa*); le sigue una etapa que comienza a ser más amable y gratificante, en la que se empiezan a dar los primeros pasos, las primeras creaciones (*vía iluminativa*); y un término donde se produce una asimilación espontánea y connatural de lo aprendido que es lo que se llama «virtuosismo» (*vía unitiva*). Desde esta perspectiva, las tres vías representan tres estadios sucesivos que tienden a ser irreversibles. (2001: 27-28).

Digamos, para ir finalizando, que la vía o experiencia mística, con ciertas variantes según la tradición o el contexto religioso, está ampliamente extendida por los *ashrams* hindúes, los monasterios budistas y los *dojos* zen. También hay mística en la cábala judía y, por supuesto, en las *tarikas* sufíes y en las congregaciones contemplativas cristianas. Se trata, pues, de un fenómeno ampliamente documentado. En este sentido, los expertos en el tema enfatizan las similitudes y las constantes estructurales de dicha experiencia dondequiera que se dé: la dificultad del místico o de la mística para expresar lo que siente y vive a través del lenguaje convencional, poco apto para denotar la inefabilidad de la experiencia; la vivencia del místico como experiencia cumbre que se acompaña de un estado modificado o expandido de consciencia; la frecuencia o no del éxtasis, y la sensación del llamado «sentimiento oceánico» de fusión del propio yo con el Todo, así como su carácter totalizador. El místico o la mística penetra en el reino del misterio a través del conocimiento y la vivencia de lo sagrado, y para ello cuenta con su irrefrenable pasión y amor por fundirse con Dios. En otros casos, sin embargo, no hay esfuerzo personal: «Acaeciame», nos dirá Teresa de Jesús.

Con o sin esfuerzo, «se atisba —escribe Melloni (2009)— que la realidad emana de un Fondo trascendente e inmanente al que todo retorna sin cesar». De nuevo, la nostalgia de los orígenes.

## Místicas laicas

En las tradiciones religiosas comunes (quizás con la excepción del zen, donde la iluminación puede producirse de forma instantánea), la experiencia mística es el resultado final de un largo proceso. En otros contextos, cotidianos o inducidos (a través de drogas o sustancias químicas), en cambio, la experiencia puede ser más rápida. No me resisto a copiar un fragmento de una poesía que he visto reproducida en diversos ensayos sobre la temática. Se titula «La Luz» y su autor, Eloy Sánchez Rosillo, parece emular el «acaeciame» de Teresa de Ávila. Dice así:

No se puede prever. Sucede siempre / cuando menos lo esperas [...] Resulta imprevisible. Nunca sabes / cuándo ni cómo ocurrirá [...] «Un día más», te dices. Y de pronto / se desata una luz poderosísima / en tu interior, y dejas de ser el hombre que eras / hace sólo un momento. El mundo ahora / es para ti distinto. Se dilata / mágicamente el tiempo [...] Una acuidad insólita / te habita el ser: todo está claro, todo / ocupa su lugar, todo coincide, y tú, sin lucha lo comprendes. Tal vez dura / un instante el milagro; después las cosas vuelven / a ser como eran antes de

que esta luz te diera / tanta verdad, tanta misericordia. / Mas te sientes conforme, limpio, feliz, salvado, / lleno de gratitud. Y cantas, cantas.

(Reproducido por J. Martín Velasco, 2004: 23.)

En otra dirección bastante distinta se sitúa la tradición iniciada por los beatniks en la década de 1950, continuada después por los hippies. Es una tradición que ha recibido distintas denominaciones, entre ellas las de «mística química» y «mística salvaje», y que consiste en alcanzar estados alterados o expandidos de consciencia mediante plantas alucinógenas (ahora denominadas enteógenas) o a través de síntesis químicas obtenidas en el laboratorio, como es el caso del LSD.

En 1959, Aldous Huxley, escritor, novelista y ensayista, siempre a la vanguardia de los movimientos contraculturales de la California de esos años escribe su clásico *Doors of Perception* (1954), traducido poco después al español con el título *Las puertas de la percepción*. Otros pioneros fueron el etnobotánico Richard Evans Shultes, estudioso de los hongos psicoactivos mexicanos; Weston La Barre, antropólogo y autor de *The Peyote Cult*; Albert Hofmann, farmacólogo que sintetizó el LSD; Robert Gordon Wasson, ya citado, descubridor de María Sabina; Robert Graves, escritor y ensayista que se apuntó rápidamente a tal tipo de experiencias... Desde los años sesenta hay una amplísima literatura sobre el tema en la que han participado los etnobotánicos, antropólogos y farmacólogos ya mencionados, y también arqueólogos, psicólogos transpersonales, psiquiatras, psiconautas y escritores malditos y padres de la contracultura.

Finalmente, ¿cómo abordar el tema de la mística desde la etnografía y el trabajo de campo? Desde el principio me pareció que no era un buen método abordar al personal con un «¿y tú/usted es místico?», lo que me llevó a pensar en formas alternativas o indirectas de aproximación. La primera microetnografía se centró en un curso intensivo de meditación *vipassana*, que consistió en once días de silencio absoluto y 11 o 12 horas diarias de meditación según el sistema de Goenka, un gurú indio que aprendió a meditar en Birmania; en la segunda viñeta me centraré en unos ejercicios espirituales de san Ignacio que realicé en la Cova de Manresa en el otoño de 2013. La tercera descripción etnográfica, por último, versará sobre una de las experiencias de mística salvaje que, no por vicio, sino por puro y duro deber antropológico, me he visto obligado a vivenciar en algún momento de la presente investigación.

## A modo de conclusión

Hasta aquí las cuatro vías presentadas por separado. Si ahora dejamos de verlas una por una y las enfocamos desde una perspectiva más global, inmediatamente percibimos cierto aire de familia entre ellas, y también entre las cuatro figuras que las protagonizan. Estas últimas páginas tienen por finalidad comentar las similitudes observadas.

Una primera característica común de las cuatro es la firme creencia que tienen en la existencia de otro mundo, paralelo, superior o superpuesto al que nosotros conocemos, vivimos o padecemos. Por otra parte, siguiendo una ideación de claras resonancias platónicas, ese otro mundo —el de las Ideas en Platón y sus seguidores— es el auténtico, el verdadero, al que hay que aspirar desde la burda copia en la que nos ha tocado vivir. Así, chamanes, gnósticos, monjes y místicos son figuras paradigmáticas porque comparten el mismo «deseo esencial», en palabras de Melloni.

Obsérvese que los cuatro personajes han sido elegidos y llamados para servir de intermediarios y han vivido o experimentado una vocación que los sitúa entre el más acá y el más allá, es decir, en el umbral. De ahí el carácter liminal que se expresa por medio de la afirmación que hemos escuchado o leído para definir a los cuatro arquetipos: «viven en este mundo, pero no son de este mundo». Tampoco es infrecuente que estos «seres del umbral», como los denominó Víctor Turner (1988), vivan su liminalidad de forma elitista y aristocrática, quizás por aquello de que «muchos son los llamados y pocos los escogidos». Sea como fuere, estos escogidos han sido adornados con los signos de la elección, de aquella llamada que siempre procede de seres o espíritus que moran en el más allá, en aquel mundo numinoso caracterizado por el «mysterium tremendum et fascinans», por citar de nuevo las palabras de R. Otto.

Por otra parte, este sentimiento de excepcionalidad se vincula muy estrechamente con la iniciación, aspecto absolutamente central en el tema que nos ocupa. Mircea Eliade, en su libro *Iniciaciones místicas* (1975), la definió de forma precisa:

Por iniciación se entiende generalmente un conjunto de ritos y enseñanzas orales que tienen como finalidad la modificación radical de la condición religiosa y social del sujeto iniciado. Filológicamente hablando, la iniciación equivale a una mutación ontológica del régimen existencial. Al final de las pruebas goza el neófito de una vida totalmente distinta de la anterior a la iniciación: se ha convertido en *otro*. (op. cit.: 10)

Ese dejar de ser lo que uno era para convertirse en otro es el objetivo esencial de la metamorfosis obligatoria que debe vivir y sufrir el iniciado. Gracias a ella morirá el hombre viejo que habita en él, para que pueda emerger el hombre nuevo que propicia el mismo rito de paso.

Es bien sabido también que en las iniciaciones tradicionales tribales el cuerpo del neófito juega un papel importantísimo, pues en buena medida las transformaciones sociales y simbólicas que deberá experimentar se inscriben y encarnan en su propio cuerpo. La primera condición es que el cuerpo del neófito sea sometido, dominado y controlado sin contemplaciones. Es ahí donde aparecen una serie de prácticas comunes que van del chamán al místico, pasando por el gnóstico y el monje, como los ayunos, abstinencias, vigiliadas, soledades, retiros, purificaciones múltiples y automortificaciones más o menos severas. El objetivo es siempre el mismo: habituar el propio cuerpo a tolerar el dolor y el sufrimiento, e incluso a desearlos. Este paso previo, el de domar y esclavizar el cuerpo, es imprescindible para afianzar el control de las emociones y de la mente, lo que se consigue a través de técnicas más sofisticadas como el yoga (y todas sus variedades), los modos de respiración, la puesta en marcha de formas diversas de meditación, el estricto control del habla y del silencio, la adopción de posturas corporales específicas, las técnicas de la oración perpetua o el canto, individual o colectivo, así como la danza extática que hemos visto en chamanes y monjes (los Hare Krishna principalmente) y en los sufíes, con sus danzas giróvagas y su música mística.

La proliferación de estas técnicas de control corporal y psicológico, aplicadas en ciertos casos con mucha dureza —entrarían aquí las disciplinas, los cilicios y otros mecanismos de autotortura—, pueden dar lugar a esos cuerpos enfermos y desfallecidos de chamanes, monjes y monjas y místicos de todos los tiempos. Solo hay que echar una ojeada a la pintura o escultura católicas protagonizadas por mártires, monjes y monjas, santos y santas, o el mismo Jesucristo, para observar con toda su crudeza que los cuerpos torturados, sanguinolentos o crucificados no son la excepción, sino más bien la norma de la santidad.

Otros aspectos corporales directamente vinculados con la iniciación son la sexualidad, la alimentación y la indumentaria. Veámoslo a vuelapluma. Por lo que respecta al sexo, lo más

frecuente es su prohibición —el voto de castidad y el celibato—, pero también pueden darse variantes de homosexualidad ritual en las iniciaciones chamánicas y tribales —seguramente también en las no tribales—; en otros casos se apunta hacia la orgía y el libertinaje. Es sabido que algunos gnósticos antiguos optaron por este último camino. Convencidos de haber nacido *pneumáticos* (espirituales), consideraban irrelevante lo que hicieran o pudieran hacer con su cuerpo y su sexualidad. Otra variante, seguramente más conocida, es la representada por las corrientes tántricas —principalmente el tantra de la mano izquierda—, que permite o impulsa al *tantrika* a conculcar los preceptos más elementales de la ética brahmánica y tener sexo con una prostituta en período menstrual, y, ya en el colmo de la impureza ritual, fornicar en un cementerio o en un crematorio de cadáveres, es decir, en los espacios más polucionantes que se puedan imaginar.

También la alimentación y la indumentaria poseen características específicas en los contextos de iniciación, o una vez finalizada esta. En los ámbitos que nos ocupan, el vegetarianismo puede ser norma común, así como la prohibición de la ingesta de ciertos alimentos o bebidas. De todas formas, siempre me ha llamado la atención la especialización de determinadas órdenes o conventos en bebidas alcohólicas de alta o altísima graduación, como es el caso de la Gran Chartreuse, los licores elaborados en la Trapa o los mismos monjes de Montserrat, con sus Aromas. Asimismo, los trapenses se han convertido, al menos en Francia, en los abanderados del mundo de los quesos artesanales. También las monjas de clausura de distintas órdenes son las reinas de un variado repertorio de dulces, galletas, postres, mermeladas y otras *delicatessen* gastronómicas. Por último, y en la misma línea, es difícil olvidar que la cartuja de Scala Dei dio nombre a la comarca del Priorat, que posee, y no por casualidad, algunos de los mejores viñedos del país.

También la indumentaria. Gracias a una magnífica exposición del Musée du Quai Branly —*Les maîtres du désordre* (2012)— llevada al CaixaForum de Madrid con el título de *Maestros del caos: artistas y chamanes*, pude contemplar la vestimenta de los chamanes yakutos y tunguses, así como un amplísimo abanico de objetos y adornos, distinciones, símbolos y máscaras utilizados en los rituales y ceremoniales chamánicos del mundo entero. En el caso de monjes y monjas, el hábito ha sido, y en muchos casos continúa siendo, un elemento fundamental de su identidad. Pensemos en Francisco de Asís, que vestía túnicas pobres; la palabra «sufi», por otra parte, significa «lana», un tipo de vestido que en su contexto era signo de austeridad, pobreza y desapego (Bárcena, 2008).

En toda iniciación juega un papel fundamental el maestro iniciático, es decir, aquel sujeto experimentado que acompaña al neófito a lo largo del proceso ritual. De forma general, se puede afirmar que nadie se convierte en chamán, gnóstico o monje por sí mismo, sino gracias a otro chamán, gnóstico o monje que previamente ha pasado por el mismo proceso de formación e iniciación. En otras palabras, es el maestro iniciático quien legitima la ordenación y el camino que deberá seguir el aprendiz, ya sea el viejo chamán que controla a sus jóvenes discípulos, el maestro de novicios que conduce los pasos de los futuros monjes o el *sadhu* hindú que vive en su *ashram* rodeado de sus devotos. En cualquier caso, lo que se busca es un guía instructor, un maestro o gurú competente que garantice la filiación auténtica en la transmisión de los conocimientos. El aprendizaje de esos conocimientos a menudo se acompaña de pruebas y rituales específicos de sumisión y obediencia que el neófito debe aceptar sin rechistar. Un ejemplo que a menudo se cita para ilustrar el poder omnímodo del maestro sobre su discípulo es el de Marpa y Milarepa. El primero fue el maestro tibetano que exigió unas pruebas durísimas y extremas

a su discípulo Milarepa, que había emprendido el camino de la iluminación yóguica (Preciado, 1994, en *Vida de Milarepa*).

En síntesis, el maestro, director espiritual o confesor, también el *gurú*, el *swami* o el *sannyasi*, al igual que el *bodhisattva*, el *getxe* o el *rimpoche*, poseen una autoridad (casi) ilimitada sobre sus discípulos, ya que, según se cree, esta deriva directamente de dios, de los dioses o de los espíritus. Recuérdese que, al comentar los caminos arquetípicos concretos, aparecían también los aliados sobrenaturales en forma de animales de poder, espíritus elementales de la naturaleza, seres de luz y espíritus varios, ángeles, santos y otros entes celestiales, que, si bien moran en el más allá, están atentos a los deseos de los seres del umbral que aspiran a transitar hacia esas mismas dimensiones, y acuden para ayudarlos.

En este sentido, otra metáfora frecuente en los cuatro ámbitos presentados es la que compara la iniciación y la consiguiente profesionalización posterior con un largo viaje, con un camino que conduce a una exploración de largo alcance. Las descripciones más comunes indican que se trata de un recorrido áspero y penoso, plagado de riesgos y peligros de todo tipo. El chamán, por ejemplo, deberá superar los ataques de otros chamanes envidiosos o de los espíritus maléficos que pueblan los alrededores; recuérdese que el gnóstico, en su dura huida por los siete mundos en busca del *pleroma*, era perseguido sin tregua por el demiurgo o sus secuaces, los arcontes. El monje, a su vez, en su ascensión ascética, será atormentado hasta lo indecible por el Diablo y sus huestes diabólicas, celosas de su camino de perfección, tema que ha dado pábulo a una literatura piadosa inagotable. Por último, el místico deberá superar la «negra noche del alma», esa bajada a los infiernos que se le presenta precisamente cuando pensaba que tenía al alcance de la mano la fusión con la divinidad. Por supuesto, muchas de estas pruebas recuerdan las imágenes de la desmembración del cuerpo del chamán, del viaje o bajada a los infiernos, las ideas de muerte y resurrección, o la caída al pozo, al precipicio o el abandono en el desierto de buena parte de la literatura iniciática universal.

Pienso que de todo lo dicho no será difícil inferir que la iniciación no es un puro aprendizaje —como el que uno puede hacer en la escuela, en el instituto o en la universidad— y que en buena medida no se puede controlar; por el contrario, va acompañada de unas connotaciones existenciales profundas que afectan a la totalidad del ser, que debe dejarse llevar y abandonarse en y por la misma dinámica del proceso. Por supuesto, no hay iniciación posible si uno no desea iniciarse; pero, incluso así, el sujeto deja de ser dueño del proceso, y en este sentido no es exagerado decir que es la misma iniciación la que lo envuelve y domina.

Por último, quien llega al final del camino —el «camino del guerrero», en el caso del chamán— es quien se ha convertido en «hombre de conocimiento»; el gnóstico, por su parte, gracias al espíritu —el *pneuma*— que lo animaba y caracterizaba, se diferenciaba de los *psíquicos* (compuestos de alma y cuerpo, y solo de un pequeño destello de *pneuma*) y de los *hilicos*, los materialistas descartados de cualquier forma de salvación. En cambio, el *pneumático* se sentía un ser privilegiado y salvado de antemano. El monje, por su parte, es el atleta, el soldado o guerrero de Cristo que debe velar sus armas hasta el final de sus días y no cejar en la batalla. En Oriente, la senda del monje se ha calificado de «camino con corazón». También el místico debe batallar con su propio yo para extinguirlo y hacerse merecedor de la recompensa final.

Todos aquellos que superan tales pruebas y dificultades tienen acceso a un saber distinto y especial que hace que el iniciado pueda contemplar el mundo con unos ojos distintos al común de los mortales. Ha aprendido a ver, a intuir y a conocer un corpus de sabiduría no ordinaria, diferente, sagrada y reservada en exclusiva a los que, como él, han superado los escollos del camino. A través de los sueños y visiones, escuchando el silencio que habla, mediante la

iluminación, la imperturbabilidad, el trance o el éxtasis, accede a un mundo exterior o interior sobrecargado de mensajes y símbolos que le hablan y que difícilmente pueden ser leídos o comprendidos por el hombre común. Finalmente, mediante los estados modificados o expandidos de consciencia, el iniciado penetra en una realidad inefable que puede experimentar directamente. En otros términos, chamanes, gnósticos, monjes y místicos tienen el acceso abierto para comunicarse con otros mundos, con otras dimensiones, incluido el propio interior, y por encima de todo, para dialogar o fundirse con Dios, el Uno, el Absoluto, el Tao, el Único y, poder alcanzar, así, el retorno definitivo al Principio, al Origen, al Paraíso perdido, causa primera y última de su Nostalgia de los Orígenes.

## Bibliografía

- ADAMI, V. H. (2014) *O pensamento coletivo Hare Krishna e seus modos de institucionalização: um estudo sobre comunidades globalizadas e identidades locais*. Tesis doctoral. URV, DAFITS.
- ANÓNIMO (1981) *Relatos de un peregrino ruso*. Madrid: Taurus.
- ARNTZ, W.; CHASSE, B. y VICENTE, M. (2006) *¿Y tú qué sabes!?* Madrid: Palmyra.
- BÁRCENA, H. (2008) *El sufismo*. Barcelona: Fragmenta Editorial.
- BIBLIA (1968) *Sagrada Biblia* (versión de Eloíno Nácar y Alberto Colunga). Madrid: BAC (Biblioteca de Autores Cristianos).
- CASTANEDA, C. (1974) [1968] *Las enseñanzas de Don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CHAMPION, F. (1993) «La croyance en l'alliance de la science et de la religion dans les nouveaux courants mystiques et ésoteriques», *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 82: 205–222.
- CIRLOT, V. y GARÍ, B. (1999) *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Barcelona: Martínez Roca.
- COLOMBÁS, G. M. (1998) *El monacato primitivo*. Madrid: BAC (Biblioteca de Autores Cristianos).
- DUMONT, L. (1970) «El renunciamento en las religiones de la India» (Apéndice B). En: *Homo Hierarchicus. Ensayos sobre el sistema de castas*. Madrid: Aguilar.
- ELIADE, M. (1975) *Iniciaciones místicas*. Madrid: Taurus.
- (1993) *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ESTRADA, A. (1977) *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*. México, España, Argentina y Colombia: Siglo Veintiuno Editores.
- FAIVRE, A. (1992) *L'Ésoterisme*, Paris: PUF.
- (1996) *Accès de l'ésoterisme occidental* (2 vols.). Paris: Gallimard.
- FERICGLA, J. M. (2000) *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a Internet*. Barcelona: Kairós.
- FERICGLA, J. M. (ed.) (2008) *Textos. Nivel 1. X Seminario Internacional Estados Modificados de Consciencia, Psicoterapia y Conocimiento*. Societat d'Etnopsiquiatria Aplicada i Estudis Cognitius.

- FREUD, S. (1998) [1927] «El porvenir de una ilusión». En: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. Vol. XXI.
- HAWKINS, B. K. (2003) *Budismo*. Madrid: Akal.
- HULME, K. (1958) *Historia de una monja*. Barcelona: Éxito.
- HUXLEY, A. (1956) *Las puertas de la percepción*. Buenos Aires: Sudamericana.
- (1948) *La philosophie éternelle*. Paris: Plon (trad. catalana: (2008) *La filosofía perenne. Una interpretació dels grans místics d'Orient i Occident*. Lleida: Pagès Editors).
- ; WASSON, R. G. y GRAVES, R. (2003) *La experiencia del éxtasis 1955–1963*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- JONAS, H. (2003) *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid: Siruela.
- KORNFELD, J. (2006) *Camino con corazón. Una guía a través de los peligros y promesas de la vida espiritual*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- LAURANT, J.-P. (1993) *L'ésoterisme*. Paris: Cerf.
- LENOIR, F. (2003) *Les Métamorphoses de Dieu*. Paris: Plon.
- LOISY, J. de (ed.) (2012) *Les maîtres du désordre* (catálogo de la exposición). Paris: Musée du Quai Branly.
- MARTÍN VELASCO, J. (2004) *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Madrid: Trotta.
- MASOLIVER, A. (1978, 1980, 1981) *Història del monaquisme cristià* (3 vols.) Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- MASSIGNON, L. (2000) *La pasión de Hallaj. Martir místico del Islam* (edición de Herbert Mason). Barcelona, Buenos Aires, México (orientalia): Paidós.
- MELLONI, J. (2001) *La mistagogia de los ejercicios*. Bilbao, Santander: Mensajero, Sal Terrae.
- (2009) *El deseo esencial*. Santander: Sal Terrae.
- MERLO, V. (2007) *La llamada (de la) Nueva Era. Hacia una espiritualidad místico-esotérica*. Barcelona: Kairós.
- MERTON, T. (1972) *El zen y los pájaros del deseo*. Barcelona: Kairós.
- MONTERRAT, J. (1983) *Los gnósticos* (2 vols.). Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos).
- Nouvel Observateur, Le* (2004) «Le grand retour de l'ésoterisme. De la kabbale au soufisme, de l'astrologie à la franc-maçonnerie, du spiritisme au New Age» (*dossier*), *Le nouvel observateur*, 2091. (Entrevista a Frédéric Lenoir).
- PANIKER, S. (2001) [1982] *Aproximación al origen*. Barcelona: Kairós.
- PIÑERO, A.; MONTERRAT, J. y GARCÍA BAZÁN, F. (eds.) (2011) *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I* (Tratados filosóficos y cosmológicos). Madrid: Trotta.
- PLADEVALL, A. i CATALÀ ROCA (1978) *Els monestirs catalans*. Barcelona: Destino.
- PRAT, J. (1990-91) «L'orde benedictí», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* (Dossier: Antropologia de la Religió: ortodoxos, heretges i sectaris), 8: 12–29.
- (1992-93) «Fundadors religiosos: Reflexions sobre un patró hagiogràfic i mític», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* (Dossier: Antropologia de la Religió: ortodoxos, heretges i sectaris), 9: 66–99.

- (1997) «Siguiendo los pasos de los Hare Krisna» e «Iniciación, liminalidad y experiencia sectaria». En: *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.
- (2007) «El modelo providencial». En: *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*. Barcelona: Bellaterra.
- (coord.) (2012) *Els nous imaginaris culturals. Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics*. Tarragona: Publicacions URV.
- PRATS, R. N. (ed.) (2001) «Lúnivers religiós tibetà». En: *Monestirs i Lames del Tíbet* (catálogo de la exposición). Barcelona: Fundació «la Caixa».
- PORFIRIO (2008) *Vida de Plotino* (en Plotino (2008) *Enéadas I-II*) Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- PUECH, H.-C. (1982) *En torno a la gnosis*. Madrid: Taurus.
- Regla de sant Benet* (1989) *Regla de sant Benet* (con prólogo y glosas para una relectura del abad Cassià M. Just). Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- SABÁN, M. J. (2013) *Maasé Bereshit. El misterio de la creación*. Buenos Aires: Ghione Impresores S.R.L.
- SCHATTUCK, C. (2002) *Hinduismo*. Madrid: Akal.
- TURNER, V. (1988) *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- UNDERHILL, E. (2006) *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la consciencia espiritual*. Madrid: Trotta.
- VIDA DE MILAREPA (1994) *Vida de Milarepa* (edición y traducción del tibetano de Iñaki Preciado Ydoeta). Barcelona: Anagrama.
- WASSON, R.G. (1957) «Seeking Magic Mushroom», *Life*, 13/05 (versión castellana: <[www.imaginaria.org/wasson/wasson.htm](http://www.imaginaria.org/wasson/wasson.htm)>).

# El retorno del eterno retorno: notas sobre la copia, la participación y la historia

RAMON SARRÓ  
*University of Oxford*

μίμησις = μέθεξις  
Lévy-Bruhl (*Carnets*, 1949)

Como Borges, cuyas originales reflexiones e intuiciones sobre la eternidad y la circularidad me parecen particularmente sugerentes, puedo decir que «yo suelo regresar eternamente al Eterno Regreso».<sup>1</sup> Con este texto me gustaría compartir unas reflexiones sobre la temporalidad, la copia y la repetición que espero retomar en el futuro, en un proyecto en el que pretendo comparar diferentes historicidades proféticas al hilo de algunos recientes desarrollos en la antropología de la temporalidad, la transformación y la historia. Confío en que mis reflexiones podrán animar el debate en este congreso, toda vez que la periferia es uno de los temas tratados y que el tipo de religiones a las que me he dedicado en los últimos años han sido precisamente caracterizadas como «cultos periféricos» en la literatura más importante del siglo xx.<sup>2</sup> En cierta manera, pretendo contrariar la tendencia excesiva a ver ciertas manifestaciones religiosas (el pentecostalismo y el profetismo, en particular) como mecanismos de «ruptura total con el pasado» (para citar la famosa frase de Birgit Meyer que dio origen a un caluroso debate dentro de la ahora llamada «antropología del cristianismo», debate animado, entre muchos otros, por Joel Robbins, Matthew Engelke, Ruth Marshall, etc.)<sup>3</sup> o como ejemplos de «innovación» cultural, y ofrecer una visión alternativa en la que lo que resalte sea el carácter precisamente reiterativo de

<sup>1</sup> Borges (1953), p. 91.

<sup>2</sup> Por ejemplo, por I. Lewis en su influyente *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession* (1971).

<sup>3</sup> Véanse Meyer (1998); Robbins (2007); Engelke (2004); Sarró y Blanes (2009); Marshall (2009). Para una crítica de la llamada «antropología del cristianismo», véase Hann (2007; 2012).

ciertas experiencias religiosas, el retorno a (o de) una forma religiosa anterior y dar así valor a teorías sobre la repetición, la reiteración y el eterno retorno que los antropólogos (a diferencia de los filósofos e historiadores de la religión inspirados por Nietzsche y Kierkegaard o por la fenomenología de Mircea Eliade) hemos abandonado, tal vez no sin cierta precipitación.<sup>4</sup> También pretendo continuar con mi reivindicación, ya atávica, del trabajo del filósofo y antropólogo Lucien Lévy-Bruhl, cuya fórmula platónica «mímesis = méthexis», escrita en griego en sus póstumos *Cuadernos* (publicados en 1949, diez años después de su muerte), me fascina y cuya significación intento explorar en este y otros textos.

Empecemos por la experiencia pentecostal, paradigma de los «nuevos» movimientos religiosos africanos y de la ruptura con la tradición religiosa y con las estructuras sociales que, según muchos autores, los caracteriza. El Pentecostés «original», recordemos, fue el día en que los doce discípulos de Jesús se encontraban reunidos, cincuenta días después de la celebración de la Pascua judaica. Estaban desesperados: el maestro los había abandonado. ¿Cómo podían ellos transmitir el mensaje que este les había dejado? ¿Y de qué serviría el mensaje sin el maestro? Permítanme ser radicalmente herético con relación al «mensaje» cristiano: estrictamente hablando, Jesús no traía ningún mensaje. No era una botella con un papelito en el cual alguien hubiera escrito «SOS». Jesús no ‘tenía’, sino que ‘era’ un mensaje. El mensaje era todo él: su persona, su cuerpo, su pelo, sus pies, su sudor, su olor, su aliento, su voz, por supuesto su sangre, en definitiva su ‘presencia’. O, para resumirlo con la palabra mágica, su «carisma». Curaba (e incluso resucitaba muertos) simplemente imponiendo las manos sobre el sufridor.

Ellos, los discípulos, lo sabían porque lo habían visto. ¿Pero cómo podían explicar todo esto a otra gente? ¿Quién les creería? ¿Y de qué serviría explicarlo, si de lo que se trataba era de la desaparición del maestro y por tanto de la imposibilidad de continuar esta acción milagrosa? Para dibujar un anacrónico Wittgenstein en el cuadro pentecostal: ¿De qué servía hablar de ello, si no se podía mostrar? El incipiente «cristianismo» (por usar una palabra muy posterior) corría el riesgo de tornarse pura mitología: un relato más o menos fantasioso sobre un tipo extraordinario, pero que ya no estaba entre nosotros.

Pero hete aquí que, como nos cuentan los Hechos de los Apóstoles, en plena reunión melancólica el Espíritu Santo cae sobre los apóstoles, como lenguas de fuego lanzadas desde el cielo. Hablan en lenguas, se sienten poseídos por el mismo espíritu (el mismo: conviene insistir en esta identificación, que colapsa la temporalidad) que poseía Jesucristo, y de repente pueden hacer, ellos, las acciones que el maestro hacía: para volver a Wittgenstein, ya no hace falta que hablen, ahora pueden mostrarlo, y al mostrarlo pueden continuar la acción (y no solo repetir el recuerdo proposicional, más o menos mitificado) de la persona desaparecida; la historia del cristianismo, que se había detenido, encallada en la tristeza de los apóstoles, puede retomarse y continuar. La presencia de ellos se vuelve sinónima de, o consubstancial a, la presencia real de Jesús. Curan, como nos aseguran los Hechos, «en nombre de Jesús», y probablemente muchos de aquellos frente a quienes se presentan piensen que, de hecho, es el propio Jesús el que los está curando o bendiciendo. En el momento de la posesión pentecostal, la copia (el evangelista) se convierte en el modelo ejemplar (Jesús). Exactamente como dijo Lévy-Bruhl: la mímesis, o sea, la imitación, conduce a la méthexis, o sea, la participación, la consubstancialidad.

Pero la muerte se impone sobre la temporalidad participativa. Los compañeros de Jesús, que continuaron su acción mientras vivían, también murieron. El carisma que los poseía, el

<sup>4</sup> Como muestran Reinhardt Koselleck y otros filósofos de la temporalidad, no hay en realidad incompatibilidad entre modelos históricos lineales y modelos circulares: diferentes modelos pueden invocarse alternativamente (Koselleck 2001). Esta alternancia es el tema que estoy desarrollando en un artículo paralelo sobre la temporalidad y la escatología en la teología kimbanguista.

Espíritu Santo, ya no podía curar por la mera presencia. El «cristianismo» comenzó a nacer a medida que se iba reforzando el recuerdo y desvaneciendo la presencia. Surgió el «mensaje»: un conocimiento explícito, verbal, semántico y proposicional sobre lo que hizo y dijo Jesús. Un mensaje atractivo para muchos, por supuesto, pero no será precisa una dosis demasiado grande de mala fe para admitir que, por sí solo, es bastante incapaz de curar cegueras, o de resucitar muertos. Durante muchos siglos, la capacidad de ser poseído por el Santo Espíritu no fue aceptada por la Iglesia (ni católica ni protestante, ni occidental ni oriental). Era algo que les pasó a los discípulos de Jesús, como recordamos todos los años el día de Pentecostés (recordamos la historia, sin revivirla), pero desde entonces no ha vuelto a pasar y no puede volver a pasar. Si alguien se siente poseído, es más probable que lo sea por el demonio que por el Espíritu Santo. El éxtasis es sospechoso y solo un buen discernimiento puede establecer si es divino o diabólico. En caso de duda, mejor alejarse...

Pero la rutinización o burocratización del carisma tiene sus límites y con el tiempo (tiempo en sentido de duración, el duro pasar de un día tras otro que el evento profético tiende a abolir, como sugirió el filósofo tomista e islamólogo Louis Gardet en un inspirado texto sobre la temporalidad profética)<sup>5</sup> conduce a un anquilosamiento y a una situación de melancolía similar a la de los apóstoles el día de Pentecostés original. ¿Podemos revivir esa presencia espiritual de Jesús? Desde fines del siglo XIX nos encontramos en el seno del cristianismo con un hecho religioso que va en sentido contrario a veinte siglos de «dura» duración cristiana. Tras veinte siglos de rutinización teológica, surgen a finales del siglo XIX iglesias (sobre todo en las lejanías periféricas de las praderas norteamericanas, lejos del control hermenéutico de teólogos católicos o luteranos) en que se vuelve a vivir el fenómeno de la posesión del Espíritu Santo. Son llamadas iglesias pentecostales (ahora denominadas «neopentecostales», porque hubo un período a mediados del siglo XX en que desaparecieron, antes de volver con fuerza a finales del siglo XX). En estas nuevas (¿o muy antiguas?) religiosidades cristianas (primero vinculadas solo al entorno protestante, pero hoy también hay un cierto «pentecostalismo» en el seno del catolicismo) el individuo experimenta la posesión del Espíritu Santo. Veinte siglos de historia se colapsan para hacer resurgir un cristianismo primitivo de posesión y de milagros. Mostrar vuelve a ser más importante que hablar. Ir a misa vuelve a ser una actividad extática (si bien la sospecha diabólica no desaparece del todo). Pese a la importancia de la Biblia en el protestantismo (más presente en el culto y en la vida privada del religioso que en el catolicismo), muchos movimientos pentecostales incluso le retiran importancia, porque la Biblia, el relato, es una mediación, y el individuo no necesita de mediaciones para vivir en comunión y participación con la presencia divina.<sup>6</sup>

Visto en retrospectiva, podríamos argumentar que el neopentecostalismo de hoy en día «copia» el pentecostalismo de finales del siglo XIX. El pentecostalismo de finales del siglo XIX copiaba el Pentecostés del siglo I. El Pentecostés del siglo I copiaba el poder carismático de Jesús (Jesús no copiaba nada, porque es el «ejemplo» original y absoluto). La copia se nos aparece en la conciencia, casi espontáneamente, como una hipótesis plausible. Así, cuando yo explico a muchos colegas que en la religión kimbanguista (movimiento religioso centroafricano que surgió a partir de la actividad profética de Simon Kimbangu y especialmente presente hoy en los dos Congos y en Angola) existe hoy posesión espiritual (cosa que no acontecía en décadas anteriores), muchos me responden que esto debe de ser una «influencia» de las iglesias pentecostales

<sup>5</sup> Véase Gardet (1979). Para un análisis antropológico del «momento profético», a la luz de la antropología del acontecimiento, me remito a los dos artículos clásicos de Edwin Ardener «Some outstanding problems in the analysis of events» y «The voice of prophecy», ambos incluidos en Ardener (1989).

<sup>6</sup> Véase la penetrante monografía de M. Engelke (2004) sobre la ambivalencia de la mediación bíblica en una iglesia apostólica de Zimbabwe.

que abundan hoy en el Congo y en Angola. O sea: el kimbanguismo, según esta hipótesis, está copiando al pentecostalismo circundante. Yo creo que la hipótesis es falsa, aunque entiendo que sea sugerente (yo tengo otras, si bien no será este el mejor contexto para discutir las). El propio profeta, Simon Kimbangu (nacido en 1887), temblaba y se sentía poseído (posiblemente por el Espíritu Santo del que le hablaron en la misión baptista en la que fue catequista) ya antes de 1921, según consta en los archivos, o sea mucho antes de que Kinshasa, Brazzaville o Luanda se tornaran el espectáculo neopentecostal que son hoy en día.

La copia, en nuestra epistemología, nos aleja del modelo. Pero precisamente la fuerza del pentecostalismo y de la posesión por el Espíritu Santo radica en que en estos fenómenos la copia no es lo que nos aleja del modelo, sino lo que nos acerca a él. No es como el dibujo de la cama según Platón (que es una copia de la cama material, copia a su vez de la cama ideal) o como la fotocopia de una fotocopia de una fotocopia que cada vez va quedando más difuminada y borrosa, sino una copia que cada vez más nos devuelve al origen: a la presencia espiritual y a la fuerza curativa, inexplicable y numinosa, de Jesús.<sup>7</sup> Paradoja de la historia cristiana: para seguir adelante, la historia tiene que volver repetidamente al origen, como si nos fuera saliendo la famosa tarjetilla del juego del Monopoly: «vuelva a la casilla de salida». Y volvemos (o algunos vuelven) y entonces se retoma con fuerza la historia, y nuevos misioneros se van a África a explicar la gloria de Jesús y el poder del Espíritu Santo... (De hecho, una gran parte de misión cristiana en el tercer mundo, y me atrevería a decir que también en Occidente, es de corte pentecostal.)

Vayamos ahora a Guinea-Bissau. Durante los últimos seis años he estado estudiando, en este pequeño país de África occidental y en colaboración con Marina Temudo (que inició sus estudios entre los balantas de Guinea-Bissau ya en 1993), un movimiento profético llamado *kyangyang*. Este movimiento surgió en 1984 cuando Ntombikte, una joven mujer de extracción campesina y analfabeta (ni siquiera la «lingua franca» kriol hablaba, a diferencia de otros muchos campesinos guineanos), fue poseída por Dios y empezó a dictar mandamientos divinos a los agricultores de la etnia balanta, a la que pertenecía (escribo en pretérito porque Ntombikte, a quien entrevistamos por última vez en 2008, falleció en 2013). Será importante señalar que los balantas eran un pueblo animista bastante marginalizado en el imaginario nacional de esa época, sobre todo después del golpe de estado de 1980 orquestado por Nino Vieira, quien, a pesar de haber contado con el apoyo de militares balantas, fue gradualmente retirándolos del poder. A mediados de la década de 1980 resurgió un viejo estereotipo colonial que veía a los animistas balantas como a los miembros más «atrasados» del territorio nacional. A pesar de la importancia que habían tenido como aguerridos soldados rebeldes en la creación del país independiente en las dos décadas anteriores, fueron brutalmente apartados del Estado y de las jefaturas del Ejército y obligados a refugiarse en los márgenes agrícolas. (Hoy, aun habiendo habido en Guinea-Bissau un presidente de la República de origen balanta a inicios de la década de 2000, continúan bastante marginalizados.) Y fue en los márgenes donde surgió el movimiento extático y profético iniciado por Ntombikte, que pronto reunió a miles de seguidores (de todos los sexos y edades) a su alrededor, como documentaron en su momento estudiosos que lo

<sup>7</sup> Conviene aquí recordar que la idea transgresora de que la copia puede ser más efectiva que el original atraviesa una gran parte de la reflexión sobre la copia, desde la filosófica de Deleuze hasta las reflexiones en la cultura popular como las que vehiculan el magistral relato breve de Henry James «The real thing» (en James 1893) o la no menos magistral película de A. Kiarostami *Copia certificada* (2010). Pero lo que me interesa aquí es insistir en lo engañoso de ver ciertos movimientos sociales como «copia» sin atender a las profundas vivencias que los acompañan, vivencias que colapsan (como lo hace, a otro nivel, la noción cristiana del pecado original) precisamente la distinción entre lo original y la copia y nos obligan a reflexionar sobre la profunda autenticidad de toda experiencia humana.

presenciaron y que escribieron sobre ello, como el sociólogo guineano Carlos Cardoso, el antropólogo holandés Roy van der Drift o la historiadora de las religiones sueca Inger Callewaert.<sup>8</sup>

El kyangyang es un movimiento fuertemente mimético. Sus seguidores, cuando están poseídos (normalmente por un ancestro, aunque algunos, como la profeta que dio origen al movimiento, aseguran estar poseídos por Nhala, el dios creador de la cosmología balanta), copian el comportamiento de los cristianos y —sobre todo— de los musulmanes que los rodean: rezan como ellos, se visten como ellos, construyen templos como ellos y, aunque analfabetos, escriben y leen como ellos en glosografías profusamente imaginativas. Por eso los musulmanes y cristianos en Guinea-Bissau se ríen de ellos y llaman a su movimiento «religión de copia», «religión de broma» o, usando un concepto de la propia lengua balanta, 'kyangyang', vocablo que significa «sombra» (les guste o no, es así como el movimiento se conoce entre los estudiosos, si bien conviene insistir en que los miembros del movimiento raramente lo usan: ellos prefieren autodenominarse «hijos de Nhala»). O sea, lo ven como una sombra sin alma, que copia el «modelo» (esto es, el buen musulmán, el buen cristiano del espacio público guineano) sin otro efecto que la imitación vacía, como la que haría un mono. Recordemos el genial, si bien éticamente algo problemático, fragmento de la película de Walt Disney *El Libro de la Selva* (1967) en que los monos cantan a Mowgli, a ritmo de jazz (cabe preguntarse por qué se escogió un estilo propio de negros afroamericanos para musicalizar ese esfuerzo mimético de los monos en la jungla), «I wanna be like you». Claro que ellos, los monos, no pueden ser como nosotros, los humanos, porque hay una barrera infranqueable entre monos y humanos. Pero desgraciadamente este fragmento, con el que tantos crecimos, ilustra muy bien nuestra epistemología de la copia: la copia como algo secundario. Mowgli 1, Monos 0.

Mientras que la metáfora de este resultado final tan arrollador para los humanos se aplica perfectamente a las imitaciones (y limitaciones) de los monos, cuya capacidad de aprendizaje, por fenomenal que sea, no puede hacerles traspasar barreras biológicas, difícilmente se aplicará a la de los balantas u otros humanos. Y es que los humanos, a fuerza de copiarnos unos a otros, llegamos a «transformarnos» en otra cosa. Tenemos que dejar de pensar en la copia como un mero esfuerzo sin contenido, como hacen los musulmanes y los cristianos guineanos en relación con el kyangyang, o nosotros en relación con tantos movimientos «miméticos». Volvamos a Lévy-Bruhl: la mimesis, nos asegura, es lo mismo que la méthesis. ¿No sería más productivo, propongo, tomar en serio la fórmula y hablar menos de movimientos miméticos y más de movimientos methéxicos, o sea, participativos? En cierta forma, esto es lo que propone James Ferguson en su artículo de 2002 «Of mimicry and membership: Africans and the new world society» (artículo reimpresso en un libro de ensayos de 2006 cuyo título es, casualmente, *Global Shadows*, si bien Ferguson no habla de las «sombras» de Guinea-Bissau a las que hago alusión aquí). Intentando combatir la excesiva fascinación por la mimesis que ha atravesado gran parte de la literatura africanista,<sup>9</sup> Ferguson insiste en que si los movimientos religiosos (o sociales) son miméticos es precisamente porque están vehiculando una exigencia a una *membership*, a la participación política y cívica de la que se excluye a sus miembros, y porque son mecanismos de inclusión en ese espacio público (o, por lo menos, si no de directa inclusión, sí son, parafrasearía yo, mecanismos de aprendizaje cívico). Podría argumentarse, lo acepto, que algo parecido proponía Taussig en su influyente libro *Mimesis and Alterity* ya en 1993, libro que, si bien con una inspiración más benjaminiana que lévy-bruhliana, propone una tesis semejante a la que

8 Cardoso (1990); Van der Drift (1992), 230–240; Callewaert (2000). Para una contextualización del movimiento, véanse también Temudo (2009) y De Jong y Reis (2010).

9 Cf., por ejemplo, Kramer (1993) o Stoller (1995).

llegamos quienes seguimos a Lévy-Bruhl: la mimesis, había sugerido Walter Benjamin, conduce a la transformación del sujeto y a la identificación plena con lo imitado. Puede parecer, pues, que esté reinventando la rueda, pero que conste que soy plenamente consciente de ello. Más acertado sería decir que, lejos de querer reinventarla, solo pretendo hacerla rodar.

Al copiar a sus vecinos monoteístas, los kyangyang están poseídos, y la oración que profieren cuando rezan (normalmente lo hacen en glosolalia, o sea, «hablando en lenguas», incompresiblemente) no es una imitación de la oración cristiana o musulmana, o una repetición de fórmulas lingüísticas «vacías», sino la exteriorización de una vivencia inenarrable. Un kyangyang que Marina y yo entrevistamos a finales de 2011 nos lo dijo así: le pedimos si podía leer un texto escrito en glosografía (escritura individual, inventada por los kyangyang en plena posesión) por otro kyangyang algunos años antes y que nosotros habíamos fotografiado e imprimido. Dijo que sí, que sin problema. Al tomarlo entre sus manos y comenzar a «leerlo» (si es que el verbo 'leer' puede aplicarse a la actividad mística que realizó, tal vez más semejante a contemplar un mandala que a extraer información de un texto), sin embargo, entró en un estado de espíritu claramente alterado. Con su dedo y con sus ojos recorrió el texto (de hecho, era más bien una mezcla de dibujo y de texto), haciendo unos movimientos de cabeza temblorosos y repetitivos. Al terminar de leerlo nos lo devolvió, con una sonrisa de satisfacción extática, y volviendo a su yo controlado y social dijo: «Gracias».

«Y entonces», le pregunté, «¿qué dice este texto?». Se me quedó mirando. «Yo lo puedo leer», me dijo; «pero no te puedo explicar lo que dice».

Sin duda, estábamos frente a alguien que acababa de tener una experiencia religiosa profunda e intransferible. Pero sin duda, también, a ojos de la mayor parte de habitantes del espacio público guineano, el musulmán capaz de explicar el Corán o el cristiano capaz de explicar la Biblia es más, o mejor, religioso que este campesino kyangyang y sus silencios wittgensteinianos, si bien estos, y sus temblores, tal vez sean más similares a la vivencia mística de Mahoma en el desierto o de Jesús en la montaña que el discurso ético e histórico de los ulema, obispos y pastores de Bissau. Pero para la conciencia moderna la copia es siempre fea. Son sombras, puras sombras. No solo para el buen musulmán o cristiano guineano. También tengo colegas que se preguntan por qué pierdo el tiempo estudiando algo tan sincrético como el kyangyang en vez de estudiar fenómenos religiosos más auténticamente africanos, como ritos de paso, mascaradas o sacrificios.

Son copias, sí (tal vez como los ritos de paso, las mascaradas y los sacrificios, que solo son «auténticos» dentro de un marco hermenéutico que opone lo auténticamente africano a lo espurio, pero que en su historicidad interna deben de haberse sometido, en un momento u otro, a dinámicas de copia, como cualquier otra obra humana). Propongo que la copia no sea vista como un resultado, sino como una capacidad, una potencia. Sin la potencia humana para copiar, ¿habría cultura humana? Sin la capacidad humana de colapsar, e incluso revertir, la historia repitiendo el evento original, ¿habría, realmente, historia? El movimiento kyangyang se sitúa, desde la óptica (o panóptica) del observador, en el final de una línea temporal cuasi teleológica, ofreciendo un ejemplo de «innovación» religiosa o aun de «nuevo movimiento religioso» en Guinea-Bissau, de forma semejante a como, en el *timescape* hegemónico guineano,<sup>10</sup> el balanta animista se sitúa en un momento de evolución histórica «anterior» al alcanzado por el criollo católico o el mandinga musulmán. Pero estas son categorizaciones externas. En la intimidad de lo vivido, el kyangyang ofrece la repetición del tipo de experiencia extática que dio origen a las «grandes religiones». Estudiar este tipo de innovaciones bajo el signo de la copia y de la

<sup>10</sup> Tomo prestado el concepto de 'timescape', con una ligera modificación de su significado, a Tom Otto (2013).

mímesis puede ser equívoco y hacernos perder lo que, para el sujeto religioso, es lo más importante. Hacerlo bajo el signo de la méthesis y de la potencia puede permitirnos comprender que «hacer historia» es siempre resumirse en el fango de los orígenes, y que la historia se teje en colectividad, siendo muy a menudo las periferias las que refrescan, con su viva imaginación, el pesado devenir histórico y tornan más liviana la duración de la que nos hablaba Louis Gardet. Mezclando, con el debido respeto, al foucaultiano Ferguson con el platónico Lévy-Bruhl, me gustaría argumentar que si ha habido tantos profetas «miméticos» en situaciones coloniales no es porque los profetas quieran sustraer de la historia a sus seguidores, resguardándolos en «enclaves de pureza» (para usar el bello concepto con que Mary Douglas, en *In the Wilderness* (2001), captura los orígenes de ciertas comunidades religiosas) heterotópicos y heterocrónicos, sino precisamente porque quieren que esta, la historia, acontezca. Para todos. Como acontece en el centro, así acontecerá también en la periferia. Como acontece en la periferia, así acontecerá también en el centro. Para resumirlo con la famosísima parábola de Simon Kimbangu cuando fue detenido, en la alejada aldea congoleña de N'kamba, por las autoridades belgas en 1921 (¿parábola que copió, tal vez, de alguna pronunciada por Jesucristo, que él aprendiera de los misioneros baptistas?): «El negro será blanco y el blanco será negro».<sup>11</sup> Somos todos iguales. ¿Acaso no era este el mensaje?

## Bibliografía

- ARDENER, E. (1989). *The Voice and Prophecy and other Essays*. Oxford: Blackwell.
- BORGES, J. L. (1953). «El tiempo circular». En: *Historia de la eternidad*. Buenos Aires: Emecé, 91.
- CALLEWAERT, I. (2000). *The Birth of Religion among the Balanta of Guinea Bissau*. Lund: University of Lund Press.
- CARDOSO, C. (1990). «Ki-Yang-Yang: Uma nova religião dos Balantas?», *Soronda: Revista de Estudos Guineenses*, 10: 3–15.
- DOUGLAS, M. (2001). *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*. Oxford: Oxford University Press.
- DRIF, R. van der (1992). *Arbeid en Alcohol*. Leiden: CNWS Publications.
- ENGELKE, M. (2004). «Discontinuity and the Discourse of Conversion», *Journal of Religion in Africa*, 34 (1-2): 82–109.
- FERGUSON, James (2002). «Of mimicry and membership: Africans and the new world society», *Cultural Anthropology*, 17 (4): 551–569.
- GARDET, L. (1979). «El profeta y el tiempo». En: RICOEUR, P. et alii (eds.), *El tiempo y las filosofías*. Salamanca: Sígueme, 232–246.
- HANN, C. (2007). «The anthropology of Christianity per se», *Archives Européennes de Sociologie*, 48 (3): 383–410.
- (2012). «Personhood, Christianity, Modernity», *Anthropology of this Century*, 3.
- JAMES, H. (1893). «The real thing». En: *The Real Thing, and Other Stories*. Nueva York: MacMillan.

<sup>11</sup> Para un análisis de esta provocadora parábola kimbanguista, véase Sarró y Mélice (2014).

- JONG, J. T. de; REIS, R. (2010). «Kiyang-yang, a West-African Postwar Idiom of Distress», *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 34: 301–321.
- KOSELLECK, R. (2001). «Sobre la antropología de las experiencias del tiempo histórico». En: KOSELLECK, R. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós.
- KRAMER, F. (1993). *The Red Fez: Art and Spirit Possession in Africa*. Londres y Nueva York: Verso.
- LEWIS, I. (1971). *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*. Londres: Penguin Books.
- MARSHALL, R. (2009). *Political Spiritualities: The Pentecostal Revolution in Nigeria*. Chicago: University of Chicago Press.
- MEYER, B. (1998). ««Make a complete break with the past»: memory and postcolonial modernity in Ghanaian Pentecostal discourse». En: WERBNER, R. (ed.). *Memory and the Postcolony: African Anthropology and the Critique of Power*. Londres: Zed Books, 182–208.
- OTTO, Tom (2013). «Times of the other: the temporalities of ethnographic fieldwork», *Social Analysis*, 57 (1): 64–79.
- ROBBINS, J. (2007). «Continuity thinking and the problem of Christian culture: belief, time and the anthropology of Christianity», *Current Anthropology*, 48: 5–38.
- SARRÓ, R.; BLANES, R. (2009). «A prophetic diaspora: moving religion across the Lusophone Atlantic», *African Diaspora*, 2: 52–72.
- SARRÓ, R.; MÉLICE, A. (2014). «Le renversement du monde dans le message de Simon Kimbangu». En: M'BOKOLO, E.; SABAKINU, K. (eds.). *Simon Kimbangu, le prophète de la libération de l'homme noir*. París: L'Harmattan, t. 2, 21–26.
- STOLLER, P. (1995). *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa*. Londres: Routledge.
- TAUSSIG, M. (1993). *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. Nueva York: Routledge.
- TEMUDO, M. (2009). «From the margins of the state to the presidential palace: Balanta of Guinea-Bissau», *African Studies Review*, 52 (2): 47–67.

# El malestar de las periferias urbanas. Precarización y descontento en las ciudades españolas

JOSEPA CUCÓ I GINER  
*Universitat de València*

A lo largo de las tres últimas décadas las ciudades españolas han experimentado profundos cambios en cuyo trasfondo se encuentra un urbanismo neoliberal que ha alentado una notable mutación de los entornos urbanos construidos y de las instituciones urbanas. Se trata de un urbanismo que característicamente prima más la construcción especulativa del lugar que la mejora de las condiciones de vida de sus habitantes, que alienta la gentrificación y el desarrollo de entornos urbanos de alto *standing*, incrementando en paralelo la fragmentación socioespacial y la precariedad (Borja y Castells 1997; Harvey 1989 y 2008; Theodore, Peck y Brenner 2009). La influencia de tales políticas se ha hecho sentir con especial fuerza en las periferias urbanas, que de recibir una atención prioritaria durante los primeros años de la democracia han pasado a ocupar un papel crecientemente secundario en las agendas urbanas.

Mi ponencia explora algunos de los desarrollos más recientes de las periferias urbanas en el conjunto español. Para ello me centro en dos procesos íntimamente ligados: el acrecentamiento de la precarización y la vulnerabilidad, por un lado; y el incremento del malestar urbano y de las protestas, por otro. La observación de dichas tendencias me lleva a reflexionar sobre el potencial participativo que acumulan las periferias urbanas y el alcance transformador de sus protestas.

## 1. Precarización en las periferias urbanas

Antes de presentar las transformaciones mencionadas, conviene que nos detengamos en analizar brevemente el significado de los conceptos de 'periferia urbana' y 'precarización urbana',

extendiendo la indagación a los rasgos que actualmente presenta este tipo de entornos en el contexto europeo, que, evidentemente, hago extensivo al caso español.

El concepto de 'periferia urbana' concentra dos grandes acepciones que no siempre son coincidentes.<sup>1</sup> La primera es la acepción geográfica, que evoca lejanía y distancia física respecto a los centros urbanos. La segunda destaca las condiciones socioeconómicas y simbólicas, todas ellas negativas, que distinguen a sus poblaciones: precariedad y carencia por un lado, estigmatización y temor por otro. Ocurre, sin embargo, que no todos los barrios periféricos son espacios de escasez y penuria, ni todas las áreas urbanas carenciales son necesariamente periféricas (Blanco, Fleury y Subirats 2012). De hecho, entre nosotros abundan los centros históricos degradados, que concentran problemáticas sociales diversas; y también los barrios periféricos presididos por esa nueva forma de segregación residencial que Teresa Caldeira denomina genéricamente «enclaves fortificados» (2007).<sup>2</sup>

Por su parte, la precarización se presenta como un proceso que afecta transversalmente a distintas dimensiones que hacen referencia a limitaciones en recursos y capacidades de las personas y que tienen que ver con pérdidas o con entradas en zonas de riesgo. Aunque en los países industrializados el término ha llegado a ser sinónimo de incertidumbre e inseguridad laboral, sus componentes se refieren también a los ámbitos económico-financiero, político-redistributivo, sociofamiliar, afectivo, identitario, relacional, participativo y de género. Cuando se aplica específicamente al espacio urbano, el concepto adquiere además otras connotaciones que se refieren a las características deficitarias del hábitat y de las viviendas, ya sea a nivel de acceso a servicios urbanos básicos (agua potable, saneamiento, etc.), la tipología y calidad estructural de las viviendas, los niveles de hacinamiento, etc.<sup>3</sup> Conviene destacar que en el proceso de precarización también participan las instituciones, ya sea directamente, mediante las propias prácticas de la acción pública o por la ausencia de esta, o de manera indirecta, normativizando la precariedad en la medida en que enseñan a los individuos a moverse en ella (Tejerina *et alii* 2012: 22). A nivel operativo y en el marco concreto de este trabajo, hago equivalentes los conceptos de 'precarización' y 'vulnerabilidad urbana',<sup>4</sup> de ahí que, inspirándome en la propuesta de Castel (1995, 1997), ubique a ambos en esa zona intermedia de fragilidad y turbulencias dentro del continuum que va de la integración a la exclusión.

Para situar la actual problemática de las periferias urbanas en el espacio europeo, destacaré dos aspectos interconectados. Primero, como se ha destacado reiteradamente, los desarrollos de la globalización neoliberal han generado en nuestras sociedades nuevas inseguridades sociales que tienden a concentrarse en determinados enclaves territoriales «cada vez más alejados de la *mainstream society* [...] donde se experimentan con más intensidad los efectos de la

1 Me inspiro en la definición de Horacio Capel (2011) citada por Blanco, Fleury y Subirats (2012).

2 Estos complejos residenciales que se autoproveen de servicios y equipamientos y se gestionan de forma privada son la fórmula residencial neoliberal por excelencia. No se trata de un producto inmobiliario nuevo ni homogéneo; los rasgos que los distinguen se corresponden con aquellas tendencias más generales que caracterizan hoy el fenómeno urbano: la privatización, la fragmentación urbana y la producción de espacios de simulación. Si bien en sus orígenes los desarrollos residenciales cerrados eran objeto de consumo exclusivo, dirigido a la elite y a unos pocos ricos, hoy parece ser un producto generalizado que aloja a grupos sociales muy diversos. Para un repaso acelerado de esta suerte de encierros residenciales, consúltense entre otros los trabajos de McKenzie (1994), Blakely y Gail (1997), Bellet (2007) y Cucó y Yeves (2013).

3 La definición que presento está inspirada directamente en los textos de Michelutti (s.a.), Jordán y Martínez (2009), Tejerina *et alii* (2012), y también se hace eco de la propuesta recientemente planteada por Gabriela Moriana (2014) respecto a la importancia del género en el tránsito hacia la exclusión que caracteriza a las mujeres que sufren violencia de género.

4 Entiendo el concepto de 'vulnerabilidad urbana' en la línea que plantea Alguacil, quien la define como «aquel proceso de malestar en las ciudades producido por la combinación de múltiples dimensiones de desventaja, en el que toda esperanza de movilidad social ascendente, de superación de su condición social de exclusión o próxima a ella, es contemplada como extremadamente difícil de alcanzar. Por el contrario, conlleva una percepción de inseguridad y miedo a la posibilidad de una movilidad social descendente, de empeoramiento de sus actuales condiciones de vida» (2006: 161).

reestructuración de la economía y sus consecuencias en términos de precariedad laboral; donde más se sienten los efectos de los recortes en el Estado de bienestar y la negación del acceso a determinados derechos sociales; donde con más intensidad se experimenta el fenómeno del desapego político (como mínimo respecto a las formas tradicionales de participación, como la electoral), y donde el debilitamiento de las redes de solidaridad y acción colectiva muestra sus consecuencias más devastadoras» (Blanco, Fleury y Subirats 2012: 13). Segundo, la segregación sociourbana también se ha incrementado de manera importante entre nosotros, aunque adopta formas bastante diferentes de las que distinguen a las urbes norteamericanas. Como destaca Loïc Wacquant (2001), si bien todas participan de lógicas estructurales comunes que alimentan una nueva marginalidad, en lo que respecta a la organización espacial de la estratificación y la etnicidad se observan diferencias notables entre las ciudades de un lado y otro del Atlántico. Así, en contraste con Norteamérica, en Europa no han surgido conjuntos socioespaciales culturalmente uniformes basados en la relegación forzada de poblaciones estigmatizadas (guetos). Además, en sus barrios tampoco es significativa la presencia de organizaciones propias de estos grupos que sustituyan de manera amplia el marco institucional general de la sociedad (Díaz Orueta 2012). De ahí que podamos afirmar que, hoy por hoy, las periferias urbanas europeas —y por ende las españolas— son espacios de la diversidad, aunque es bastante habitual que los medios de comunicación presenten algunas de ellas como áreas guetificadas e internamente homogéneas, en especial cuando abunda la población inmigrante.

Llegados a este punto, nos podemos preguntar cómo han evolucionado las periferias urbanas en el contexto específico español, y cuáles son sus tendencias y rasgos dominantes. La respuesta a este respecto es clara y contundente: sabemos que durante la década de mayor crecimiento económico y urbano de España (1991–2001) la segregación social aumentó en nuestras ciudades de manera significativa.<sup>5</sup> Por un lado, se produjo un incremento del número de ‘barrios vulnerables’<sup>6</sup> y de la población que los habita, siendo este aumento muy superior al crecimiento de la población española para el mismo período, que fue de un 9%. Por otro, este aumento de las zonas vulnerables se concentró significativamente en las periferias urbanas, concretamente en los barrios que se erigieron a lo largo del siglo xx para albergar una población obrera, tanto en los que se edifican coetáneamente con los ensanches burgueses de principios de siglo como en los surgidos durante el período 1960–1975, de crecimiento económico del franquismo. Es en estos barrios donde se acumulan algunos de los indicadores que inclinan la balanza del lado de la precarización y la vulnerabilidad: vecindarios con las rentas más bajas, envejecimiento poblacional, una inmigración no comunitaria notable y bajos niveles formativos.

No podemos dejar de preguntarnos qué ha ocurrido a este respecto durante la primera década del siglo xxi y, sobre todo, en los últimos años de crisis económica sostenida. Pese a no disponer de datos globales, no resulta nada arriesgado avanzar una respuesta a tal interrogante: si las políticas urbanas y las políticas de redistribución aplicadas en tiempos de bonanza «no permitieron reducir las diferencias en nuestras ciudades, qué podemos esperar de un período en el que estas políticas están a punto de desaparecer o diluirse en un marco de reducción o liquidación del Estado del Bienestar» (Alguacil, Camacho y Hernández 2014: 91-92). De hecho,

<sup>5</sup> En esta revisión de los barrios vulnerables sigo de cerca el estudio de Alguacil, Camacho y Hernández (2014).

<sup>6</sup> Alguacil, Camacho y Hernández (2014) destacan el carácter multidimensional de la vulnerabilidad urbana, que supone la suma de cuatro vulnerabilidades: 1) vulnerabilidad sociodemográfica (envejecimiento demográfico, migrantes extranjeros y hogares con mayor grado de vulnerabilidad); 2) vulnerabilidad socioeconómica (desempleo, precariedad laboral, bajos niveles formativos); 3) vulnerabilidad residencial (hábitat degradado, infravivienda, mal estado de conservación de edificios, falta de instalaciones básicas en la vivienda); y 4) vulnerabilidad subjetiva (los vecinos reconocen problemas en su vivienda de ruidos exteriores, contaminación o malos olores, malas comunicaciones, pocas zonas verdes, delincuencia o vandalismo en la zona).

la mencionada previsión se cumple punto por punto en el caso de Valencia. Como han destacado recientemente Torres y García (2013), durante la última década se observa en esta ciudad un incremento tanto de la dualización en la distribución sociourbana de la estratificación social, como de la desigualdad entre barrios y entre el nivel socioeconómico de los vecinos de unos barrios y otros. A partir de 1996, con un crecimiento económico superior al de otras áreas metropolitanas españolas (Alcalá-Santaella *et alii* 2011), en combinación con la estrategia de grandes proyectos y eventos que paralelamente implementan los gobiernos locales (municipal y autonómico), se desata en Valencia un 'boom' especulativo-inmobiliario que perduró hasta 2008. A la sombra de estos procesos, se urbanizan nuevas áreas dirigidas a sectores de renta alta y media-alta que a menudo conforman condominios de urbanización y sociabilidad cerrada, ubicadas en zonas periféricas (antiguas zonas industriales, de almacenes y/o de huerta). Precisamente, es en estos barrios acomodados de nueva creación donde se concentra el mayor esfuerzo en equipamientos —aceras, jardines, centros públicos, etc. En contraste, la construcción de vivienda social disminuye drásticamente: mientras que en 1991 suponía el 23,5% del total edificado, en 2005 se reduce a un 6,9%; asimismo, aunque no han faltado actuaciones puntuales, los barrios populares y obreros se han mantenido con los equipamientos conseguidos durante la primera década de la democracia. Este doble movimiento de relegación de unas zonas y de gentrificación de nuevo cuño (*new-build gentrification*)<sup>7</sup> de otras, se produce a menudo en barrios aledaños, cuando no en el mismo barrio. Detectamos este último proceso en distintos barrios periféricos: como el del Cabanyal, con áreas de clara mejora urbana vinculadas al Paseo Marítimo y otras muy degradadas; el de Orriols, barrio obrero entre los más pobres de la ciudad, en cuyos márgenes surge un «Nuevo Orriols» (área acomodada de la avenida Alfahuir); o el de Benicalap, barrio popular en cuyas orillas crece el «Nuevo Benicalap», una zona de hoteles, oficinas y viviendas de alto y medio 'standing' cercana al Palacio de Congresos y al Nuevo Mestalla.

A los referidos condicionamientos cabe añadir todavía otro importante factor: el estigma y la prevención social que acompañan de manera casi inseparable a la vulnerabilidad y la degradación urbanas, lo que contribuye a su vez a aumentar la fragmentación social. Su impacto convierte a ciertos barrios en verdaderos «espacios del miedo», que no solo marcan y separan a sus vecindarios del conjunto ciudadano sino que introducen la división y el conflicto en su interior. Conviene advertir que la emergencia de los espacios y procesos urbanos asociados con el miedo no debe ser considerada como un efecto de importancia menor. Como han puesto en evidencia diversos estudios (Davis 2001; Wacquant 2007, entre otros), el miedo se ha convertido en un factor de explicación decisivo de las dinámicas urbanas: no solo favorece la resignificación de los espacios, sino que con su uso político, con las llamadas «políticas del miedo», se justifican y posibilitan determinadas actuaciones urbanísticas (Füredi 2007; Glassner 1999). Como ejemplo de estos procesos, citaré de nuevo el caso del valenciano barrio del Cabanyal, que padece desde hace décadas una degradación urbana inducida, resultado de la acción, por obra u omisión, de los gobiernos local y autonómico (García y Ruiz 2013; Ruiz y García 2013; Cucó 2014).

Las dinámicas de precarización y vulnerabilidad esconden, sin embargo, importantes variaciones a nivel local. Ocurre que los programas de las nuevas agendas urbanas (urbanismo

<sup>7</sup> La *new-build gentrification* (Davidson y Lees 2005) es una nueva variante del proceso de gentrificación que supone la transformación física y social de áreas situadas dentro de la ciudad mediante la construcción de nuevos edificios de alto 'standing'. Característicamente, esta elitización de nuevo cuño aparece como resultado de dos tipos de planes que alteran profundamente el paisaje urbano: las operaciones de demolición/reconstrucción y la construcción de nuevos edificios sobre parcelas vacías o viejos terrenos industriales. Comparte con las formas de gentrificación más clásicas las mismas dinámicas de revaloración de la ciudad de las que son protagonistas o beneficiarias las clases media y alta, pero se distingue de esta última por la ausencia de sustitución poblacional, y por el importante papel que en su promoción y desarrollo juegan las administraciones locales (Rérat, Söderström y Pigué 2010; Davidson y Lees 2010).

neoliberal) impactan y se insertan en ciudades o áreas metropolitanas concretas, definidas por unas características específicas. De ahí que el modelo de urbanismo neoliberal que se implanta en cada una de ellas esté escrito con grafía local. A favor de la heterogeneidad de las fórmulas escogidas y de la variabilidad de los resultados juega un variable conjunto de factores de raíz local que abarcan desde el contexto histórico, económico e identitario hasta la cultura política y urbanística, pasando obviamente por los intereses y la forma de actuar de las elites en el poder y de los sectores intelectuales y profesionales, las relaciones de fuerza entre los distintos actores sociales, así como las demandas y movilizaciones sociales.

Este peso de lo local se evidencia cuando se comparan los resultados de las nuevas políticas urbanas en ciudades como Barcelona, Bilbao, Madrid y Valencia.<sup>8</sup> En primer lugar, en lo que se refiere al ámbito de la gobernanza y la gestión urbana, se observa que, junto a coincidencias estratégicas globales (como la generalización de diversas modalidades de partenariado público-privado), los gobiernos municipales han desarrollado políticas urbanas en las que primaban acentos diferenciados: mientras que el liderazgo público en la determinación de las prioridades ha sido más apreciable en Barcelona y Bilbao, en Madrid y Valencia «las administraciones públicas se han alineado con mayor claridad con las estrategias económicas de los grandes grupos empresariales y, particularmente, del sector inmobiliario» (Díaz Orueta 2012: 59).

En segundo lugar, aunque los grandes proyectos emblemáticos y los grandes eventos de carácter cultural o deportivo se han convertido en el eje vertebrador de la transformación urbana de las cuatro ciudades, ocurre que el impacto de unos y otros ha sido distinto en cada una de estas metrópolis: los proyectos de mayor impacto se sitúan en Bilbao y en Valencia (como la intervención en Abandoibarra, de la que forma parte el Guggenheim, y la Ciudad de las Artes y las Ciencias, respectivamente), mientras que las grandes celebraciones han tenido un papel crucial en Barcelona y en Valencia (Olimpiadas y Fórum de las Culturas en la primera y 32.<sup>a</sup> edición de la Copa América y las sucesivas ediciones del Gran Premio de Fórmula 1 en la segunda). No obstante, el impacto conjunto de estos megaproyectos y megaeventos en el contexto específico de Valencia ha precipitado en dicha ciudad una de las variantes más descarnadas y menos originales del urbanismo empresarial: la ‘fórmula valenciana’ (Cucó 2013b).

En tercer lugar, en lo que se refiere a la dimensión político-participativa, es de destacar el esfuerzo de todos los consistorios por despolitizar aspectos fundamentales de las políticas urbanas, tratando de dejarlos fuera de la arena de la discusión ciudadana. Como subraya Díaz Orueta (2012), estos intentos habrían sido fructíferos, puesto que han generado un consenso mayoritario sobre las fórmulas de transformación urbana aplicadas en las cuatro ciudades. Por otra parte, aunque en las cuatro ciudades han hecho acto de presencia el malestar y el conflicto urbano, los casos de Barcelona y Valencia ofrecen variantes significativas al respecto: mientras que en la primera se ha evidenciado cada vez más el malestar social por los costes que acarrea el éxito de la venta internacional de la ciudad (masificación, saturación turística, encarecimiento de precios, etc.), en Valencia se ha generado un importante rechazo por parte de diversos colectivos y grupos sociales, que han llegado a protagonizar importantes movilizaciones en los últimos años (Cucó 2008, 2009, 2013b y 2014; Díaz Orueta 2010 y 2012).

Finalmente, es en la evolución de la estructura socioespacial donde se hace sentir el impacto conjunto de los procesos específicos que distinguen a las cuatro ciudades. Valencia —cuya situación guarda bastantes similitudes con Madrid— destaca por la ausencia de ese do-

<sup>8</sup> En esta revisión comparativa sigo de cerca las aportaciones de Fernando Díaz Orueta (2012), referidas al período 1995–2007 para las ciudades de Barcelona, Bilbao, Madrid y Valencia; y de Josepa Cucó (2013b), referidas a los años 1990–2012 para Barcelona, Bilbao y Valencia.

ble plus añadido, «social + local», que acompaña a esa particular versión del urbanismo neoliberal que distingue a los casos de Barcelona y Bilbao (González 2011; Cucó 2013*b*). En la referida ecuación, el «plus social» equivaldría a un urbanismo de carácter más social que pone un mayor acento en la mejora de la calidad de vida de los barrios o en una redistribución más equitativa y justa de las infraestructuras y servicios. Esta tendencia ha ido ganando terreno en el conjunto español a medida que transcurría la primera década del 2000 y empezaba a bajar la generalizada fiebre de los megaproyectos y los megaeventos. Entonces, frente a un cierto agotamiento del modelo que estos últimos fenómenos representan, las ciudades han tendido a incrementar las micropolíticas centradas en los barrios y los servicios de proximidad, en especial en aquellas gobernadas por la izquierda. Es en ese momento cuando se detecta una mayor discrepancia en los temas priorizados por las agendas urbanas de las ciudades que nos ocupan: mientras que en Valencia y Madrid se ha otorgado preferencia a las políticas económicas, intensificando así las tendencias a la segregación y la precarización urbanas, en Barcelona y Bilbao se observa un mayor equilibrio entre dichas políticas y las de base social, medioambiental y urbanística, lo que ha moderado durante años las tendencias mencionadas.

Por su parte, el «plus local» viene dado por la fuerte identidad colectiva de los nacionalismos catalán y vasco, que ha provocado que, de facto, los gobiernos municipales de Bilbao y Barcelona hayan compaginado en sus agendas políticas proyectos de signo distinto: al tiempo que se embarcaban en proyectos internacionales competitivos, mantenían prácticas de gobierno autoritarias y protegían intereses privados, desarrollaban proyectos locales que beneficiaban al conjunto de la población e interpretaban el emprendimiento como un reto frente al Gobierno central español.

## 2. Periferia, participación y protesta

Los impactos de la globalización neoliberal también han afectado a la cohesión social y a la defensa de los intereses colectivos, acrecentando de manera generalizada el aislamiento y la desafiliación política. La primera tendencia está relacionada con los cambios ocurridos en la esfera de las relaciones y la reciprocidad interpersonal, que han provocado un debilitamiento de las redes familiares y comunitarias. Por su parte, la desafiliación política supone un aumento de la desconfianza ciudadana hacia las principales instituciones de las democracias representativas (partidos políticos, elecciones, parlamentos, gobiernos, etc.) (Fleury, Subirats y Blanco 2009: 13), una tendencia que ocurre en paralelo a la crisis del estado de bienestar y a la considerable merma de la capacidad redistributiva de algunas de sus políticas centrales. Ambos procesos no solo afectan de forma especialmente grave a los colectivos sociales más vulnerables, sino que su incidencia también se concentra en los barrios más desfavorecidos.

Para explorar las referidas dinámicas tomaré como punto de partida los resultados de una investigación realizada en cinco ciudades españolas (Barcelona, Madrid, Bilbao, Murcia y Sevilla) sobre exclusión social urbana, en la que se analizan en profundidad otros tantos barrios periféricos,<sup>9</sup> a razón de uno por ciudad (Blanco y Subirats 2011). Si bien se observan diferencias significativas entre estas áreas urbanas, construidas en su mayoría en pleno franquismo, en todas se detectan sin embargo unos «efectos de barrio»<sup>10</sup> análogos, que contrastan además

9 El listado de dichos barrios es el siguiente: Ciutat Meridiana (Barcelona), Los Rosales (Madrid), Otxarkoaga (Bilbao), Espinardo-Espíritu Santo (Murcia) y Tres Barrios-Los Pajaritos (Sevilla)

10 Blanco y Subirats diferencian entre dos grandes tipos de efectos de barrio: el primero, relacionado con el ambiente social y la composición social del barrio, enfatizaría «la importancia de la dimensión cultural y conductual en la exposición al riesgo social»; el segundo

con lo que sucede en cada uno de los respectivos conjuntos urbanos. En primer lugar, en lo que respecta a la dotación de equipamientos y servicios públicos, en todos los barrios predomina la sensación de abandono por parte de las administraciones públicas, impresión que es especialmente intensa en el barrio sevillano de Los Pajaritos-Tres Barrios, que prácticamente carece de cualquier equipamiento público. Segundo, también son similares las tendencias evolutivas de las redes interpersonales y de la participación asociativa; en ese sentido, se observa que durante los años sesenta y setenta del pasado siglo había en todos los barrios un movimiento vecinal muy activo que alimentaba pautas de solidaridad, confianza y reciprocidad muy sólidas y eficaces. Con la llegada de la democracia la dinámica vecinal se ralentiza: parte de los líderes vecinales se incorpora a las instituciones políticas y paulatinamente el movimiento vecinal pierde fuerza. Además, durante la década de los ochenta las redes interpersonales se adelgazan, y experimentan las dramáticas consecuencias del paro, la droga y el aumento de la delincuencia. A partir de entonces ni el tejido asociativo ni las redes de solidaridad interpersonal experimentan una recuperación significativa. Por último, como indicador de desafiliación política y con la única excepción del madrileño barrio de Los Rosales, se constata en estos barrios una elevada incidencia del abstencionismo electoral, muy superior a la que caracteriza al resto de la ciudad.

Los resultados de estos y otros estudios realizados en Europa<sup>11</sup> señalan la importancia del factor territorial como elemento generador de desventaja y de exclusión social, unos resultados que apuntan además hacia una hipótesis pesimista y de carácter circular y que se formula así: «en este tipo de áreas urbanas donde parece más necesaria la acción colectiva, donde se observan las peores condiciones para que ésta se produzca, [ya que] en este tipo de entornos urbanos existe una serie de factores que dificultan enormemente la participación» (Blanco, Fleury y Subirats 2012: 13-14).

No obstante, la observación de los procesos de participación y protesta que están teniendo lugar actualmente en las ciudades españolas evidencia una gran variabilidad de resultados que ponen en entredicho la referida hipótesis, una variabilidad que guarda estrecha relación con la incidencia a nivel local de los que Díaz Orueta (2012) denomina 'vectores de diversidad', entre los que se cuentan la composición socioeconómica específica de cada área urbana, la densidad del tejido asociativo, el impacto de las políticas urbanas o las formas de relación con la Administración. El peso diferencial de estos vectores en unos espacios barriales concretos, caracterizados por la necesidad, la carencia y la subinstitucionalización, puede favorecer, o por el contrario inhibir, el surgimiento de movimientos organizados en defensa de los derechos vulnerados o denegados por las políticas públicas, o el desarrollo de proyectos colectivos para la recuperación de un barrio o de toda la ciudad. En ese sentido, y como veremos a continuación, tanto el caso de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH) como el de los movimientos vecinales que transitan desde hace años por los Poblados Marítimos de Valencia pueden ser tomados como ejemplos paradigmáticos del potencial participativo que acumulan las periferias urbanas y también del alcance de sus protestas. En ambos están inscritas las tendencias emergentes de los actuales movimientos urbanos: no solo han experimentado profundos cambios en sus formas organizativas y discursivas, en sus modos de relacionarse con los otros agentes sociales que también actúan sobre el territorio y en las estrategias que dirigen su participación

---

tipo de efectos, concerniente a la accesibilidad territorial a distintos bienes (como el trabajo, el ocio, el espacio público, los equipamientos y los servicios públicos de calidad), destacaría que «las dinámicas de degradación de los barrios desfavorecidos [...] tienen que ver con la agencia de actores públicos y mercantiles que marginan a esos barrios o que no los atienden de forma proporcional a sus «necesidades»» (2011: 340-341).

<sup>11</sup> Véase al respecto el trabajo de Smith, Lepine y Taylor (2007).

activa en la ciudad, sino que también han incrementado notablemente su protagonismo y reconocimiento social.

Para algunos autores, la PAH lidera en la actualidad la acción de los movimientos urbanos en España. Gracias al trabajo colectivo y en red de asociaciones de vecinos, de sindicatos, de asambleas de barrio —continuadoras del movimiento 15-M— y de plataformas reivindicativas de todo tipo, esta movilización ha sido capaz de colocar en el centro del debate político de la sociedad española el derecho a la vivienda y las prácticas amorales e injustas de los responsables financieros y políticos, generando al mismo tiempo una lógica de contrapoder enfrentada al núcleo del sistema político. Sobre su capacidad de impregnación social y de alcance político, Tellería subraya que «la apuesta y la propia estructura abierta del PAH, posibilitando y favoreciendo la creación de plataformas locales que se activan en la tarea de detener desahucios concretos en cada ciudad, trasciende claramente esa dimensión local y da un paso más, abriendo este tipo de movilización más allá de las elites movimentistas» (2013: 12).

En el proceso de ofensiva política del que es protagonista la PAH destacan tres acontecimientos recientes que evidencian la consolidación de la problemática de los desahucios en distintos niveles supralocales (español y europeo) que conmueven las conciencias ciudadanas y las agendas políticas. El primero viene dado por la admisión a trámite de la iniciativa legislativa popular (ILP) sobre la dación en pago y la suspensión de los desahucios, una iniciativa apoyada por 1,4 millones de firmas y defendida ante el Parlamento español por Ada Colau, portavoz del PAH, en febrero de 2013, una iniciativa que —como sabemos— no prosperó. Los acontecimientos restantes vienen de la mano de dos instituciones europeas y representan otros tantos éxitos de la PAH: en marzo del mismo año, una sentencia del Tribunal de Justicia de la Unión Europea declaraba ilegal el procedimiento de ejecución hipotecaria vigente en España; pocos meses después, el Parlamento Europeo otorgaba a dicha plataforma el premio Ciudadano Europeo 2013. Mientras tanto, a nivel local, en las ciudades y barrios, se intensificaban las concentraciones antidesahucios, las ocupaciones de sucursales bancarias y las ‘expropiaciones sociales’ de bloques de viviendas vacías, de las que fue pionera la recientemente desalojada corrala de La Utopía de Sevilla.

Paradójicamente, pese a la conjunción de todas estas ofensivas y reconocimientos, los desahucios siguieron produciéndose a un ritmo alarmante a lo largo de ese mismo año. ¿Por qué el esfuerzo de la PAH y la fuerza de su emblemática lucha cayeron en saco roto?, ¿cómo explicarlo?, se preguntaba hace poco un observador experto, que adelantaba una respuesta en paralelo empleando unas palabras de Jordi Borja: «se trata de movimientos instrumentales, como las mareas ciudadanas o la PAH, pero sin un objetivo político definido. Son transformadores en tanto que construyen cultura política alternativa. Pero fundamentalmente son movimientos de resistencia que no pueden poner en cuestión la estructura del Estado y las características de un régimen político surgido de la transición que no es democrático en origen» (Andreu 2014: 4).<sup>12</sup>

El otro caso del que quiero hablar nos abre, sin embargo, a nuevas reflexiones y propuestas. Desde principios de los años noventa, coincidiendo con la llegada al poder municipal y autonómico del Partido Popular, el malestar urbano volvió a hacerse patente en Valencia, iniciando desde entonces un movimiento *in crescendo*. Entre los múltiples focos de ese malestar destacan los llamados «Poblados Marítimos», un distrito que bien puede ser considerado como paradigma del espacio periférico maltratado (Sorribes 2003). Apuntaré que algunos de sus barrios fueron anexionados a la ciudad a finales del XIX (caso del Grau y del Cabanyal-Canya-

<sup>12</sup> El texto citado por el referido autor procede de una entrevista concedida por Jordi Borja a la revista *Carrer* de la Federación de Asociaciones de Vecinos de Barcelona (FAVB).

melar) y que sus habitantes todavía dicen que «van a Valencia», lo que denota una débil interiorización de su condición de ciudadanos de Valencia. Probablemente, el conflicto urbano resulta aquí de combinar la incidencia de tres factores distintos: la persistencia de una identidad local propia, el abrumador olvido al que han estado sometidos desde el día siguiente de su forzada integración y las políticas urbanas aplicadas por el gobierno municipal del PP durante las últimas décadas (Cucó 2009, 2013a y 2014; García y Ruiz 2013 y Ruiz y García 2013). No obstante, conviene destacar que la movilización vecinal ha conseguido aminorar en estos barrios del Marítimo<sup>13</sup> el impacto y la profundización de los procesos de degradación y segmentación social. Sirva como ejemplo el conocido caso del Cabanyal; entre los logros de la plataforma *Salvem El Cabanyal* se cuentan la suspensión cautelar del proyecto urbanístico que amenaza desde hace casi dos décadas con arrasar parte del barrio, la visibilización del problema y la obtención de reconocimientos y apoyos nacionales e internacionales, una cuestión y un barrio que hoy en día siguen generando el surgimiento de nuevos movimientos y entidades barriales.<sup>14</sup>

La movilización de los vecinos y vecinas del distrito Marítimo se ha acrecentado en los últimos años, espoleada por los efectos conjuntos de la crisis y de las políticas abiertamente neoliberales del gobierno municipal, revitalizada por los efectivos del movimiento 15-M, bastantes de cuyos integrantes se han fundido en la lucha vecinal. El movimiento trabaja a distintos niveles territoriales, a nivel de barrio y a nivel de ciudad, siguiendo esa doble estrategia que consiste en influenciar las políticas urbanas, por un lado, y generar red y comunidad en el territorio, 15 por otro. En ese orden de cosas, las asociaciones y el vecindario de cada barrio siguen con sus reivindicaciones y luchas específicas; así, por ejemplo, mientras que en la Malva-rosa reivindican que se clausure definitivamente el proyecto de acceso norte del puerto, *Salvem El Cabanyal* reclama un nuevo —y participativo— plan urbanístico, lanzando al mismo tiempo otro alternativo que consiste literalmente en «Prolongar el Cabanyal», esto es, consolidar y extender su particular urbanismo (basado en su peculiar alineación de calles paralelas al mar) por los territorios cercanos.

Pero las asociaciones vecinales del Marítimo han iniciado hace poco otra estrategia más inclusiva y ambiciosa: han empezado a trabajar y a organizarse en una red conjunta para hacer frente común a las políticas autoritarias y mercantilistas del gobierno municipal que afectan a sus barrios y al frente litoral de la ciudad, muy extenso, por cierto. En septiembre de 2013, un total de siete asociaciones<sup>16</sup> se unieron en una plataforma y sacaron a la luz pública un documento fundacional, el «Manifest de les Associacions de Veïns del Litoral de València», en el que critican «la visión economicista» (*sic*) que ha marcado los tiempos de la planificación del litoral de la ciudad, subrayando las consecuencias negativas provocadas por dos órdenes de intervenciones: la ampliación del puerto para el caso concreto de las playas y los territorios del sur; y los grandes eventos, «efímeros y ruinosos» (*sic*), que han hipotecado toda la fachada marítima. En ese manifiesto proclaman que

la democracia es demasiado importante como para dejarla en manos de los gobernantes. Los movimientos sociales tenemos la capacidad de no perder la memoria, de sobrevivir a los muros y sobrepasar las fronteras. / No somos espectadores a los que se les presentan los hechos con-

13 De norte a sur: Malva-rosa, Beteró, Cabanyal-Canyamelar, Grau y Natzarret.

14 Caso de la *Assemblea Units pel Cabanyal*, de Viu al Cabanyal, o del *Moviment 15M dels Pobles de la Mar*, de reciente creación (Ruiz y García 2013: 68).

15 Sigo aquí la idea de Telleria (2013) inspirada en la propuesta teórica de Cohen y Arato (2000).

16 *Amics de la Malva*, Cabanyal-Canyamelar, Grau-Port, Vilanova del Grau y Natzarret, a las que se suman otras dos enraizadas más allá de la frontera norte de la ciudad.

sumados. No queremos que el litoral de esta ciudad se construya dando la espalda a los pueblos del mar. [...] / Queremos participar y ayudar a la sostenibilidad del territorio. Y uno de los indicadores clave será el incremento de los espacios públicos, los edificios comunitarios y los lugares de encuentro entre las personas, y la desaparición de muros, vallas y divisiones del litoral.

Tienen propuestas concretas sobre el futuro del litoral que quieren compartir y debatir con la ciudadanía y las autoridades. Unas, las más abundantes, se hacen eco de las demandas de barrios concretos (como la eliminación de los vertidos contaminantes al mar y al río; la renuncia al acceso norte del puerto; el completar la prolongación del Jardín del Turia hasta el Mediterráneo para recuperar la perdida relación de Natzaret con el mar; o la renuncia a la prolongación de la avenida de Blasco Ibáñez por parte del Ayuntamiento y la rehabilitación del barrio del Cabanyal). Otras propuestas, las menos, se abren a la utopía y al futuro. Entre estas últimas se encuentra la de «reconvertir la autopista del Saler en un bulevar, evitando circular a 120 km/h por el Parque Natural», lo que facilitaría —dicen— la vertebración de los 21 km del litoral municipal y los pueblos costeros limítrofes.

A mi entender, los dos casos mencionados ilustran lo que está sucediendo en el conjunto español a pequeña escala, a escala local, escala de barrio, en las ciudades pequeñas y en las grandes ciudades: en todas se están activando y articulando nuevos procesos participativos, una 'marea vecinal' que une a gentes diversas (activistas de los antiguos movimientos vecinales y los nuevos activistas provenientes del 15-M, afectados por los recortes y desahuciados de sus viviendas, etc.) en pro de la recuperación democrática y del derecho a la ciudad. Entre todos dibujan un panorama en el que parece posible la construcción de esa «nueva institucionalidad» de la que hablan Blanco, Fleury y Subirats (2012: 28–30), que se caracteriza por ser periférica respecto al núcleo tradicional de institucionalidad y por emerger en espacios más flexibles y más abiertos que incorporan a distintos tipos de actores; son espacios donde se generan ideas que se construyen de forma conjunta y con perspectivas de mejora colectiva, donde pueden surgir decisiones y estrategias de salida a dilemas y retos que difícilmente tendrían posibilidades de emerger en los escenarios institucionales más tradicionales.

La relectura que hace Harvey (2013) de alguna de las propuestas de Henri Lefebvre permite ahondar en esta idea. Porque las nuevas institucionalidades que mencionaba hace poco recuerdan bastante al concepto de 'heterotopía' de Henri Lefebvre (1970), un espacio social liminal de posibilidad donde 'lo diferente' no solo es posible sino que constituye la base fundacional para la definición de trayectorias revolucionarias. Ese «algo diferente» no surge necesariamente de un plan preconcebido, sino de lo que la gente hace, siente y experimenta en su vida cotidiana. Esas prácticas crean espacios heterotópicos en todos los lugares. No tenemos que esperar a la gran revolución para construir esos espacios, puntualiza Harvey, la teoría de Lefebvre del movimiento revolucionario va en otro sentido: surge cuando distintos grupos heterotópicos contemplan la posibilidad de una acción colectiva para crear algo radicalmente distinto.

## Bibliografía

- ALCALÁ-SANTAELLA, F.; DÍAZ ORUETA, F.; GINÉS, X.; LOURÉS, M. L. (2011). «Valencia». En: IGLESIAS, M.; MARTÍ-COSTA, M.; SUBIRATS, J.; TOMÀS, M. (eds.). *Políticas urbanas en España. Grandes ciudades, actores y gobiernos locales*. Barcelona: Icaria, 201–228.
- ALGUACIL, J. (2006). «Barrios desfavorecidos: diagnóstico de la situación española». En: VIDAL FERNÁNDEZ, Fernando (dir.). *V Informe FUHEM de políticas sociales. La exclusión social y estado del bienestar en España*. Madrid: FUHEM-Icaria, 155–168.
- ALGUACIL, J. CAMACHO, J.; HERNÁNDEZ, A. (2014). «La vulnerabilidad urbana en España. Identificación y evolución de los barrios vulnerables». *Empiria. Revista de Metodología y Ciencias Sociales*, 27: 73–94.
- ANDREU, M. (2014). «El año antes de Gamonal. Movimiento vecinal y social urbano en 2013». En: FUNDACIÓN BETIKO, *Anuario de Movimientos Sociales 2013*, disponible online en <www.fundacionbetiko.org>.
- BELLET, C. (2007). «Los espacios residenciales de tipo privativo y la construcción de la nueva ciudad: visiones de privatopía», *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, vol. xi, núm. 245: 08, <<http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-24508.htm>>.
- BLAKELY, E.; GAIL, M. (1997). *Fortress America. Gated Communities in the United States*. Washington: Brookings Institution Press.
- BLANCO, I.; FLEURY, S.; SUBIRATS, J. (2012). «Nuevas miradas sobre viejos problemas. Periferias urbanas y transformación social», *Gestión y Política Pública, volumen temático*, 3–40.
- BLANCO, I.; SUBIRATS, J. (2011). «Exclusión social, territorio y políticas urbanas en España: una mirada comparada». En: IGLESIAS, M.; MARTÍ-COSTA, M.; SUBIRATS, J.; TOMÀS, M. (eds.). *Políticas urbanas en España. Grandes ciudades, actores y gobiernos locales*. Barcelona: Icaria, 335–362.
- BORJA, J. (2013). «Entrevista a Jordi Borja», *Carrer. Revista de la Federació de Associacions de Vecinos de Barcelona*, núm. 130 (citado por M. Andreu, 2014).
- BORJA, J.; CASTELLS, M. (1997). *Local y global: la gestión de las ciudades en la era de la información*. Madrid: Taurus.
- CALDEIRA, T. (2007). *Ciudad de muros*. Buenos Aires: Gedisa (ed. or. 2000).
- CAPEL, H. (2011). «Innovaciones sociales, discursos científicos y construcción de la ciudad», ponencia presentada en el *Seminario Internacional Periferias Urbanas y Transformación Comunitaria*. Barcelona, Diálogo México-España, 21 y 22 de febrero.
- CASTEL, R. (1995). «De la exclusión como estado a la vulnerabilidad como proceso», *Archipiélago*, núm. 21: 27–36.
- (1997). *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del asalariado*. Buenos Aires: Paidós.
- COHEN, J.; ARATO, A. (2000). *Sociedad civil y teoría política*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- CUCÓ GINER, J. (2008). «Sociabilidades urbanas». *Ankulegi*, 12: 65–82.
- (2009). «Los movimientos urbanos en la ciudad de Valencia: contexto y caracterización», *Zainak*, 31: 529–549.

- (2013a). «Poniendo a Valencia en el mapa global. Políticas, desarrollos urbanos y narrativas sobre la ciudad». En: CUCÓ GINER, J. (ed.). *Metamorfosis urbanas. Ciudades españolas en la dinámica global*. Barcelona: Icaria, 157–180.
- (2013b). «Éxitos y perversiones en las fórmulas neoliberales. Los contrastes entre Barcelona, Bilbao y Valencia». En: CUCÓ GINER, J. (dir.). *La ciudad pervertida. Una mirada sobre la Valencia global*, Barcelona: Anthropos: 213–232.
- (2014). «Periferias junto al mar. A propósito de los Poblados Marítimos de Valencia», comunicación al XIII Congrés d'Antropologia de la FAAEE, Tarragona, 2–5 de septiembre.
- (ed.) (2013a). *Metamorfosis urbanas. Ciudades españolas en la dinámica global*. Barcelona: Icaria.
- (dir.) (2013b). *La ciudad pervertida. Una mirada sobre la Valencia global*. Barcelona: Anthropos.
- CUCÓ GINER, J.; YEYES BOU, M. T. (2013). «A la sombra de la Ciudad de las Artes y las Ciencias: gentrificación en Penya-roja». En: CUCÓ, J. (dir.). *La ciudad pervertida. Una mirada sobre la Valencia global*. Barcelona: Anthropos, 41–66.
- DAVIDSON, M.; LEES, L. (2005). «New-build 'gentrification' and London's riverside renaissance», *Environment and Planning A*, 37: 1165–1190.
- DAVIS, M. (2001). *Más allá de Blade Runner. Control urbano: la ecología del miedo*. Bilbao: Virus Editorial.
- DÍAZ ORUETA, F. (2010). «Regímenes urbanos y movimiento ciudadano en Valencia», *Cuaderno Urbano*, 9: 275–294.
- (2012). «Periferias urbanas y reconfiguración de las políticas urbanas en España», *Gestión y Política Pública, volumen temático*: 41–81.
- FLEURY, S.; SUBIRATS, J.; BLANCO, I. (2009). «Introducción». En: FLEURY, S.; SUBIRATS, J.; BLANCO, I. (eds.). *Respuestas locales frente a inseguridades globales*. Barcelona: CIDOB, 9–21.
- FÜREDI, F. (2007). *The Culture of Fear Revisited: Risk-Taking and the Morality of Low Expectation*. Londres: Continuum.
- GARCÍA PILÁN, P.; RUIZ TORRES, M. (2013). «Degradación, espectacularización y espacios del miedo: el Cabanyal». En: CUCÓ GINER, J. (ed.). *Metamorfosis urbanas. Ciudades españolas en la dinámica global*. Barcelona: Icaria, 353–376.
- GLASSNER, B. (1999). *The culture of Fear*. Nueva York: Basic Books.
- GONZÁLEZ, S. (2011). «Bilbao and Barcelona 'in Motion'. How Urban Regeneration 'Models' Travel and Mutate in the Global Flows of Policy Tourism», *Urban Studies*, 48 (7): 1397–1418.
- HARVEY, D. (1989). «From Managerialism to Entrepreneurialism: The Transformation in Urban Governance in Late Capitalism», *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, 71 (1): 3–17.
- (2008). «The Right to the City», *New Left Review*, 53: 23–40.
- (2013). «Preface: Henri Lefebvre's vision». En: *Rebel cities. From the right to the city to the urban revolution*. Londres-Nueva York: verso, ix-xviii.

- JORDÁN, R.; MARTÍNEZ, R. (2009). *Pobreza y precariedad urbana en América Latina y el Caribe. Situación actual y financiamiento de políticas y programas*. Santiago de Chile: CEPAL.
- LEFEBVRE, H. (1970). *La Révolution Urbaine*. París: Gallimard.
- MCKENZIE, Evan (1994) *Privatopia: Homeowner Associations and the Rise of Residential Private Government*. New Haven: Yale University Press.
- MICHELUTTI, E.: «Precariedad», <[http://portalsostenibilidad.upc.edu/detall\\_01.php?numapartat=5&id=223](http://portalsostenibilidad.upc.edu/detall_01.php?numapartat=5&id=223)>, acceso el 03/04/2014.
- MORIANA, G. (2014). *Entre la exclusión y la violencia. Las mujeres institucionalizadas en los centros de protección de mujeres en la Comunidad Valenciana*. Tesis doctoral, Valencia: Universitat de València.
- RÉRAT, P.; SÖDERSTRÖM, O.; PIGUET, E. (2010). «New Forms of Gentrification. Issues and Debates», *Population, Space and Places*, 16: 335–343.
- RUIZ TORRES, M.; GARCÍA PILÁN, P. (2013). «Disolución del lugar y espacios del miedo en el Cabanyal». En: CUCÓ GINER, J. (dir.). *La ciudad pervertida. Una mirada sobre la Valencia global*. Barcelona: Anthropos, 67–94.
- SMITH, I.; LEPINE, E.; TAYLOR, M. (eds.) (2007). *Disadvantaged by where you live? Neighbourhood governance in contemporary urban policy*. Bristol: Policy Press.
- SORRIBES, J. (2003). «El malestar urbà a València: a propòsit dels «salvem»», *Mètode*, 31, Valencia: PUV.
- TEJERINA, T.; CAVIA, B.; SANTAMARÍA, E.; CARBAJO, D. (2012). *Precariedad vital y juventud vasca. Condiciones sociales y estrategias biográficas para llevar una vida normal*. Vitoria-Gasteiz: Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco.
- TELLERIA, I. (2013). «Movimientos urbanos y acción colectiva en la ciudad», comunicación al XI Congreso Español de Sociología, Grupo de Trabajo de Sociología Urbana, Madrid, 10–12 de julio, 15 págs., disponible online en: <<http://www.fes-web.org/uploads/files/modules/congress/11/papers/716.pdf>>.
- THEODORE, N.; PECK, J.; BRENNER, N. (2009). «Urbanismo neoliberal: la ciudad y el imperio de los mercados», *Temas Sociales*, 66, <[http://www.sociology.as.nyu.edu/docs/IO/222/2009\\_Urbanismo\\_neoliberal.pdf](http://www.sociology.as.nyu.edu/docs/IO/222/2009_Urbanismo_neoliberal.pdf)>.
- TORRES PÉREZ, F.; GARCÍA PILÁN, P. (2013). «La ciudad ocultada. Desigualdad y precarización en la Valencia global». En: CUCÓ GINER, J. (dir.). *La ciudad pervertida. Una mirada sobre la Valencia global*. Barcelona: Anthropos, 191–212.
- WACQUANT, L. (2001). *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Buenos Aires: Manantial.
- (2007). *Los condenados de la ciudad: gueto, periferias y Estado*. Buenos Aires: Siglo XXI.



## Invisible Cities: Hidden, Forgotten and Rediscovered Frontiers

GARY W. McDONOGH  
*Bryn Mawr College*

What is the city today, for us? I believe that I have written something like a last love poem addressed to the city, at a time when it is becoming increasingly difficult to live there...»

(Italo Calvino, remarks at Columbia University 1983, cited in Modena 2011: 57).

The invitation to speak at the XIIIè Congrès d'Antropologia de la FAAEE , which I accepted with humble gratitude, marks a milestone in my career as an anthropologist and Catalanist. 40 years ago, I began graduate studies on Catalan medieval culture at the University of Toronto. This led to my doctoral training in anthropology at the Johns Hopkins University – a program that had no Catalan specialists but offered compelling dialogues about history, globalization and power that have shaped me as an anthropologist. In 1976, I began fieldwork on *Las Buenas Familias de Barcelona* (1986/92), establishing contacts with anthropologists, geographers, historians and urbanists in Barcelona that have grown over decades. While I subsequently have worked in the United States, Asia, Africa and Latin America, Barcelona remains an anchorage, a place of dialogue with problems, materials and scholars, a city that has shaped and reshaped my anthropology over decades. Indeed, the ways in which changing peoples and processes in Barcelona – elites, immigrants, marginalized populations and academics – have created and recreated this city over time has become a key to how I understand and teach cities in fora from Hong Kong to Bryn Mawr College.

This invitation converged with the 2013 American Ethnological Society/Society for Visual Anthropology meetings, entitled «In/visibility: Projects, Media, Politics,» where I presented a paper with my wife and colleague, Cindy Hing-Yuk Wong, examining the multiple meanings of Chinatowns that we have elucidated in global studies, including Barcelona, in the last decade. This project embodies not only present and future collaboration but also my extension into worlds of film and media (Wong 2012). Moreover, the dialectic of visibility and invisibility that we have explored in Chinatowns offers a prism to rethink work, methods and theory, and Barcelona.

A final triangulation comes from another «old friend,» the late Italian author Italo Calvino, whose *Invisible Cities/ Città Invisibili* has inspired me, as it has over other urbanists, since it appeared in 1972 in Italian (and again forty years ago, in 1974, in a marvelous English translation. See Tshumi 1998; Boeck and Plissart 2005, Modena 2011, Valverde and Solé 2013, Domini 2014). Reading Calvino's recently-published letters, I discovered that his initial discussion of this project, in a 1960 letter, saw Marco Polo's *Il Milione* as the stimulus for a film script. John Domini, however, in his recent rereading of forty years of the impact of this volume notes that *Invisible Cities* germinated from notes in a file folder Calvino kept from his travels – a parallel to our fragmented field notes that encouraged me to claim the book to frame my thoughts, just as architects, geographers and others have done (Domini 2014; See Modena 2011).

With Calvino as interlocutor, then, I have reread urban anthropology and my own changes while exploring both visible and invisible phenomena. Perhaps most significantly, I am beginning to explore their interactions in bringing the invisible to light while explaining the complexities and connections of the visible, the everyday, the ethnographic ordinary. The invisible may include relations of power and privacy, processes of marginalization and neglect, anonymity or strategic concealment. Unlike mystery writers or investigative journalists, however, we anthropologists do not simply reveal but analyze the complexity of cities, the continual possibility of new creation, understandings and change in which we also participate.

Through this perspective, I have reread three encounters over decades with Barcelona as visible/invisible city: my original project with urban elites, representation and power (*Las Buenas familias de Barcelona* 1986/1992); the coeval albeit unfinished project dealing with the Raval/Barrio chino of Barcelona that began in the 1970s and has continued through decades of urban transformation (McDonogh 1987a, 2002, Maza, McDonogh and Pujadas 2002) and my current project, again collaborative, on global Chinatowns, which incorporates Barcelona materials into a comparative world laboratory. The last, which inverts Polo's supposed travels by studying the places, lives and meanings of Chinatowns in global diaspora is a living project with my wife, Cindy Wong and increasingly with my daughters over the last decade. Still, as Calvino's Marco Polo avers that all his cities are ultimately Venice, I might say the same about my urban anthropology and Barcelona. Yet, I hope, as in Calvino's work, that the telling of the tales engages us with wider issues of urban anthropologies, frontiers, dialogues and time.

## Elites and the City

A Ersilia, per stabilire i rapporti che reggono la vita della città, gli abitanti tendono dei fili tra gli spigoli delle case, bianchi o neri o grigi o bianco-e-neri a seconda se segnano relazioni di parentela, scambio, autorità, rappresentanza. Quando i fili sono che non ci può più passare in mezzo, gli abitanti vanno via: le case vengono smontate; restano solo i fili i sostegni dei fili  
(Calvino, 1972: 82).

In Ersilia, to establish the relationships that sustain the city's life, the inhabitants stretch strings from the corners of the houses, white or black or gray or black-and-white according to whether they mark a relationship of blood, of trade, authority, agency. When the strings become so numerous that you can no longer pass among them, the inhabitants leave: the houses are dismantled, only the strings and their supports remain  
(1974: 76).

In 1975, seeking guidance for fieldwork in Barcelona, I contacted Ed Hansen, who had published the only major English-language anthropological monograph on Catalunya (1977). In a multi-hour conversation, Ed suggested that I complement his project in Vilafranca by scrutinizing Barcelona's elites. While this was not a perspective I had been trained in beforehand, it appealed to me for the resonances of anthropology and power that bound my graduate program at Johns Hopkins, with Sidney Mintz, Richard Price and Jean Copans, and to Hansen's program at CUNY, including Eric Wolf and Peter and Jane Schneider. Still, there were scant models for fieldwork, while relevant theoretical debates relied on sociology, politics and history rather than anthropology (Marcus 1983). Here, another teacher, the late Argentine linguist Beatriz Lavandera not only helped me think about a range of models but also, before I left for the field, put me in touch with a fellow graduate student connected to this elite. Thus, my first fieldwork encounter took place at the Plaza Hotel in New York.

This contact underscored the new territory I was entering methodologically, theoretically and ethnographically. Paradoxically, the financial-industrial elite whom I sought to understand was obviously highly visible through the names, places and institutions they themselves had inscribed upon the city and world: the Güell and Palau Güell, the Banco Arnús, the Liceu, etc. Like other elites, members had talked about themselves and been talked about, in autobiographies, memoirs, laudatory biographies and crucial insider/outsider fiction like Dolors Monserdà's *La familia Asparó* (1900), Santiago Russinyol's *L'Auca del Senyor Esteve* and «Gente Bien» (1967/1917) and Josep M. de Sagarra's *Vida Privada* (1977/1932) – all of which eventually merited studies in their own right (McDonogh 1986/92, 1988, 1991a). Moreover, these elites had used and been seen by the emergent media of the bourgeois public sphere – editorials, news, society columns, funeral notices. Yet, this theatrical display of the elite – a characteristic of power signaled by commentators from Edmond Goblot (1925/1967) to Pierre Bourdieu (1979) – gave little indication of how such people thought or acted in private, who they were, what their universe was – the task of anthropology. The visible, here, seemed to distract attention from the practices of power.

Most models of urban anthropology in that era, focused on ethnic enclaves, poverty and migration, gave few clues to participant observation with a power group both visible and inaccessible. Fortunately, my initial collegial contact became the foundation of a snowball sample that would lead over the next decade to engagement with both members and commentators on the elite in conversations, over meals and in the opera house. Yet, these encounters also meant exploring ground rules for «studying up.» Access, for example, was always private rather than open – scheduled in offices, institutions or homes rather than any permeable, open spaces of fieldwork from Malinowski or Boas. Similarly, the people I studied had more capital – economic, social and cultural – than I did, another challenge to classical field dynamics. Indeed, some members of these elite families knew about my discipline beforehand, including some who were anthropologists, historians, economists, architects and visual specialists.

At the same time, these were people for whom visibility raised paradoxical issues beyond the ethical codes of the AAA and Human Subjects Review. This positionality came into focus vividly in the aftermath of the bungled extortion in January 1978 that killed former mayor Joaquim Viola and his wife in their home on the Passeig de Gràcia. Members of the families with whom I spoke were concerned about their position in a changing city and Spain. While they shared willingly on a range of topics, concealment of identities – or portions – while constructing a public historical record posed real dilemmas. Questions of secrecy and privacy remain at the heart of anthropological ethical debates, of course, yet their juxtaposition

with the obvious presence of such elites in the city complicated any action. I could scarcely use a pseudonym for the city, much less speak of a Park Smith or Banc Robinson. Moreover, as I learned between the initial readings of the English edition of the book in 1986 by a polyglot elite and the Castilian translation (1986), *too much invisibility* was problematic as well. Even recalcitrant informants wanted to find their family surname in the index, while perhaps not seeing their *own* name in the text, except in acknowledgements.

Dealing with ethics, informant concerns and the communication of invisible data thus fostered a dialectic of time that became critical to my understanding of the city. I reconstructed the near and distant *past* with informants in the *present*; this forced me to study power in terms of generations and processes of reproduction as well as changes in the context and creation of the city. Many people helped me map data not necessarily available in other places (although corroborated by archival work in the Notarial Archives and the Registro Mercantil). At the same time, informants helped me understand interpretations not present in public texts, and how these, too, evolved over time. Yet, to maintain privacy, I made specific personal data anonymous after the 1950s, 20 years before my fieldwork, and a turning point in power relations within the city and the state. I used comments and disguised examples in the present, contextualized in unnamed conversations but struggled in the deconstructions of layers of invisibility in method as I sought ethnographic and theoretical visibility.

Through this collaboration, nonetheless, I pieced together the less public scaffolding on which the edifices of urban power were built, based in kinship, marriage, network and cultural reproduction. This included the complementary roles of highly visible public males and domestic/public and private worlds of women who constituted primary informants and interlocutors. As in societies that anthropologists have studied worldwide, these women (and some males) held expertise in data concerning connections that linked families, business, politics and even language; indeed, they often knew more about business and real estate than men would tell me. Again, while elite female roles had stereotypic visibility through etiquette books, portraiture, hagiographies, literature and even cinema, the women I knew helped me understand the knowledge, agency and struggles that allowed a power holding group to cohere economically, socially and politically. Their invisible world gave life to a visible one whether I «read» the boxes of the Liceu or interpreted historical works of Monserdà, Russinyol or Sagarra. At the same time, they shared knowledge in Catalan, Castilian, French, English or other languages in exchanges that themselves provided data about culture and education over generations (McDonogh 1987b).

Ethnographic intersections of visibility and invisibility came home to me in a conversation with men and women in their 40s and 50s, all of whom belonged to «buenas familias». I raised the *serious* anthropological question of honor and shame, key themes in Mediterranean anthropology in the 1970s. The men responded that marriage affirmed honor, so that an enterprising male might «marry up.» Yet, some women saw endogamy as more of a zero sum game in which status was social and competitive, dismissing arcane points of the honor-shame complex. Hence, one objected bluntly that if a woman married up into an elite family «we will never let her forget it... because she has taken away one of our possibilities» (McDonogh 1986: 162).

The invisible but changing world of power embodied by generations of this urban elite, then, constituted a language that the city heard through speaking without necessarily teasing apart the mental facility, the *langue* in Saussurian terms or deep structure in Chomskyian, that made speaking possible. Yet, elites did not speak separate languages either in so far as

power was made public in statements of shared understanding. Hence, the construction of the Temple Expiatori de la Sagrada Família wrote relations of power into the city *through* the ideal family that stood for a united and ordered city and nation in the works of Josep Torres Bagés or Enric Prat de la Riba (McDonogh 1986/92). As Ignasi Terrades showed in his ethnography of a *colònia industrial* in L'Ametlla de Merola (1979), these relations permeated the fabric of everyday life just as they were reified in the boxes of the Liceu or the pantheons of the Barcelona's cemeteries, in counterpoint to subaltern positions from which elites could still be observed (Terrades 1979, McDonogh 1986/92). This dialectic of highly visible invisibility also arose in intimate knowledge shared by those whose families had worked in industries or even service with elite families. At the same time, it was also painfully apparent in savage confrontations remembered from the Civil War.

As an introduction to urban anthropology for a callow graduate student, the study of such an elite remains a seldom pathway, still rarely mapped by ethnographers in other areas. Perhaps because of that I traveled on as well, but I find this perspective on invisible knowledge invaluable when I ask my students to grapple with issues of power in the U.S., where I remind them that their own homes, colleges and experiences are imbricated in the reproduction of local, national and global power. In 2013, graduate students in Barcelona also asked me to revisit this theme, which allowed me to reread newer works – primarily by historians, economists and journalists – and to dabble with the play of visibility and invisibility on the Internet (a tool nonexistent in my first field days). While the city and its analyst have changed, I still encountered social notes worthy of the 1920s:

A cuarenta y dos pisos por encima del puerto Olímpico, rodeadas de muebles de diseño, platos de diseño firmados por Sergi Arola y música de diseño, Tamara Falcó y Cynthia Rossi demostraron ser, pese a tener dos estilos muy diferentes, dignas hijas de sus madres, las en otro tiempo reinas de corazones Isabel Preysler y Carmen Martínez Bordú.

Completaban el ramillete Carla Goyanes, hija de Cary Lapique y Carlos Goyanes, Eugenia Ortiz Domecq, hija de Sandra Domecq y Bertín (Ortiz) Osborne, Olivia y Cristina de Borbón, hijas de Beatriz de Borbón, Vega Royo Villanova, hermana de Carla, princesa de Panaguriste, María León, Mercedes Bohórquez, Teresa Astolfi, Inés Domecq, Alejandra Raventós (una de las herederas del imperio Codorníu), Cósima Güell, descendiente del mecenas de Gaudí, y Judith Andic, heredera de las tiendas Mango, la única que, sin poseer un apellido rimbombante, puede presumir de tener un papá que figura en la famosa lista Forbes. Lo cual demuestra que el dinero es voluble.

<<http://servicios.laverdad.es/panorama/corazongente270604.htm>>

Female descendants of the Güell and Raventos families mingle with granddaughters of Franco and of Alfonso XIII. Meanwhile, the presence of Judith Andic, daughter of a self-made Sephardic Turk, negotiates new linkages epitomized by the Forbes index rather than the *Elenco de Nobleza Española*. Visibility changes in cities in many ways, but may remain recognizable.

Indeed, my colleague and friend James Amelang (1986) noted the retreat of early modern Barcelona elites from the central plazas of tournaments to the balconies and private festivities, a process that resonated with the later use of the interior space of Barcelona's Liceu for structured display (McDonogh 1986/92) and now mixes the isolation of a 42<sup>nd</sup> floor with the universality of the internet. Modern communication remind us how media, from chronicles to news reports of the past century to contemporary social media, again represent and divide, reveal and conceal, underscoring the strategically visible and invisible negotiations of wealth and power far above the city crucial to anthropology.

## Another Barcelona: The Barrio Chino

La città di Sofronio si compone di due mezze città. In una c'è il grande ottovolante dalle ripide gobbe, la giostra con la raggiera di catene, la ruota delle gabbie girevoli, la cupola del circo col grappolo dei trapezi che pende in mezzo. L'altra mezza città è di pietra e marmo e cemento, con la banca, gli opifici, i palazzi, il mattatoio, la scuola e tutto il resto. Una delle mezze città è fissa, l'altra è provvisoria e quando il tempo della sua sosta è finito la schiodano, la smontano e la portano via, per trapiantarla nei terreni vaghi d'un'altra mezza città.

(Calvino 1972: 69).

The city of Sophronia is made up of two half-cities. In one there is a great roller coaster with its steep humps, the carousel with its chain spokes, the Ferris wheel of spinning cages, the death-ride with crouching motorcycles, the big top with the clump of trapezes hanging in the middle. The other half-city is of stone and marble and cement, with the bank, the factories, the palaces, the slaughterhouse, the school and all the rest. One of the half-cities is permanent, the other is temporary, and when the period of its sojourn is over, they uproot it, dismantle it, and take it off, transplanting it to the vacant lots of another half-city.

(1974: 63).

During my fieldwork with Barcelona elites, I escaped (as had some elite males) to the so-called *barrio chino*. I walked into a bar on Carrer Arc de Teatre on the first night of my fieldwork in Barcelona and returned there often. Out of the inertia of one living in a city without friends or connections. When I returned for two years of fieldwork in 1977, my reception in that bar and among its regular clients – the owner's family, the varied people who used the space during the day – differed from the constructed sociability of relations with upper class families. The bar was a place to eat, drink and smoke. To be «off» private among people. To drop in any time between 6 PM and 2AM. And in a pre-electronic age, to leave and receive messages, to leave goods, to write notes, to not think about anthropology – a role this bar and its family retained until it closed.

The contrast of lives in the Raval and the Eixample made me acutely aware of my own visibility and invisibility. Stumbling out of bed on Sunday morning in T-shirt, torn jeans and sneakers to go to Patisseries Mauri for a chocolate croissant entailed the risk that I would – and did – run into someone who knew me instead in a suit, with pen in hand. In my bar, which I described anonymously in an article researched with Gaspar Maza (McDonogh 2002), I could *not be* an anthropologist in a world that felt like the one other anthropologists lived in.

At the same time, I learned the *barrio chino* – or what remained of it – through the eyes of residents before I learned it through the layers of its imaginary (Villar 1996, Fernández 2013). Nor did it occur to me to think about writing about it as I became part of the bar's family: an older generation who had emigrated from rural Spain in the 1920s, their children, more or less my age, and grandchildren who were born and grew up around the bar. Until one day, a son, my age, my friend, asked me why I only wrote about rich people.

My experiences coincided with times of profound change for this family and its clients. By the 1970s, any older *barrio chino*, already situated vaguely in the postwar period or the 1920s, had evaporated. By the end of the decade, post-transitional socio-economic changes were marked there by outmigration, drugs and international immigration: through the 1980s, this bar became a center for Arabs and then for Africans (McDonogh 1991b, 2002). Meanwhile, urban renewal disrupted streetscapes and economic networks as older housing and businesses

disappeared and social services and police controlled other aspects of everyday life. Ultimately, the bar closed in the 2000s, leaving today's silent street behind.

As I have contrasted my evolving experiences of the Raval with its encountered legend, I have become aware of how myth was selectively framed by the theatricality of visibility, of public spaces, of observers of the urban night (McDonogh 1987a, Villar 1996). While I knew famous bars like London, Marsella, Bodega Bohemia or Pastis, I also knew their everyday lives. My Raval also included bakeries, stores and scattered benches where old people passed the day. It also included less frequented bars where transvestites and prostitutes and drug dealers came to be off duty.

This tension between myth and the evolving ordinary took me again into social history, forms and contexts of urbanity and urbanism, including newspaper coverage and varied spaces and conflictive viewpoints of the city in evolution (McDonogh 1987a, Maza, McDonogh and Pujadas 2002). A second project entailed the examination of more private spaces and uses, on which I have published less (McDonogh 2002, McDonogh and Maza in prep) despite years of discussion with my colleagues. Private spaces generally were invisible in the mythology of the *barrio chino* although occasionally present in official reports and novels like José Antonio de la Loma's 1951 *Sin la sonrisa de Dios* and its compelling 1955 cinematic realization, which portrays both public and private spaces of complex Raval childhoods. Here, secrecy was less benign, especially as these private spaces were eliminated or replaced by gentrification, which we might still reconstruct ethnohistorically.

The play of public myth and invisibility forced me to ask how people in Raval read the city and participated in dialogues of power. I had learned psychological boundaries of the *barrio* from walking with people through outlying streets like Escudellers, crossing the boundary of the Ramblas, going to the Barceloneta or Poble Sec or rarer meetings in hostile territories like the Eixample. Other barriers arose in confronting elites – economic, political or even planning. Secrecy had other urban meanings, too. In the mid-1980s, a colleague at the University of Barcelona approached me after I spoke there. She told me that she had grown up on Carrer Nou/Conde del Asalto in the *barrio chino* of the postwar period, She had not told her colleagues or students, but introduced me to a network of shop owners linked to her family, who had maintained contact decades after leaving the *barrio*. While I have used her knowledge and comments in articles on Barcelona, again, I have respected her silence, thinking more about invisibility as well.

Still other boundaries underscored visibilities/invisibilities in my life as a fieldworker: friends from the *barrio chino* did not come to the U.S. like elites and academic colleagues did. Indeed, in the *barrio chino* my home was a near-fictional place visible via television and movies: more than once I was asked how I could live in a place as dangerous as the U.S., visible via police dramas and horror films. By contrast to elite worlds, my visibility in the *barrio* was shaped by general amusement whenever police asked me for documentation and admonitions when I brought my wife into the neighborhood. These exchanges also made me realize how much my «family» had protected me during years there with a simple «éste, no» to others on the streets: my invisibility, too, was constructed by others.

Therefore, as Barcelona underwent post-Olympic transformations and the former *barrio chino* became the new Raval, I studied this transformation not only from new elite roles on a global stage but from the perspective of those invisible in the city (1999). Contrasts of rhetoric and experience reframed ideas of power in a period of bureaucracy after the good families, when democratic transparency and rationalization of governance nonetheless made

some citizens invisible. In fact, many older friends there already were negative in talking about the barrio as a bad place, worth escaping; no grandchildren of the family I knew now live there, taken by their parents to other barrios like Poble Sec or industrial suburbs. Yet, the invisibility imposed on their choices, their spaces in its relation to powerful movements to reclaim/gentrify a central urban space underscored layers of action and silence in the post-Franco city. The continuing issues of this neighborhood (Maza 1999, Fernandez 2013) suggest the endurance of visible and invisible differences and the continuing need for multi-layered discussions of neighborhoods, spatial justice and the city.

## From Barrio Chino to Chinatowns

Così il viaggiatore vede arrivando due città: una diritta sopra il lago e una riflessa capovolta. Non esiste o avviene cosa nell'una Valdrada che l'altra Valdrada non ripeta... Lo specchio ora accresce il valore alle cose, ora lo nega. Non tutto quel che sembra valere sopra lo specchio resiste se specchiato. Le due città gemelle non sono uguali, perché nulla di ciò che esiste o avviene a Valdrada è simmetrico... Le due Valdrade vivono l'una per l'altra, guardandosi negli occhi di continuo, ma non si amano.

(Calvino 1972: 59-60).

Thus the traveller, arriving, sees two cities: one erect above the lake and the other reflected, upside down. Nothing exists or happens in the one Valdrada that does not repeat... At times the mirror increases a thing's value, at times denies it. Not everything that seems valuable above the mirror maintains its force when mirrored. The twin cities are not equal, because nothing that exists or happens in Valdrada is symmetrical... The two Valdradas live for each other, their eyes interlocked, but there is no love between them.

(1974: 53-54).

In Alejandro González Iñárritu's 2009 film *Biutiful*, the Chinese immigrants in Barcelona's satellite community, Santa Coloma de Gramenet, are laborers and even babysitter for the film's troubled hero. As Cindy Wong has shown (2012) in this film, as in many other European media of the 21st century where Chinese appear, these massed Chinese remain generally anonymous global symbols. In the end, their mass death, asphyxiated in a hidden locked basement, and the surreptitious disposal of their corpses, functions chiefly as a transformative event for the Spanish protagonist. Their social invisibility as anonymous illegal workers in clandestine factories in life, like their concealed deaths, only erupts into the city when the corpses dumped into the ocean begin to float ashore on Barcelona beaches. While a constructed event, this exposure of massed albeit anonymous deaths had precedents in European events like the discovery of Chinese frozen in a transport container in England that actually inspired González. And it resonated in fieldwork where people repeatedly asked me what happened to Chinese when they died (Villarino 2012).

As Wong and I found in 2012-2013 sabbaticals in Barcelona, these fictions of invisibility intertwined uneasily with civic life and events. A social worker friend explained to us, for example, that in the aftermath of the film, friction had emerged between gypsies and Chinese in Santa Coloma. The former, still somewhat marginalized but legal citizens, profited from their participation in the diverse panorama González constructed. Yet, Chinese, especially illegals, had not gained the residency some felt they were promised nor even fair wages for their participation. These issues compounded repeated denials that had shaped the lives of

thousands of Chinese around Barcelona, from raids on concealed factories in nearby Mataró that haunted many interviews to Santa Coloma's rejection of proposals for a Chinatown arch (Beltrán Antolín 2003) and everyday interactions.

Chinese in Santa Coloma, like others in the metropolis, have sought and sometimes gained voice and place in the metropolitan area – whether a festival of culture that celebrated the inauguration of Beijing's 2008 Olympics or the inclusion of Chinese materials in the local public library. Yet, still, the Chinese are perceived by many other citizens as a nameless mass occupying economic niches in sales and service but rarely distinguishable as agents, voices or individuals, even in the case of «el chino de la calle» those general stores that have become ubiquitous in the city and nation. Even the issue of whether Barcelona has a Chinatown, or where, is moot.

In media analysis as in our social studies of Chinatowns worldwide, then, visibility/invisibility has become a recurrent question. Over the past decade, we have examined roughly 100 Chinatowns in 70 cities in Asia, Europe, Africa, Australia and the Americas (McDonogh and Wong 2012, McDonogh 2013, McDonogh and Wong 2013, etc.). Our concern has been to identify and differentiate the shared urban imaginaries constructed across a massive global movement of scores of millions of Chinese since the 19th century and the processes of urban and national interaction that have constituted such highly-salient enclaves worldwide. The hypervisibility of Chinatowns in myriad cases – the drums and colors of New Year's day parades, the florid ornamentation of businesses, the monumental arches, temples and gardens and the calligraphic inscription of Chineseness in commercial and public signage – has become identified in film and urban life with a remarkable category of perceived spaces, in Lefebvre's categorizations (1989), that we have used as urban laboratories through their multiple differences as well as shared formations. At the same time, in Lefebvrian terms, we have read these as imagined spaces (both *vécus* and *conçus*) manipulated by varying host societies over time – government, commercial and multicultural readings. As ethnographers as well, we have linked these readings to people who are not anonymous, whether our own families and decades of relationship of study and life to Chinatowns in Los Angeles and Philadelphia or global Chinese whom we have met in field study and recognized as colleagues, again intertwining public and private, visible and invisible.

Nonetheless, as my other reflections have shown, urban visibility has its causes and changes. Since their emergence as phenomena outside Asia in the 19th century, for example, Chinatowns have repeatedly been identified by other citizens – and used by Chinese entrepreneurs – as zones of exotic sensations heightened by mystery and concealment (McKeown 2008). With regard to emergent Chinatown tourism in the U.S. in the 19th century, for example, Ivan Light observed that, «By the 1890s, middle-class whites had begun to tour Chinatowns to get a first-hand glimpse of the filth and depravity they expected to find. These sensation hungry tourists arrived at a juncture when the American Chinese driven out of the general labor force for discrimination were casting about for an alternative means of livelihood» (1974: 368). Chinese, of course, could manipulate this gaze. Hence, chop suey replaced opium and mahjong – or moved them upstairs. Indeed, mystery has been part of the portrayal of Chinatowns, from Fu Manchu or D.W. Griffith's *Broken Blossom* (1919) to contemporary gang films and even anti-genre films like the saga of U.S. suburban model minority teens, *Better Luck Tomorrow* (2002) or González' *Biutiful*. Los Angeles' Chinatown was even reconstructed in the 1930s using materials (and employing actors) from Hollywood (McDonogh and Wong 2013).

Using my collaborative notes to round out this discussion of invisibility, I focus here on (1) the dialectic of the public hypervisibility and invisibility of Chinatowns as multilayered social/cultural places; (2) economic visibility/invisibility as diasporic spatialization; (3) civic and political invisibility, and (4) strategic invisibility: the agency of disappearance. Here, data from Barcelona can be reframed by global comparisons, revealing other invisibilities.

## Hypervisibility and Absence

In 2005, when the mayor of San José, Costa Rica, sought to build a new urban Chinatown to mark new trade relations with the PRC, which had been made invisible by decades in which Costa Rica had recognized Taiwan as the real China, he made it clear that he knew a Chinatown when he would see it: «con los arcos y todo». Years later, when this Chinatown was unfurled with lion dances, food fests and protests from local neighbors, San José could at least lay claim to a new tourist attraction and a mark of cosmopolitanization that ranked it with other capitals with older Chinatowns as well as those competing for new investment and goods (McDonogh and Wong 2012). This hypervisibility recalls Barcelona journalist Paco Madrid, when he wrote that his city needed an area of mystery and vice, a «barrio chino» like Buenos Aires, San Francisco and Moscow. Madrid did not even need an arch or Chinese inhabitants – he simply renamed the portside ghetto known as Distrito V as a Chinatown (McDonogh 1987a; Villar 1996)

This hyper-image of a Chinatown seems universal, reinforced by sensual imagery: we know a Chinatown when we see it, hear it, smell it. Nevertheless, both examples underscore ambiguous intersections in such culturally constructed sites. Barcelona's barrio chino never had a large Chinese presence nor is it associated with modern-day Chinese migration. Meanwhile, Costa Rica's new Chinatown conceals complex histories. 19th century Chinese immigrants were denied access to the «white» capital and worked primarily with Afro-Latinos in the banana fields of the Caribbean coast. Chinese restaurants scattered across the city in the 20th century and by 2005 a grassroots Chinese cluster emerged around lies outside the boundaries of the newly-designated Chinatown. Moreover, Chinese diplomatic presence until 2005 had been officially that of Taiwan, whose officials and spaces subsequently became invisible by treaty, while the PRC claimed Chinese space.

In almost every Chinatown where we have worked, the visible embodies a sleight of hand, however intentional. Chinatowns live on the streets – markets, restaurants, stores, bustle that draw in tourists and varied Chinese alike. How often do our gazes wander to upper stories and the fabric of the city there? In Philadelphia's Chinatown, as in many North American Chinatowns, upper stories include residences, workplaces (including clandestine factories), temples and associations that reconstitute ties of family and region (and also allow for some illicit entertainments, including gambling with mahjong). In Paris and Barcelona, by contrast, upper stories in Sedaine-Popincourt and Passeig Sant Joan contain non-Chinese neighbors who have complained about the Sinicization of rental commerce. The vitality of the street eclipses multilayered urbanities.

Through the course of comparative work we also have realized how the visibility of Chinatown itself shares a dialectic with the nature of Chineseness in diasporic settings. A Chinatown as place, for example, holds together over time conflictive legacies and dreams of Chinese who left South China as male peasants in the 19th century, later mercantile families,

20th century students, refugees from Communism and new post-socialist investors, and crosses diverse regions and languages. Chinatowns that once constituted places of legal and social segregation now function as centers of articulation for scattered populations who may live in suburban assimilation or rural isolation. These people depend on news, professional activities, or contact centers like restaurants, bookstores and churches. Being Chinese (or multiracial) can become a less salient identity in schools, on the playing fields or at work, but takes on different dimensions when ordering noodles, buying the daily newspaper or protesting policies. Invisibility can depend on hypervisibility to work, but Chinese, like other citizens, negotiate multiple places and identities.

## **The Economics of Disappearance**

While Light's comments about Chinatown tourism referred to the spectre of an illicit economy that lingers world wide in factories and gambling albeit with less exotic presence of opium and sexual trafficking, it also suggests the complexities of Chinatowns as economic spaces. Stores and restaurants as semi-public places facilitate Chinese/non-Chinese (and Chinese-Chinese) interactions, yet they represent only part of an economy that includes real estate, manufacturing, wholesale, and professional services, with visible and invisible domains. Nor is the space of Chinatown bounded and self-sustaining. Businesses cross ethnic boundaries and maintain links across the Chinese diaspora and with Greater Chinese homelands, be they the PRC, Hong Kong or Taiwan. And these links have changed with the growth of these Chinas into a global powerhouse of the 21st century.

Global comparisons show the hybrid localization of the exotic. The Chinese general stores of Spain scarcely exist in France, where *traiteurs asiatiques* have become ubiquitous food stores or in the U.S. where restaurants and *chinoiserie* are the stuff of everyday commerce. Meanwhile, what do we make of Chinese families in Barcelona, facing a limited restaurant market, who have bought «neighborhood» bars where they have maintained Spanish menus, hours and practices. Many friends and colleagues have noted that nothing has changed, from coffee to *morcilla* to prices, except the owners are now younger and Asian. What does this say to visibility?

A more intriguing invisibility emerges in the systematization of economic flows and the presence of a new Chinese construction worldwide: the urban mega-mall. We first became familiar with megamall projects in Africa in 2011. Regional malls form a highway-connected ring around Johannesburg, serving predominantly African traders across southern Africa while perplexing older Chinese residents and other segments of the city. Across Europe in 2012-13, we documented more of these sites, all of which have coalesced in the last decade, near Barcelona (Gorg), Madrid (Fuenlabrada), Paris (Aubervilliers), Bucharest (Dragonul Rosso), and Budapest (Chinese Market) (see Chuan and Tremon 2012). While each is distinctive, all share goods, trading networks, competition in local markets and position in a wider European trade in Chinese imports. These nodes also articulate with massive centers in China. These malls overlap with the interpretive space of Chinatown yet also recognize changing economic power and international politics – especially in comparison with smaller retail and residential settlements, Chinese and other, with which they interact. And these cases, in turn, have highlighted an absence of such spaces in North America that would not have become visible to us without such global contrasts.

Again, whether or not economic activities are acceptable or visible except for dedicated commerce, it is also striking how localized they are, as the visibility of Fuenlabrada in Madrid or Aubervilliers in Paris eclipses the global network of which they are a part. This paradox also permeates agency and reading of Chinese in global/local societies.

## But do they vote?

Donald Carter's work on Senegalese immigrant in Italy highlights civic political invisibility linked to national restrictions on citizenship and concomitant limitations on urban rights and presence (2010). Across the various cases we have studied worldwide, Chinese have been denied citizenship, denied the right to own property, denied entrance to specific sites, constrained by fears of hygienic contagion, and attacked as enemies in urban riots. The practical politics of visibility become evident in Chinese enclaves bulldozed for highways (Boston, Pittsburgh), burnt for hygiene (Honolulu), moved to accommodate urban growth (Los Angeles, Sydney, Paris, London), redefined as spaces within changing racial politics (Johannesburg) and gentrified in countless areas. Here, the definition of Chinatown in itself becomes a political act negotiated between insiders (Chinese) and outsiders (civic governance).

Contested claims illuminate tensions of agency and rights. In recent decades, for example, several Philadelphia Chinese associations have unveiled historical markers and closed streets for holidays to publicize their claims to space. This visibility has emerged from decades of reactive organizing in response to urban planning efforts to use or constrain Chinatown «space» in the name of general civic goods – a highway, a convention center, a prison, a stadium, a downtown mall, – and in increasing tension over gentrification of the center city (McDonogh and Wong 2012), a process that Chinatowns share with the Raval. Chinatowns also have become staging grounds for larger protests about Asian issues, immigration or urban development.

Yet, blog responses to even historical markers underscore other dangers of visibility. On a local site, the new marker evoked seven pages of online discussion, included striking condemnations of Chinatown itself: «It's always healthy for a city to have it's [sic] poorest most insular (racist for any other group), development blocking residents at it's [sic] core.» «But they have such nice restaurants so let's ignore all the things they do to hurt the city. It's pretty doesn't cut it for me...» <<http://www.philadelphiaspeaks.com/forum/center-city/16977-chinatown-now-untouchable.html>>. Obviously, public claims to space – as well as concomitant rights to citizenship, ethnic identity, behavior and the nature of the city as a whole – churn up «invisible» racism and conflict – as we ponder the visibility of internet worlds again.

## Strategic Disappearance

Social perceptions of invisibility speak to structures of integration and power, but meanings vary from exoticism or anonymity to denial of agency, when those who are not seen cannot protest (Carter 2010). Yet as Wong and I have wrestled with this topic we also have understood invisibility as a strategy – a manifestation of agency as well as a lack of power. Indeed, Chinese faced horrendous publicity across Spain in 2012 over a highly visible immigrant entrepreneur, Gao Ping, who was arrested for massive money laundering, Gao had *made himself* visible as

a philanthropist and entrepreneur and had even appeared in a television documentary on new millionaires. After his arrest, editorials in Chinese newspapers and private conversations counseled the cultivation of invisibility – abiding by laws, not speaking about of the case, etc. Yet, as the case itself flickered in and out of Spanish media spotlights with little sense of resolution, Chinese leaders in Barcelona and Madrid took a more decisive stance on visibility by cancelling public New Year's celebrations in 2013.

While such parades and festivities were relatively new in both cities, a publicly supported festival at the Barcelona harbor in 2012 had attracted 300,000 visitors over a weekend. Like similar celebrations in Philadelphia, Paris, London, or San Francisco or many other cities worldwide, New Years festivities have become important staging grounds for Chinese urban citizenship (Yeh 2008). Yet, in 2013, New Year's in Barcelona was a family event apart from a few restaurants, a Chinese banquet (with the mayor invited) and some Chinese figures in the carnival parade in the Fort Pienc area of Barcelona.

Chinese immigrants in Barcelona, in cancelling a festival of renewal and hope shared by Chinese worldwide, made judgments based on reading not only of recent events but also of the past that they projected into the future. Their actions and belief responded to and commented on more general urban fears in Barcelona conditioned by change, economic uncertainty in a time of crisis. Questions of identity and public mediation became paramount when Chinese became an object of fear. The choice of an invisible nonevent forces us to rethink the political economic and cultural nature of uncertainty and agency. That Barcelona had no Chinese New Years in 2013 was perhaps trivial, as one blog reported it: «This year we will not enjoy that as in other years. We only hope that it be (sea) a parenthesis». Yet this subjunctive reminds us that invisibility/visibility – whether cultural, political, economic or social – is constantly in motion, in contestation, and that invisibility, too, is both an alternative and a choice in the city.

## Conclusions

At the end of Calvino's work, Marco Polo addresses Kublai Khan with an image that has become justly famous:

Se ti dico che la città cui tende il mio viaggio è discontinua nello spazio e nel tempo, ora più rada ora più densa, tu non devi credere che si possa smettere di cercarla. Forse mentre noi parliamo sta affiorando sparsa entro i confini del tuo impero; puoi rintracciarla, ma a quel modo che t'ho detto.

(Calvino 1972: 169)

If I tell you that the city toward which my journey tends is discontinuous in space and time, now scattered, now more condensed, you must not believe the search for it can stop. Perhaps while we speak it is rising, scattered, within the confines of your empire; you can hunt for it, but only in the way I have said.

(1974: 164).

Calvino's sense of a fragmented city still posits an urban imaginary that we might seek. Indeed, Calvino concludes with a less hopeful 1970s urbanistic image of an inferno that we must escape by constant attention and learning, «cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio» (1972: 170; «to seek and learn

what, in the midst of the inferno, are not inferno, then make them endure, give them space», 1974: 165). Barcelona has never been an inferno – even in a sweaty August in the Barri Gòtic when tourists have arrived in full flotilla. Yet, the idea of the city as a place where analyzing what is not immediately visible leads ultimately to understanding and change remains one that I share in my teaching and my research.

As I wrote this paper, I encountered Garth Myer's provocative reading of Lusaka and other African cities that draws us draw back from autoethnographic reflections towards broader comparisons and interrogation: «Much of what happens in African cities is invisible or unpredictable and might seem bizarre to the unfamiliar visitor... Sometimes, this invisibility is inexplicable and sometimes it is deliberate... Yet in and around this invisibility. Incredibly imaginary and imaginative facets of the city emerge, creative, propulsive, innovative and strongly linked with a wider world» (Myers 2011: 23). The lessons of urban anthropology, then, should not be invisible themselves, but should capture this creativity.

Thus looking back on the *Buenas familias* project, I am struck by the visible and invisible structures we continue to live with, whether or not analyzed. The Liceu, the Park Güell or cemeteries remain as highly visible urban monuments in Barcelona, yet their public and private meanings have evolved. Perhaps no place better illustrates this than the Park Güell, which failed as an elite housing project yet remains a heart for its neighborhood, the city and the world – even if facing new restrictions on access. That these places emerged from division, exploitation and even violence is part of the inferno of the city, yet one which we can also imagine as better. At the same time, studies of power remain exotic within urban anthropology worldwide; recognizing the play of invisibility and visibility in the constitution and reproduction of power, in fact, should spur us on both theoretically and ethnographically.

The lessons of the Raval remain more complex, since I have lived through wrenching transformations of what was already a transient zone and now seems to me a more unfamiliar one. The powerful image of a «World We Have Lost», in Laslett's telling phrase (1984), reminds me how long I have sojourned in Barcelona. Here, the problem of the hypervisibility of the *barrío chino* seems to be how easily it masks the everyday – families, stores, housing, aspirations – that created and recreated an industrial and immigrant neighborhood over centuries and the disappearances transpiring on gentrifying and policed streets today. Where are our studies of kinship, religion, food, interior spaces, culture in these private worlds – the stuff of ordinary anthropology? And what has the invisibility of this everydayness meant in terms of citizenship and policy for a neighborhood that now hosts its own university?

Finally, Chinatowns. Here, as I have begun to argue in a series of papers with Cindy Wong, lessons are still emerging from the exotic masque that global Chinatowns embody. Chinatowns are everywhere: from Africa to Barcelona, Philadelphia to Buenos Aires to Sydney. The ubiquity of a multilayered diaspora makes the play of visibility and invisibility clearer through comparative analysis – the presence or absence of wholesale malls, arches, celebrations are part of a quest for place and meaning. And Barcelona has again made time apparent – when I arrived in the city, Chinatown meant a metaphoric red-light zone while a handful of restaurants struggled across the city. Now Chinese are present, and complicated, and forcing us to grapple with interpretations of a cosmopolitan and global city and others like it: our shared task as anthropologists in diverse settings. Yet Chinese questions resonate with those of the Raval, especially when we face issues of inclusion, spatial justice and change that must confront – or use – invisibility. And with questions of local and global power that where I began my sojourn here four decades ago.

Invisible and visible, past and present, fragmented and holistic, gritty and imagined: these are the cities that I have worked with over decades with some who are reading this. These also are the fields, inspirations and problems of urban anthropology, our projects, colleagues, informants and friends in Barcelona from whom I continue to learn and with whom I pursue theoretical as well as ethnographic projects still incomplete. My hope is that by probing this key dialectic as a point of reflection on life and craft, I can engender and participate in ongoing dialogues as well.

## Bibliography

- AMELANG, James (1986). «Public Ceremonies and Private Fetes: Social Segregation and Aristocratic Culture in Barcelona, ca. 1500–1800» in G. McDONOGH (ed.). *Conflict in Catalonia*. Gainesville: U. Florida, 17–32.
- BELTRÁN ANTOLÍN, J. (2003). *Los Ocho inmortales Cruzan el mar: chinos en Extremo Occidente*. Barcelona: Bellaterra.
- BOECK, Filip de and M. PLISSART (2005). *Kinshasa: Récits de la ville invisible*. Brussels: Renaissance du Livre.
- BOURDIEU, Pierre (1979). *Distinction: critique social du jugement*. Paris: Minuit.
- CALVINO, Italo (1972). *Le città invisibili*. Torino: Einaudi. Translation by William Weaver 1974.
- (2013). *Letters, 1941–1985*. Ed. M. Wood. Princeton University Press.
- CARTER, Donald (2010). *Navigating the African Diaspora: the Anthropology of Invisibility*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- CHUANG, Ya-Han and Anne-Christine TREMON (2013). «Problematizing «Chinatowns»: Conflicts and Narratives Surrounding Chinese Quarters in and around Paris» in B. WONG and TANG, C-B (eds.). *Chinatowns Around the World*. Leiden: Brill.
- DE LA LOMA, José Antonio (1951). *Sin la Sonrisa de Dios*. Barcelona: Caralt.
- DOMINI, John (2014). «Chessboard & Cornucopia: Forty Years of *Invisible Cities*: A Look2 Essay», *Ploughshares*, 1, Spring: 193–204.
- FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Miquel (2013). «Matar al chino. Entre la Revolución urbanística y el asedio urbano en el barrio del raval de Barcelona.» Tesi Doctoral, Antropologia Cultural i Social, Universitat de Barcelona.
- HANSEN, Edward (1977). *Rural Catalonia under the Franco regime. The fate of regional Culture Since the Spanish Civil War*. Cambridge: At the University Press.
- GOBLOT, Edmond (1967). *La barrière et le niveau*. Paris: PUF (first published 1925).
- LASLETT, Peter (1984). *The World We Have Lost: Further Explored*. New York: Scribner's.
- LEFEBVRE, Henri (1992). *The Production of Space*. Wiley-Blackwell.
- LIGHT, Ivan (1974). «From Vice District to Tourist Attraction: The Moral Career of American Chinatowns, 1880–1940.» *Pacific Historical Review* 43: 367–394.
- McKEOWN, Adam (2008). *Melancholy Order: Asian Migration and the Globalization of Borders*. New York: Columbia University.

- McDonogh, Gary (1986). *Good Families of Barcelona: A Social History of Power in the Industrial Era*. Princeton: Princeton University Press. Castilian translation, *Las Buenas Familias de Barcelona* Editorial Omega 1992
- (1987a) «The Geography of Evil: Barcelona's Barrio Chino», *Anthropological Quarterly*. LX: 4 (October): 174–185.
- (1987b) «Lenguaje, historia y poder: uso del lenguaje de la élite en la Barcelona industrial», *Revista internacional de sociología*. XLV:1 (January-March): 217–243.
- (1988) «Ciudades de mujeres: literatura, poder i situació en Barcelona a principis del siglo xx», *Estudios Geográficos*, XLIX (191) April–June: 189–208.
- (1991a) «Culture and Categorization in a Turn-of-the- Century Barcelona Elite», *Cultural Anthropology*. Summer: 61–83.
- (1991b) «Terra de Pas: Reflections on New Immigration in Catalunya», *Contemporary Catalonia in Spain and Europe*, ed. Milton Azevedo, International Studies Center, University of California, Berkeley: 70–97.
- (1999) «Discourses of the City: Urban Problems and Urban Planning in Barcelona» in Setha Low (ed.) (1999). *Theorizing the City: New Urban Anthropology*. Rutgers University Press.
- (2002) «Myth, Space and Virtue: Gender, Bars and Change in Barcelona's Barrio Chino» in Setha Low and Denise LAWRENCE (eds.). *The Anthropology of Space and Place*. London: Basil Blackwell: 264–284.
- (2013) «Chinatowns: Social Movements, Urban Conflict, and Global Scale», *Quaderns-E del Institut Català d'Antropologia*.
- and Cindy WONG (2012). «Beside Downtowns: Global Chinatowns» in M. PETERSON, and G. McDONOGH (eds.). *Global Downtowns*. Philadelphia: University of Pennsylvania: 273–296.
- (2013) «Negotiating Global Chinatowns: Difference, Diversity and Connection», *Cambio (Italy)* (e-journal)
- MARCUS, George (ed.) (1983). *Elites: Ethnographic Issues*. Santa Fe: School of American Research.
- MAZA, Gaspar (1999). «Inmigración, Marginación e Identidad en el Raval de Barcelona.» Tesi Doctoral, Antropologia, Universitat Rovira Virgili, Tarragona.
- , Gary McDONOGH and Joan Josep PUJADAS (2002). «Barcelona, ciutat oberta: transformacions urbanes, participació ciutadana i cultures de control al barri del Raval», *Revista de Etnologia Catalana*, 21 (Nov): 114–131.
- MODENA, Letizia (2011) *Italo Calvino's Architecture of Lightness. The Utopian Imagination in an Age of Urban Crisis*. New York: Routledge.
- MONSERDÀ I VIDAL DE MACIÀ, Dolors (1900). *La familia Asparó: novela de costums dels nostre temps*. Barcelona: La Renaixensa.
- RUSSINYOL, Santiago (1968). *L'Auca del Senyor Esteve. L'Alegria que pass*. «Gente Bien» Barcelona: Selecta. Originally published 1904, 1917.
- SAGARRA DE CASTELLARNAU, Josep Maria de (1977). *Vida Privada*. Barcelona Aymá. First published 1932.

- TERRADAS, Ignasi (1979). *Les colonies industrials: un estudi entorn del cas de l'Ametlla de Merola*. Barcelona: Laia.
- TSCHUMI, Bernard (1999). «On the Museum of the 21st Century: An Homage to Italo Calvino's «Invisible Cities'», *Daedulus*, 3 (Summer): 333–337.
- VALVERDE, Sergi and Richard V. SOLÉ (2013). «Networks and the City», *Architectural Design* Volume 83, Issue 4: 112–119.
- VILLAR, Paco (1996). *Historia y leyenda del Barrio Chino (1900–1992)*. Barcelona: La Campana.
- VILLARINO, Ángel (2012). *¿Adónde van los chinos cuando mueren? Vida y negocios de la comunidad china en España*. Barcelona: Random House Mondadori.
- WONG, Cindy (2012). «The Chinese Who Never Die: Spectral Chinese and Contemporary European Cinema», *Asian Cinema*, 23.1: 5–30.
- YEH, Chiou-Ling (2008). *Making an American Festival: Chinese New Year in San Francisco's Chinatown*. Berkeley: University of California Press.



# Fronteras, fragmentos y el proyecto antropológico: género y generaciones en el capitalismo contemporáneo<sup>1</sup>

VICTORIA ANA GODDARD  
*University of London*

Este trabajo explora algunos de los efectos del capitalismo contemporáneo, en particular aquellos relacionados con la globalización y la fragmentación del trabajo y del empleo. Se consideran dos ejemplos: el primer tema incluye a los trabajadores de la industria siderúrgica y sus familias, focalizando sobre los efectos de los cambios en la industria, particularmente sobre la transmisión entre generaciones. El segundo ejemplo está relacionado con el trabajo doméstico remunerado, el cual ilustra las dimensiones globales de la reproducción y del enmarañamiento del trabajo «de cuidado» y la reproducción del sistema capitalista, ilustrando las conexiones entre producción y reproducción, y qué enredos de tareas, responsabilidades e identidades emergen de ellas. El primer tema se refiere a la tensión que surge en las relaciones entre generaciones, y en particular, los problemas asociados con el desempleo, el subempleo y los jóvenes. El segundo se relaciona con las identidades de género y las divisiones generizadas del trabajo que responden a, y también producen, fricciones en las intersecciones de la economía y la sociedad. Los ejemplos también demuestran la importancia de las continuidades, así como de las rupturas temporales y estructurales en el sistema.

Desde la década de 1980 ha habido intentos de detectar, e incluso de predecir, el surgimiento y la caída de nuevos modelos de capitalismo. Claus Offe (1985), Piore y Sabel (1984) y Lash y Urry (1987) señalaron un cambio significativo en el carácter del capitalismo, una transformación del proceso de acumulación hacia un estado de desorganización; el concepto

---

<sup>1</sup> La discusión sobre la industria siderúrgica está basada en las investigaciones llevadas a cabo por equipos ubicados en Goldsmiths, Universidad de Londres, la Universidad de Barcelona, la Universidad de Boloña, el Instituto de Desarrollo Económico y Social, Buenos Aires, la Universidad Comenius de Bratislava y la Universidad de Brasilia, para el proyecto de la Comisión Europea (FP7-SSH-2007-1) Proyecto No. 225670 («Models and their Effects on Development Paths: An Ethnographic and Comparative Approach to Knowledge Transmission and Livelihood Strategies (MEDEA)»).

de «especialización flexible» apuntaba a captar las estrategias nuevas de acumulación que estaban ganando terreno en aquel momento. Con anterioridad, en 1973, el influyente artículo de Keith Hart (1973) sobre «oportunidades de ingreso informal y empleo urbano en Ghana» ya había llamado la atención sobre formas de actividad económica que operaban «por fuera» o en paralelo con las transacciones del mercado oficial, un fenómeno que luego fue estudiado en una amplia gama de contextos en África, América Latina, Asia y Europa. La década de 1970 también fue testigo de serios desafíos a las nociones corrientes de ‘trabajo’ y ‘labor’ en los debates sobre labor doméstica y en campañas como «salario para trabajo doméstico» (Dalla Costa y James 1975, Seccombe 1974, Molyneux 1979), y a un nivel teórico más amplio, a través del análisis crítico del concepto de reproducción (Edholm *et alii* 1978; Harris y Young 1986). Lo que estos debates y análisis estaban abordando era la heterogeneidad de formas económicas; en un nivel trataban las maneras en que estas diversas formas de actividad podrían estar implicadas en la producción de valor en el capitalismo, y en otro, las consecuencias de estas formas –y su relación con el capitalismo– en el trabajo, el sustento y las relaciones sociales. Si bien algunos de estos fenómenos, tales como la especialización flexible, fueron explorados tentativamente como modelos económicos alternativos, su transferibilidad en el tiempo y en el espacio era problemático, hecho destacado tempranamente y de manera elocuente por Arnaldo Bagnasco (1979) en su descripción de las diferentes estructuras sociales formadas históricamente, las cuales, desde su punto de vista, podían dar cuenta de la textura económica tan distinta de las diferentes regiones de Italia. Tal como ya había sido señalado en análisis críticos anteriores de los paradigmas de modernización, un modelo de práctica económica no es fácilmente transferible de un contexto a otro.

Otra preocupación de un gran número de autores de ese momento era la creciente sensación de impredecibilidad e inseguridad económica y la expansión de condiciones precarias del empleo remunerado; esa inquietud se tornaría más profunda a medida que se iban sintiendo los efectos de una globalización cada vez mayor y una reestructuración económica generalizada, a menudo en zonas históricamente desarrolladas. Es en ese contexto que André Gorz (en 1980) sugirió que las formas nuevas de acumulación de capital estaban erosionando la centralidad del trabajo asalariado e incluso el rol histórico del proletariado. Y aun así, en opinión de Gorz, el deterioro del trabajo asalariado, o más ampliamente lo que él denomina «las miserias del presente», ofrecía una oportunidad para construir un futuro diferente pero gratificante, más allá de la sociedad basada en el salario. Gorz sostenía que los cambios dinámicos que estaban ocurriendo en la ciencia y en la tecnología, promovidos por el avance del capitalismo, podían ofrecer oportunidades únicas para una reorganización de la vida, una vida liberada del trabajo asalariado y que permitiría la búsqueda de la autonomía (Gorz 1997).

A pesar de la tendencia a «mirar hacia adentro» de la antropología de los años 80 con el vuelco hacia la autorreflexión y el giro literario, el ímpetu del análisis crítico y la reflexión se combinaron en algunas intervenciones importantes respecto de debates que traspasaban los límites de lo académico, como por ejemplo el influyente análisis de Escobar (1994, 2005) sobre las narrativas dominantes de la teoría y práctica del desarrollo. Los antropólogos continúan contribuyendo a los debates actuales sobre el estado del mundo, a través de análisis tanto etnográficos (Ong 1987; Blim 1990; Narotzky y Smith 2006; Mollona 2009; Holmes 2000) como críticos de fenómenos socioeconómicos y de los modelos que se cree que interpretan esos fenómenos o les dan forma (Carrier 1997; Gudeman 2009; Hart *et alii* 2010). Subyacentes a estos cambios profundos, incluyendo las crisis, hay otros fenómenos que, a la vez que claramente sistémicos, representan un período de tiempo más largo, como es evidente en las tendencias

en la migración y el empleo. Por lo tanto, algunos fenómenos deben ser planteados en un plazo de tiempo mayor, lo cual nos permite entender que las formas económicas son, como mínimo, potencialmente modulares, transformacionales, y que tienen la capacidad de mezclarse y combinarse entre sí.<sup>2</sup>

En el clima actual de crisis económica y la implementación tanto de narrativas como de políticas de austeridad, hay una tendencia a extrapolar desde la historia. Pero es una extrapolaración que también posibilita una gama de reflexiones y análisis sobre el capitalismo, incluso desde algunos de los bastiones de la teoría económica (nótese la rebelión estudiantil en el Departamento de Economía en la Universidad de Manchester, y textos populares como por ejemplo los de Piketty (2013), Chang (2014) y Harvey (2014)). Por otro lado, mientras la crisis es vivida por los individuos y en los hogares, también representa una oportunidad para el reordenamiento de instituciones sociales, políticas y económicas, tal como plantea Klein con relación a su concepto de 'terapia de shock' (Klein 2007). Más aún, la noción de 'crisis' en sí misma denota una profundidad y complejidad temporal que usualmente no es captada en las actuales investigaciones semánticas e históricas sobre el concepto. Kosselleck señala que las crisis pueden ser entendidas como el punto final de un proceso que revela contradicciones, que bien pudieron haber existido durante mucho tiempo pero que solo se tornan visibles en el momento de la crisis. Por lo tanto, las crisis son puntos significativos de reconocimiento, momentos de visibilidad sistémica y conciencia individual, después de los cuales «la historia podía parecer enteramente diferente» (2002: 243). Las crisis también son construidas discursivamente, tal como señala Lomnitz (2003) respecto de México. Allí, la década de 1980 llegó a representar «la crisis» que subsumía todas las demás crisis aparentemente separadas o limitadas (como por ejemplo la crisis «económica», la crisis «política» o la crisis «social»). Estas reflexiones recuerdan las representaciones de Das de los 'eventos críticos' como la intersección de procesos y actores, que, dando lugar a nuevas formas de acción histórica, hacen la labor de redefinir categorías sociales establecidas. Lo que esto sugiere es que los eventos críticos y las crisis —junto con la visibilidad y el reconocimiento que puedan producir— generan conciencias y experiencias individuales desde el continuum fluido de la vida diaria (Seremetakis 1994).

Las experiencias individuales y las historias, que varían según clase, género y etnicidad, se enredan con la experiencia social más amplia. Kosselleck (2002) argumenta que las circunstancias de crisis engendran una intensa sensación de experiencia compartida, de tal manera que podemos hablar de las distintas generaciones marcadas por estos eventos como comunidades de conocimiento. Sin embargo, las comunidades de conocimiento trascienden los límites estrictamente generacionales. Investigaciones sobre la crisis actual en Grecia demuestran las temporalidades complejas que se despliegan en relación con los eventos contemporáneos, y donde las nociones lineales de tiempo son desafiadas y las circunstancias presentes son entendidas a través del prisma de momentos anteriores de adversidad y sufrimiento (Knight 2012a, 2012b), o bien, en otros contextos, de una conciencia aumentada de lo colectivo que puede llegar a prevalecer sobre los detalles de la experiencia individual (Lass 1994; Goddard 2006).

---

<sup>2</sup> Este es el caso argumentado por Sidney Mintz respecto de la economía de plantación establecida en las colonias del Caribe en el siglo XVIII; la producción de azúcar basada en el trabajo esclavo no era solo un recurso fundamental en relación con la acumulación de capital en el centro capitalista, que llevó a la Revolución Industrial, sino también una suerte de laboratorio y un precursor de la organización del sistema de fábrica capitalista (Mintz 1985, 1989).

## 1. El viejo y el nuevo capitalismo y la cuestión del ‘trabajo’

Desde varios puntos de vista, se puede decir que los análisis de los cambios en el paisaje del capitalismo tendían a hacer especial hincapié en la naturaleza y la profundidad del cambio. Se hizo y se continúa haciendo hincapié en lo que es considerado nuevo en contraposición a prácticas y formas que estaban asociadas con un pasado eclipsado o en vías de desaparición. El trabajo de Boltanski y Chiapello (2005) sobre el Nuevo Capitalismo —como en los trabajos de los años 80— destaca las rupturas en la organización del capitalismo. Este énfasis en lo nuevo no es novedoso; de igual modo, proclamas anteriores sobre la desaparición de las formas ‘tradicionales’ frente a la modernidad no se corroboraban con la existencia de continuidades persistentes, e incluso enfrentaban diferentes complementariedades entre distintos tipos de trabajo y producción. Moulier-Boutang (2011) también sostiene que el capitalismo ha estado sufriendo transformaciones que implican la redefinición de ‘mano de obra’, ‘trabajo’ y ‘valor’, de las relaciones entre ‘material’ y ‘no material’, ‘mental’ y ‘manual’, ‘económico’ y ‘social’, en el contexto de lo que él identifica como una forma nueva, una tercera encarnación del capitalismo, desvinculado del capitalismo industrial. El autor acentúa las discontinuidades entre el capitalismo cognitivo y las formas anteriores; aquí, «el punto central para la acumulación es la captura de ganancias a partir del conocimiento y la innovación, y juega un rol determinante en la generación de ganancias». Pero a la vez que destaca el cambio fundamental producido con y a través de esta nueva forma, Moulier-Boutang señala que probablemente sea mejor entendida como una tendencia que coexiste con muchas otras formas de prácticas económicas. Tampoco es apropiado anticipar su inevitable expansión y dominación del escenario económico, lo que lleva a Moulier-Boutang a reflexionar que: «Desde esta perspectiva, el capitalismo cognitivo tal vez no sea un partir nuevo y reluciente. Tal vez sea una última tirada desesperada de los dados» (Moulier-Boutang 2011: ix [traducción de la autora]).

En el nivel más amplio, estaríamos de acuerdo con Mignolo en cuanto a las continuidades del sistema-mundo, tal vez mejor «nos damos cuenta de que en realidad la geopolítica del sistema-mundo moderno colonial se mantiene, si bien con algunos cambios. Uno de esos cambios es la relativa independencia del capital, y del capital financiero, del estado» (Mignolo 2001: 15). De manera similar, en el caso de la industria contemporánea, Mollona *et alii* (2009) sostienen que al mismo tiempo que formas nuevas de producción (denominadas indistintamente capitalismo «flexible» o «cognitivo») caracterizadas por el dominio del trabajo inmaterial son identificadas como los espacios pioneros de la economía, la producción industrial sigue teniendo un rol crucial en la economía global.

No obstante, es igualmente importante reconocer los cambios que han ocurrido y siguen ocurriendo en el sector industrial. El estudio de Henderson (1989) sobre el sector de la electrónica, en un momento en que la industria había expandido su alcance e influencia, ilustró las dimensiones globales del sector como una división global del trabajo. Esta división asignaba las diferentes fases de la producción a diferentes regiones y diferentes trabajadores: el trabajo «intelectual» de los diseñadores y desarrolladores de productos a los países centrales, los trabajadores de la línea de montaje a las regiones periféricas. Además, a la división regional del trabajo se le superponía una asignación de tareas en función de jerarquías de género que producían nociones diferenciadas de valor y habilidad (Elson y Pearson 1981).

También ha habido cambios significativos en lo que podrían ser consideradas industrias ‘tradicionales’, o más bien industrias íntimamente ligadas al proyecto modernista, como por ejemplo la industria siderúrgica. Desde una posición de centralidad estratégica dentro de

las vías del desarrollo nacional, la industria ha experimentado cambios profundos, inclusive en relación con su escala. Un trabajo de investigación financiado por la Comisión Europea bajo el Séptimo Programa Marco (FP7) incluyó una investigación etnográfica focalizada en la industria siderúrgica en cuatro países (España, Eslovaquia, Argentina y Brasil).<sup>3</sup> En estos países, las grandes inversiones estatales a menudo estaban asociadas con inversiones paralelas en urbanización y desarrollo de la infraestructura ligada a la industria. La privatización en las décadas de 1980 y 1990 facilitó el proceso de globalización de la industria, incluyendo la internacionalización de la propiedad. La reestructuración que precedió y siguió a la privatización tuvo consecuencias dramáticas para los trabajadores del acero. En ENSIDESA, esto significó una reducción de personal de un total de 21.012 en 1984 a 14.161 en 1992 —en 2012 ENSIDESA/ArcelorMittal cuenta con una plantilla de menos de 6.000 trabajadores, incluyendo a los trabajadores permanentes y a los subcontratados internos y externos (González-Polledo en prensa; Montgomery y Sabaté 2010). Estas tendencias se repiten en las otras plantas siderúrgicas estudiadas. También hubo cambios significativos en los modos de reclutamiento y los mecanismos de capacitación, gestión y acuerdos contractuales.

El proceso de tercerización o subcontratación de tareas a empresas externas ha tenido efectos duraderos sobre los salarios y la seguridad en el empleo. Estas empresas pueden servir como reserva de mano de obra y vehículo para reclutar y capacitar al personal. Anteriormente, el reclutamiento y la transmisión de habilidades e identidades se llevaban a cabo a través de lazos de familia y de parentesco. El relato de los trabajadores daba cuenta de cómo, en el pasado, los padres pasaban sus puestos en la industria a sus hijos, los tíos a sus sobrinos. Después de la privatización, este sistema se quebró, no solo por la pérdida de empleo de una gran cantidad de personal, sino por un nuevo sistema de reclutamiento, capacitación y control, basado en niveles más altos de credencialismo y en el uso de contratos a corto plazo a través de las firmas subcontratadas. El sistema de subcontratación proporciona una gran flexibilidad. Los trabajadores subcontratados pueden cubrir al personal permanente que esté de licencia por enfermedad o vacaciones, pueden engrosar las filas de trabajadores a medida que y cuando se requiera, para luego ser restituidos a la empresa subcontratada una vez que la emergencia haya pasado. Las empresas subcontratadas brindan un espacio para la observación y el control del personal, además de su capacitación. El sistema de subcontratación también genera una fuerza laboral fragmentada, donde las divisiones son costosas en términos de solidaridad social y política.

Mientras que una cantidad de características se destacan en la fuerza de trabajo fragmentada (particularmente raza, etnicidad), lo que comparten todos los casos estudiados en el proyecto es una ruptura distintiva en la transmisión generacional de tareas y capacidades. Principalmente, son los jóvenes quienes están condenados a contratos de trabajo cortos, flexibles y precarios, quienes aspiran a tener acceso al empleo «formal» de la planta, pero quienes en la mayoría de los casos permanecen en el entorno mal pagado e inseguro de las empresas subcontra-

<sup>3</sup> Se realizó una investigación etnográfica en Eslovaquia en dos sitios: Železiarne Podbrezová, que fue fundada en el siglo XIX y que, luego del derrumbe de la economía planificada centralmente, pasó a capitales eslovacos privados; y la planta Košice, que fue construida bajo el socialismo y que ahora forma parte de US Steel. En España se estudiaron dos sitios: en Asturias, la planta que, al igual que ENSIDESA, fue fundada en 1950 como parte del proyecto de desarrollo del general Franco, se transformó en una sociedad por acciones en 1954, y finalmente pasó a formar parte del conglomerado Arcelor-Mittal. Y en Ferrol, MEGASA, una empresa familiar fundada en 1953 que ha expandido sus operaciones a Portugal. En Brasil, los equipos de investigación se centraron en CSN (Companhia Siderúrgica Nacional), en Volta Redonda, y también realizaron investigaciones en USIMINAS, en Minas Gerais. En Argentina, el equipo de investigación se proponía comparar una empresa grande ex estatal y una unidad más pequeña, para ilustrar las condiciones que afectan a las fábricas recuperadas desde la crisis económica de 2001. No obstante, esto se demostró que era imposible dadas las condiciones frágiles de la empresa. En su lugar, se centraron en la planta siderúrgica en San Nicolás, la cual, como Somisa, era un pilar del desarrollo nacional y la industrialización basada en la sustitución de importaciones, y que actualmente forma parte del complejo Ternium Siderar, propiedad de la familia Rocca.

tistas. La flexibilidad también es significativa para aquellos que tienen un puesto permanente. Puede ser fuente de conflicto (por ejemplo, un horario largo y turnos de trabajo que chocan con la familia u otras obligaciones) e inseguridad. No obstante, ser un trabajador flexible requiere de gran destreza; el trabajador del acero tiene que ser un solucionador de problemas, capaz de manejarse «flexiblemente» con una gama de máquinas y herramientas, tareas y desafíos. Así, la noción del 'trabajador flexible', como los demás términos discutidos en este trabajo, es una noción ambivalente que encierra tanto la impronta de exclusión y degradación como la de agencia y competencia en el lugar de trabajo. De este modo, los cambios en la industria del acero que han ocurrido desde fines de los 70 han reflejado los procesos de fragmentación descritos por Offe (1985), Lash, Urry y otros (1987); y, como indican las narrativas de los trabajadores entrevistados en el proyecto, estos procesos se articulan en relación con las diferencias generacionales.

A pesar de algunas diferencias en los tiempos y detalles de los procesos de reestructuración, los entrevistados en los diferentes sitios de investigación identificaron tres generaciones cuyas características y condiciones de trabajo y de vida eran significativamente diferentes. La primera generación estaba asociada con los inicios de las fábricas, a menudo con la construcción de las mismas. Tendían a ser migrantes de zonas rurales, atraídos por las oportunidades de trabajo que ofrecían la construcción y la operación de las plantas nuevas. Estos trabajadores carecían o tenían muy poca educación formal, y aportaban habilidades y cualidades asociadas con el trabajo agrícola; cualesquiera que fueran las habilidades requeridas, se obtenían trabajando. La autocaracterización de la primera generación refleja la descripción de Moulier-Boutang (2011) en el contraste que el autor señala entre una organización de producción taylorista y la nueva división del trabajo forjada por el capitalismo cognitivo o tercer capitalismo. El autor sostiene que con el modelo taylorista estamos hablando de sociedades en las que el conocimiento como recurso productivo está limitado a una élite. Según el autor, los principios subyacentes a la división del trabajo son «incorporados dentro del sistema jerárquico, el cual es en sí mismo altamente cualificado y rígido, para poder reunir operarios poco cualificados, de quienes se requiere un mínimo de autonomía y de iniciativa y un máximo de subordinación». Y nos recuerda que Ford consideraba que uno de los logros centrales de la línea de montaje fue que la mayor parte de las tareas solo requerían períodos breves de capacitación, entre dos días y tres semanas. Esto contrasta con la creciente importancia de la innovación tecnológica y la creciente demanda de una fuerza de trabajo cualificada que observamos en las generaciones subsiguientes.

Para las primeras generaciones, trabajar en fábricas de gran escala tenía muchos beneficios: un salario regular y bueno, y un hogar. La construcción de grandes plantas siderúrgicas a menudo estaba acompañada de grandes inversiones en infraestructura y en el entorno construido. En Brasil, el proyecto industrial data de la década de 1930 bajo Getúlio Vargas, con grandes inversiones del Estado en el sector industrial, y en la industria del acero como un área estratégica de producción ligada a la industria automotriz. Esto continuó bajo el gobierno militar (1964–1984), el cual se basó en una alianza entre tecnócratas, militares y líderes industriales. La Companhia Siderúrgica Nacional fue fundada en 1941, y la planta Presidente Getúlio Vargas comenzó a operar en julio de 1946, cuatro años después de la iniciación del proyecto de construcción. Junto con la planta siderúrgica, el pueblo de Volta Redonda, en la provincia de Río de Janeiro, se transformó de un pequeño pueblo a un gran centro urbano que se expandía con el crecimiento de la fábrica. La vivienda para los empleados de la empresa se planificaba centralmente y reflejaba las jerarquías de la planta, con barrios diferentes asignados a ingenieros, técnicos y obreros. A medida que aumentaba la capacidad de la planta siderúrgica, también cre-

cía la demanda de mano de obra, y el pueblo se expandía para absorber el influjo de los nuevos trabajadores, que venían principalmente de los sectores minero y agrícola (Firmo 2010; Lins Ribeiro en prensa). También en nuestros otros casos el desarrollo de la planta iba de la mano del desarrollo urbano destinado a proveer alojamiento barato al personal. Los lazos cercanos entre el lugar de residencia y el lugar de trabajo tenían una serie de consecuencias en la vida social de los trabajadores, en su sentido de lugar y de pertenencia en relación con la ciudad-empresa y, también, en su relación con la empresa. En esta etapa de la historia de las empresas, ingresar en la fábrica, para la mayoría de los reclutados, traía consigo mayor seguridad, mejor sueldo, y una eventual inserción en el creciente mercado de consumo, desarrollado bajo una industrialización basada en la sustitución de importaciones. Esto a su vez se refleja en un sentimiento de orgullo e incluso de privilegio con respecto a otros sectores de la población.

La segunda generación vivenció continuidades considerables en relación con el trabajo y la estabilidad, tanto en el empleo como en la organización de la vida social. Esta generación fue beneficiada por grandes inversiones del Estado en educación general y técnica, bajo modelos de modernización tanto socialistas como capitalistas; no obstante, había un grado suficiente de continuidad en la organización del trabajo (a pesar de la expansión continua y las inversiones en nueva tecnología) a través de las generaciones, para permitir la transmisión de habilidades y de tareas. De hecho, en todos los casos analizados por los investigadores del proyecto había una práctica extendida de transmitir el trabajo de padres a hijos. No obstante, la recesión causada por la crisis del petróleo a principios de los 70 tuvo un impacto; la reestructuración de la industria continuó e incluso se intensificó durante los 80 y especialmente en los 90 con la privatización, y en el caso de las plantas españolas, con la racionalización del sector que precedió a la adhesión a la Unión Europea. Hemos visto, en el caso español, que en la firma estatal de producción de acero ENSIDESA unos 7.000 trabajadores perdieron su empleo en ese período.

Dados todos esos cambios, la tercera generación experimentó fuertes discontinuidades con el pasado. El acceso al empleo ya no está organizado a través de las relaciones de parentesco y con la comunidad, si bien los contactos en la planta y en los sindicatos siguen siendo estratégicamente importantes. Por un lado, hay mayor inseguridad a medida que se incorporan trabajadores jóvenes a la industria a través de empresas subcontratistas, y los mismos son sometidos a contratos temporales, menor remuneración y condiciones contractuales menos favorables. Por otro, se hace creciente hincapié en educación y credencialismo, habilidades especializadas pero flexibles, respondiendo a ideales nuevos de trabajo e ideales nuevos del trabajador: el trabajador nuevo es flexible y adaptable, puede improvisar y resolver problemas, y puede desempeñar múltiples roles. Para la mayoría de los trabajadores, el empleo seguro dentro de la empresa es una aspiración que tal vez jamás sea realizada: para muchos trabajadores jóvenes, la incertidumbre en el trabajo es una característica dominante, mientras muchos más aspiran a acceder, aunque solo sea, a un acuerdo de trabajo temporal. A pesar de su nivel de capacitación, una gran mayoría no logra afianzarse en la industria.

La reestructuración económica y la privatización han alterado el perfil de la industria, la cual está bajo presión para reinventarse, para generar nuevas 'commodities' y mercados. La internacionalización de la industria que siguió a la privatización ha desvinculado las empresas, y por lo tanto el trabajo y el sustento, del lugar geográfico. Así, la globalización de los mercados y la internacionalización de las inversiones en empresas específicas somete a estas últimas y a sus empleados a un amplio rango de tensiones y demandas; las condiciones específicas que se obtienen en cada caso (relación espacial y política con recursos estratégicos y/o mercados, y la

densidad del tejido industrial en cada instancia) o bien mitigan estos efectos o bien aumentan la vulnerabilidad de las empresas y los trabajadores.

La inseguridad y la impredecibilidad tienen un efecto en las vidas privadas, así como también en las trayectorias laborales. Esto sucede especialmente en el caso de las generaciones más jóvenes, ya que se torna extremadamente difícil planificar el futuro, invertir en vivienda, apostar de manera realista por la autonomía y por establecerse por cuenta propia, armar una familia y ser independiente. Este es el caso en Argentina: la privatización de la planta siderúrgica nacional (Somisa) marca un cambio y una ruptura en muchas historias de familia. El desempleo que sigue al despido se refleja en historias de inestabilidad y desintegración familiar, lo cual, según la interpretación de algunos sujetos, ha contribuido a sus trayectorias personales, caracterizadas por una falta de capacitación y múltiples obstáculos para conseguir un empleo seguro. Si bien las condiciones de empleo han cambiado radicalmente en los últimos veinte años, de modo tal que las generaciones más jóvenes afrontan dificultades mucho más grandes en un mercado laboral altamente competitivo, las diferencias en las actitudes hacia la planificación del futuro, tanto en términos personales como profesionales, son fuente de tensión entre las generaciones más jóvenes y las mayores.

Una serie de preguntas surgieron de la investigación realizada por Patricia Vargas y Laura Perelman en el pueblo de San Nicolás, próximo a la planta siderúrgica. En primer lugar, las investigadoras destacan la sensación de pérdida de prestigio, de estatus, así como también de seguridad, que plantearon sus entrevistados. La ruptura con un pasado que es considerado superior es ubicada en la privatización de la planta siderúrgica estatal. La privatización fue identificada como el evento más significativo en la historia de la planta y de los trabajadores asociados a ella; esto fue tomado en cuenta junto con otros efectos negativos de las políticas neoliberales aplicadas con entusiasmo en el país en los 90 por un gobierno peronista. Entre las intervenciones más significativas planteadas especialmente por los sindicalistas estaba la reforma educativa, que causó un deterioro en los niveles de educación y, en particular, un déficit en la educación técnica. Este déficit tuvo serias repercusiones cuando en 2003 otro gobierno peronista, el de Néstor Kirchner, implementó un alejamiento radical del modelo neoliberal, orientado a revertir la postura «antiindustria» de los 90 (Perelman y Vargas en prensa).

Al mismo tiempo que estas características estructurales eran notadas en las entrevistas y en los debates, en un nivel más informal, y en aparente contradicción con las explicaciones sistémicas del deterioro de las condiciones, había una opinión ampliamente compartida por los trabajadores de la planta de la generación mayor, respecto de los fracasos de la juventud. Mayormente, entendían que esos fracasos estaban relacionados con una falta de compromiso con el trabajo y una falta de lealtad para con el sector y la empresa; sobre todo, llamaron la atención sobre lo que puede ser descrito como la falta de una ética de trabajo apropiada. Esto se contrapone a evidencias que muestran enormes inversiones por parte de las familias y de los jóvenes aspirantes a trabajadores en su educación y capacitación. En los esfuerzos por asegurar las credenciales correctas, por acceder a empleos en las firmas subcontratadas para finalmente ser un empleado de Siderar, hay una expresión de deseo. A su vez, la representación de los jóvenes como perezosos y poco confiables, como vagos y malos trabajadores, es promovida por los empleadores al justificar remuneraciones más bajas y contratos inseguros (Perelman y Vargas en prensa).

Las tensiones generacionales que fueron identificadas en la industria siderúrgica, particularmente la aparente falta de correspondencia entre las inversiones hechas en educación y formación y la disponibilidad de trabajos apropiados para los jóvenes, se refleja en las cifras

globales de empleo, las cuales muestran que los problemas que afectan al empleo de la juventud no solo están generalizados, sino que además están distribuidos de manera poco equitativa.<sup>4</sup> Los jóvenes tienen tres veces más probabilidades de estar desempleados que los trabajadores adultos. Además, la población de jóvenes trabajadores tiende a concentrarse en trabajos de baja calidad. En Europa, una proporción importante —y creciente— de jóvenes tiene trabajos temporales y a tiempo parcial. Además, las estadísticas apuntan que la crisis económica iniciada en 2008 provoca el crecimiento de una contradicción entre la formación y el trabajo. Es decir, que los jóvenes con altos niveles de educación desempeñan cada vez más trabajos de menor calidad, para los cuales están efectivamente sobreeducados (OIT 2014). Otros grupos vulnerables identificados en las estadísticas del mercado mundial de trabajo están definidos por categorías generalizadas y de diferencia, incluyendo a las mujeres, a las personas discapacitadas y a los migrantes. Esto es así a pesar del proceso de «feminización» del trabajo asociado a la reestructuración de las industrias y su reubicación hacia regiones en desarrollo de la economía global. Las maquiladoras en América Central y Norteamérica (Nash y Fernández-Kelly 1983; Benería y Roldán 1987; Kopinak 1996; Lugo 2008), las fábricas globales en Malasia y otros lugares del sur y el sudeste de Asia (Ong 1987) y la reubicación de industrias textiles, de la indumentaria y de servicios (Freeman 2006) han contribuido al crecimiento de una fuerza laboral de mujeres, generalmente jóvenes. La cuestión de si este cambio generalizado provocaría o no cambios profundos o incluso el derrocamiento de estructuras patriarcales ha sido tema de mucha reflexión y discusión. El agrupamiento de mujeres en sectores precarios y flexibles de la economía global sugeriría que mientras que se realizan reajustes de relaciones de género, hay fuertes tendencias hacia la reproducción de clasificaciones «generalizadas» del trabajo, de los trabajadores y de industrias enteras.

Las tensiones generacionales también se evidencian en las distintas narrativas sobre el trabajo y los valores expresadas a través de las generaciones y resuenan en los debates que se han venido desarrollando desde la década de 1980 sobre las características y las condiciones de vida de la Generación X (y la Generación Y) (Ortner 2006; Gorz 1997). Según Ortner, en el discurso público en los Estados Unidos hay representaciones contrastantes, y hasta contradictorias, de la Generación X (la generación nacida entre los comienzos de la década de 1960 y los comienzos de los 80), tales como las desventajas que sufren respecto de los ‘baby boomers’ del período inmediatamente posterior a la guerra por un lado y, por otro, como desprovistos de algunas de las cualidades de esa generación anterior. Pero aún más interesante es su observación que, dentro de las representaciones contrastantes y contradictorias de la Generación X en el discurso público en los Estados Unidos, las descripciones tienden a virar de ser «caracterizaciones de las patologías del mundo, a caracterizaciones de las patologías de la conciencia de la Generación X» (Ortner 2006: 86 [traducción de la autora]). Salarios deteriorados, un difícil mercado inmobiliario, una preponderancia de trabajos basura y otras características estructurales que afrontan los jóvenes a medida que se acercan a la adultez dan lugar a la noción de una generación de ‘slackers’ (vagos/holgazanes), una generación que rechaza la ética del trabajo y opta por la gratificación a corto plazo. Tal como señala Ortner, en los EE. UU. estas tensiones están íntimamente ligadas a las circunstancias cambiantes de clase, de manera tal que la desilu-

<sup>4</sup> Según la OIT, la tasa mundial de desempleo juvenil es del 12,6%; los efectos de la crisis de 2008 se manifiestan en un aumento de jóvenes desempleados, entre 2008 y 2012, de más de 2 millones de personas (OIT 2014). Por otra parte, es importante tomar en cuenta la continuidad de las prácticas de empleo infantil y la importancia de las mismas con respecto a la reproducción de relaciones de género y clase. Según la OIT (2008), las cifras de empleo infantil a partir de los 5 años crecen desde un 3,9 % para niños y niñas de entre 5 y 11 años de edad a un 6,3% de jóvenes de 15 a 17 años. Además, la proporción de niñas es consistentemente mayor: 5% de niñas contra 2,9% de niños en el grupo etario de 5-11 años; 7,9% contra 2,2% en el grupo de 12-14 años, y 12,2% contra 2,2% en el grupo de 15-17 años (OIT 2014).

sión de los jóvenes se refleja en las ansiedades y los miedos de las generaciones mayores sobre los riesgos muy reales de movilidad hacia abajo que afrontan sus hijos y sus nietos. En el caso de la nueva generación de jóvenes trabajadores y de sus familias, sus ansiedades, aspiraciones y estrategias afrontan cambios en las condiciones de vida y trabajo que, a su vez, son producto de las transformaciones del capitalismo mundial y las políticas económicas e institucionales asociadas al modelo neoliberal. Como se ha visto en el caso de la siderurgia, estas condiciones y dichas políticas han generado importantes tensiones y rupturas en el mundo del trabajo y en la capacidad de individuos, familias y comunidades de reproducir su modo de vida.<sup>5</sup>

## 2. Temporalidades, estrategias y generaciones

Es útil trazar una distinción entre 'evento' (como por ejemplo la privatización de una firma, o cambios en la propiedad y la internacionalización de una empresa o sector) y 'proceso', entendido como el desenlace de intereses económicos más amplios, así como también de intervenciones ideológicas y de políticas que pueden ser, al menos en parte, promovidas por modelos económicos específicos.<sup>6</sup> Dado que los factores que afectan a la viabilidad, la seguridad y la competitividad de las empresas dependen, si bien no del todo igualmente de manera significativa, de una cantidad de factores tanto locales como globales, las trayectorias de las empresas y de los trabajadores no pueden ser consideradas aisladamente de las intervenciones gubernamentales de entidades supranacionales (en especial del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial, pero también de la Unión Europea) y gobiernos nacionales (tanto en el formato expansivo desarrollista como en el formato de «repliegue»). El efecto de estas intervenciones es desplazar los puntos de referencia significativos (toma de decisiones, diseño y control) más allá del ámbito político de los trabajadores y sus organizaciones, así como también de las empresas individuales y los estados (MEDEA 2013).

Tal desplazamiento también es relevante para los contextos políticos en que estos eventos se desarrollaron, como por ejemplo la intensidad y la composición de las luchas por el proceso de reestructuración. En ENSIDESA, por ejemplo, había una oposición fuerte y organizada a la privatización, conducida por Comisiones Obreras. En última instancia, no obstante, CCOO y la CGT convergieron en aceptar lo que aparentaba ser un proceso inevitable. Las negociaciones pragmáticas respecto de la reestructuración deben ser entendidas en el contexto de una industria que estaba afrontando serios desafíos relacionados con su sobrecapacidad por un lado, y la necesidad de abordar mercados globales y también nacionales por otro. El pragmatismo también fue una característica en Argentina, donde los sindicatos se oponían a la privatización pero pudieron ser persuadidos para apoyarla cuando fue encuadrada como una expresión del desmantelamiento del poder militar después de un largo período de represión militar y en vista de las consecuencias desastrosas de la aventura

<sup>5</sup> La capacidad de afrontar situaciones de cambio en el mercado de trabajo depende de una serie de condiciones en la esfera doméstica. En el proyecto de investigación sobre la industria siderúrgica surgieron contrastes entre diferentes localidades. Por ejemplo, en *Želežarne Podbrezová* las familias cuentan con terrenos que permiten el cultivo y preparación de bienes de consumo, lo cual contrasta con otras localidades altamente urbanizadas. Además, cabe tomar en cuenta los cambios en las relaciones familiares, de pareja y género (Sabaté en prensa).

<sup>6</sup> Allí donde la industrialización basada en la sustitución de importaciones y el desarrollismo habían colocado a la industria siderúrgica en un papel clave dentro de la economía nacional y regional, el neoliberalismo y el ajuste estructural conllevaron la privatización de bienes públicos y recursos clave, una retirada del Estado con consecuencias perdurables para el empleo, la capacitación y la educación, que provocó varias reconfiguraciones de las relaciones entre las empresas, el Estado y los sindicatos.

de las fuerzas armadas en las islas Malvinas (Giacalone de Romero 2004).<sup>7</sup> Más aún, en la Argentina, el proceso de privatización de la empresa estatal Somisa incluyó una cláusula para la participación de los sindicatos en los asuntos de la empresa, a través de un programa que confería a los sindicatos derechos de propiedad limitados (20% a través del Programa de Propiedad Participada). En Eslovaquia, la privatización fue corolario de la transición de una economía planificada a una economía de mercado, y coincidió con altas expectativas respecto de la democracia y el capitalismo de consumo (Buzalka y Ferencová en prensa). Está claro, entonces, que determinadas trayectorias y experiencias del pasado, configuraciones de actores sociales y comprensiones del futuro informaban el proceso por el cual la privatización era comprendida, rechazada y acomodada. Y mientras que casi veinte años después de los eventos la narrativa dominante entre los trabajadores entrevistados en nuestro estudio fue una narrativa de pérdida —de estatus, de seguridad material y de empleo—, las comprensiones del pasado y del futuro también respondían a las circunstancias del presente. En Brasil, por ejemplo, es de destacar que los trabajadores expresaban una mirada y una evaluación más positivas de sus propios logros, de los de la industria y de los de su país. Esto podría entenderse como un reflejo del crecimiento pujante de la economía brasileña en el período en que se realizaron las entrevistas, y del rol cada vez más influyente de Brasil en la arena de la política mundial en aquel entonces (MEDEA 2013).

A pesar de estas diferencias, en todos los sitios de estudio los informantes indicaron tener conciencia de los cambios significativos que se habían producido, y de que esos cambios tendrían efectos duraderos tanto en el corto como en el largo plazo si bien los detalles de estos efectos pueden haber variado de un sitio a otro. Un efecto fue el cambio en la escala, de lo nacional a lo regional e internacional, lo que en la mayoría de los casos fue fuente de ansiedad con relación a la reestructuración y, consecuentemente, al futuro; otro efecto, que se relacionaba con el anterior, fue la preocupación sobre el presente y el futuro por inestables y esquivos, particularmente en cuanto a las expectativas que habían informado las estrategias de vida individuales y colectivas. Otro cambio significativo en todo el sector fue la redefinición del trabajo y de las capacidades, a medida que la industria viró el énfasis hacia el credencialismo y la flexibilidad en el desempeño de distintas labores; es decir, la habilidad de los trabajadores para ser reasignados a una serie de tareas diferentes. Esto produjo una fricción con respecto al conocimiento adquirido a través de relaciones duraderas y estrechas con las tecnologías de producción que conllevaban una comprensión encarnada de los materiales y de las máquinas, en contraposición a niveles altos de comprensión y entrenamiento técnico y teórico, que tal vez carecería de la comprensión visceral nacida de la vivencia del proceso de producción. Estas diferencias no solo fueron definidas en términos de jerarquías internas de las empresas sino que también eran un aspecto del cambio generacional, dado que se esperaba que los nuevos trabajadores tuvieran altos niveles de logros educativos.<sup>8</sup>

7 Gledhill señala que había un fuerte apoyo a la reforma neoliberal por parte de las élites latinoamericanas, quienes tenían intereses creados en las oportunidades que tales reformas traían. El autor sostiene que, en el caso de México, la preocupación por la corrupción y la mala administración también contribuyeron a debilitar la oposición a la privatización (Gledhill 2008). En el caso de Asturias, la situación se vio complicada por las diferentes posiciones de CCOO en las plantas de acero, que a su vez respondían a diferentes «culturas de trabajo» en la fábrica de Avilés y la planta de Veriña (González-Polledo en prensa).

8 Un artículo en *The Economist* señala la presencia de una creciente ruptura en la población adulta de 62 a 74 años con bajos niveles de educación: en EEUU, el 65 % de hombres con altos niveles de educación continuaban en sus puestos de trabajo, en contraste con el 32 % de hombres con niveles inferiores de educación («A billion shades of grey», *The Economist*, 26 abril 2014: 11). A las diferencias generacionales se agregan las diferencias educacionales, por lo cual el modelo de diferenciación generacional asume nuevas complejidades. Por ejemplo, según *The Economist*, a medida que aumenta la proporción de personas mayores con altos niveles de educación que resisten el retiro del mundo del trabajo, es siempre menor la proporción de jóvenes con bajos niveles de formación que acceden al mundo del trabajo («Age invaders», *The Economist*, 26 abril 2014: 22-24).

### 3. Género, afecto y trabajo

La oposición entre trabajo material e inmaterial, industrial y afectivo, ha sido criticada en varios aspectos. El hincapié que hace gran parte de la literatura en contrastar el trabajo industrial y el trabajo afectivo oscurece aspectos importantes de las relaciones sociales de producción y reproducción que son la base de la industria. Hemos visto que, en el caso de la industria del acero, la transmisión del empleo a través de lazos patrilineales fue una práctica prevalente por lo menos hasta las décadas de los 1980/1990. Desde la perspectiva de los empresarios, también debemos tomar en cuenta el grado en que el trabajo afectivo es esencial en la producción y reproducción de empresas, tal como señala Yanagisako (2002). Su investigación sobre empresas familiares en la industria de la seda en Como, Italia, muestra que el afecto ha sido y sigue siendo una parte constitutiva de las relaciones de producción y reproducción y que las motivaciones y aspiraciones de los individuos están enredadas con la familia y la empresa. Está claro que el afecto siempre ha sido una parte constitutiva de las relaciones de producción y reproducción, a través del parentesco, la amistad y otras redes sociales que sostienen a los empresarios de la industria de la seda. De manera similar, muchos hombres de clase trabajadora en Nápoles aspiraban a ser independientes, a ser sus propios jefes, y para ello algunos pudieron reunir los recursos y reclutar la mano de obra —no pagada o mal pagada— entre la familia, los parientes y los vecinos. Su independencia era mayormente ilusoria, ya que inevitablemente recurrían a la autoexplotación para cumplir con los plazos y cubrir los requisitos de las firmas subcontratantes. También las mujeres podían aspirar a la independencia, y algunas trabajadoras a domicilio altamente calificadas en la industria del cuero estuvieron cerca de lograrlo; pero la mayoría de las veces sus esfuerzos se vieron limitados por las consecuencias de las divisiones generizadas del trabajo en sus hogares, en la industria y en la sociedad, quedando en desventaja respecto del acceso al capital, a los recursos y a la mano de obra (Goddard 1996). En otro ejemplo, las bordadoras que transforman su labor «femenina» en trabajo a través del nexo trabajo-salario se distinguen de otras mujeres que, si bien saben bordar, no convierten esta capacidad en mercancía. La producción de mantones de alta calidad, organizada a partir de relaciones de amistad y parentesco, y de la «palabra» y el «honor» en lugar del contrato laboral, constituye un buen ejemplo de cómo valores como la amistad y la fidelidad juegan un rol fundamental en la organización del trabajo y de la producción de mercancías (Aguilar Criado 2001).

Un segundo problema acarreado por las distinciones entre «tipos» de economía o sistemas de trabajo es la preocupación respecto de las limitaciones de las periodizaciones de las categorías del trabajo, mediante las cuales las formas viejas (es decir, las industriales) dan lugar a formas nuevas (economías inmateriales, afectivas y basadas en el conocimiento). El trabajo «de cuidado» es interesante como ejemplo de trabajo afectivo por excelencia. El trabajo asociado con el cuidado y la reproducción ha sido en gran medida incorporado y vuelto invisible a través de la naturalización de categorías, tales como el hogar y las divisiones generizadas de tareas (Harris 1981; Stolcke 1981; Comas d'Argemir 1995). La clasificación continua de labor doméstica y trabajo «de cuidado» como una resultante natural de cualidades y propensiones generizadas condiciona las relaciones de trabajo aun cuando las tareas han entrado en la esfera del salario.<sup>9</sup> Más aún, hay una continuidad notable en la importancia del trabajo doméstico como fuente de empleo desde el siglo XIX hasta el presente, si bien con cambios importantes en la distribución, la calidad y la composición del trabajo y de su fuerza laboral (Momsen 1999).

<sup>9</sup> El enfoque sobre el trabajo de cuidado aporta nuevas perspectivas teóricas (Comas d'Argemir 1995; Esteban 2003; Haukanes y Pine 2005; Collins 1990) y una valiosa reflexión sobre el lugar de la moral en las relaciones sociales, económicas y políticas (Hamington y Miller 2005).

Desde la Segunda Guerra Mundial, el creciente número de mujeres que ingresaron en la fuerza laboral se ve reflejado en aumentos globales en el trabajo doméstico asalariado. La relación entre la incorporación de mujeres a la fuerza laboral y el incremento en el trabajo doméstico remunerado es especialmente significativa cuando no hay una provisión estatal en materia de cuidado de los niños, los ancianos y los enfermos. En EE. UU., el ingreso de las mujeres en la fuerza laboral no fue apoyado por políticas públicas serias con respecto a licencias por maternidad o para el cuidado de niños, ancianos y personas con discapacidad. Entre 2004 y 2010, el número de niñeras, personal de limpieza y personal asistencial aumentó un 10%.

A los efectos de la naturalización de las categorías socioeconómicas a raíz de las ideologías y prácticas de género, se suman los efectos de ideologías de diferencia racial, cultural o étnica. Esto se debe a que las mujeres trabajadoras migrantes juegan un rol crucial en la atención de las necesidades del hogar, especialmente en áreas metropolitanas (por ejemplo, en EE. UU. el 76% de las trabajadoras domésticas nació fuera de ese país). Dichos procesos de naturalización perjudican a las trabajadoras del sector al colocarlas en una situación de excepcionalidad con respecto a otros y otras trabajadores/trabajadoras, agravada por la ausencia de protección por parte de la ley.<sup>10</sup>

Estas cifras respaldan la perspectiva de Sassen (1998) sobre la globalización, la cual hace hincapié en la importancia de la ciudad global como la materialización de las fuerzas y contradicciones del sistema global. Esto está relacionado con la concentración del poder económico y su reproducción a través de la incorporación de trabajadores inmigrantes en sectores mal remunerados, que los torna mayormente invisibles. Los trabajadores del sector emergente dominante del capital financiero son los actores de la economía global por excelencia y los beneficiarios de una estratificación y jerarquización aumentadas, en lo que Sassen denomina un «reaburguesamiento» de trabajadores mejor remunerados. La sobrevaloración de su trabajo y la capacidad de estos trabajadores de atravesar un proceso de elitización son, crucialmente, dependientes de la desvalorización de la labor de trabajadores inmigrantes, quienes en su mayoría son mujeres. Los trabajadores de limpieza de hogares y de oficinas, las niñeras, las cocineras y el ejército de trabajadores subremunerados, cuya labor es a menudo informalizada, contribuyen a la acumulación de riqueza y prestigio por parte de las élites minoritarias del sector financiero y de otros sectores de «trabajos de cuello blanco» estratégicos. El potencial laboral de los hogares de clase media queda liberado para el trabajo (y por lo tanto conduce a un mayor ingreso), el estudio (y por lo tanto conduce a mayor inversión en la generación futura), e incluso para niveles más altos de explotación del «trabajo de cuello blanco» en sí mismo, ya que las tareas del hogar y las responsabilidades relativas a la familia y al cuidado de los niños están delegadas en trabajadores domésticos remunerados.

De manera similar, el concepto de 'nuevo orden doméstico mundial' (Hondagneu-Sotelo 2001; Ehrenreich y Hochschild 2003) señala las conexiones entre producción y reproducción, las cuales no deben ser colapsadas sino que deben ser entendidas como relacionadas dinámicamente en múltiples escalas (Morokvašić 1984; Izquierdo y Maquieira 2008). Heyzer (1981, 1994) llama la atención sobre la importancia de considerar ambos extremos del proceso de migración, así como también el frecuentemente peligroso y explotador mecanismo de reclutamiento y movimiento de migrantes a través de las fronteras. La autora señala que entre los

<sup>10</sup> Tomando nuevamente el caso de los EEUU, las empleadas domésticas son vulnerables ante la ley, ya que no están amparadas por leyes federales de trabajo y empleo. Esto, asociado con la dispersión y la fragmentación del ambiente laboral y la naturalización y la visibilidad proporcionadas por la esfera privada, contribuyen a explicar los bajos niveles de remuneración en el sector: el 23% de las empleadas domésticas reciben una remuneración inferior al salario mínimo y el 65% no tienen cobertura de salud (NDWA). Y esta vulnerabilidad legal está agravada en el caso de las trabajadoras migrantes indocumentadas.

trabajadores de Hong Kong, el 48% de migrantes eran mujeres casadas. Asimismo, por cada trabajadora filipina, había un promedio de tres niños que permanecían en su lugar de origen, algunos de apenas tres años de edad, y los niños que permanecían en sus casas tenían un promedio de 12,4 años.<sup>11</sup>

La migración es una característica importante del sector de trabajo doméstico en las Américas, Asia y Europa. España emplea mayormente trabajadores latinoamericanos de habla hispana, Francia principalmente africanos francófonos y especialmente trabajadores norafricanos, e Italia trabajadores provenientes de Europa del Este y de América Latina. La centralidad de la migración significa que el sector del trabajo doméstico responde no solo a la política estatal concerniente a lo laboral y asistencial, sino que también se ve afectado por las políticas migratorias.<sup>12</sup> Al mismo tiempo, el empleo de trabajadoras domésticas responde a procesos de reproducción de clase a nivel sociocultural, como por ejemplo como símbolo de estatus social, o al incrementar el capital cultural de la nueva generación a través de la transmisión de competencias lingüísticas y culturales de los niños a través de niñeras que cuentan con altos niveles de educación.<sup>13</sup>

El carácter asalariado del trabajo doméstico no altera el hecho de que este trabajo es realizado en el contexto de lo que a menudo son considerados espacios de intimidad compartidos.<sup>14</sup> Las trabajadoras domésticas involucradas en la preparación de la comida, en el cuidado de miembros de la familia y en la educación de los niños devienen una parte integral en las dinámicas de la vida familiar, y son ubicadas en los mismos límites de la intimidad familiar. Esto

11 La OIT estima que por lo menos 52,6 millones de personas estaban empleadas como trabajadoras o trabajadores en la esfera doméstica en 2010. El trabajo doméstico es una fuente de trabajo especialmente importante para las mujeres en América Latina y en el Caribe (26,6%), Medio Oriente (31%) y China (11,8%). Si bien los niveles de trabajo doméstico son más altos en los países en desarrollo, es significativo que las tasas sean más altas en condiciones de crecimiento económico. Por ejemplo, en América Latina ha habido un incremento en el empleo de mujeres del 43,2% en 1995 al 52,8% en 2010, y son los países del Cono Sur los que muestran el crecimiento más alto: Brasil es la economía más grande y muestra un crecimiento constante entre 1995 y 2009, seguido de México, donde los migrantes internos, a menudo de comunidades indígenas, prevalecen en una población de trabajadoras/es domésticas/os que prácticamente se ha duplicado entre la década de 1990 y 2008. Argentina es uno de los destinos principales para los migrantes regionales, con más del 50% de los trabajadores domésticos de la ciudad de Buenos Aires proviniendo de países limítrofes. La crisis económica de 2001-2002 trajo aparejada una caída del 10% en el número de trabajadoras domésticas nacidas fuera del país durante dos años (OIT 2014). En Europa, los niveles de empleo de trabajadoras/es domésticas/os son más altos en los países del sur mediterráneo que en los países del centro o norte de Europa. En España hubo un incremento rápido en el sector desde 1995 hasta 2010, superando la tasa de crecimiento del empleo total; en Italia, el sector se duplicó entre 1995 y 2008, y se observaron aumentos en Francia. Los bajos niveles de empleo de trabajadoras domésticas en Alemania, y especialmente en Noruega, Dinamarca y Finlandia, reflejan bajos niveles de demanda en un contexto de buena provisión pública en materia de cuidado de los niños y de las personas mayores. En Europa del Este los niveles también son bajos y estos países típicamente son proveedores de trabajadoras domésticas a otros destinos en Europa.

12 En el Reino Unido, por ejemplo, los migrantes empleados en hogares privados y/o trabajando para familias diplomáticas podían obtener un visado de trabajo que les ofrecía una ruta hacia una residencia permanente tras un período de cinco años. Pero desde el mes de abril de 2012, en un intento de reducir el flujo inmigratorio, la legislación nueva restringe los permisos de residencia a un máximo de seis meses (siendo la excepción los empleados en residencias diplomáticas), y más aún, excluye la posibilidad de cambiar de empleador. Esto aumenta la vulnerabilidad de estos trabajadores, y se refleja en una peor remuneración y peores condiciones desde que se introdujo la nueva ley.

13 En otras circunstancias, en lugar de liberar a las mujeres del hogar para trabajar fuera de la casa, la incorporación de trabajadoras domésticas puede funcionar como un marcador de prestigio, como señala Heyzer (1994) en el caso de varios países árabes. Por otra parte, Momsen (1999) comenta los cambios en la participación de las mujeres en las economías de muchos países musulmanes donde rigen estrictas condiciones de separación entre hombres y mujeres, a medida que cambios tecnológicos, por ejemplo de Internet, permiten a muchas mujeres desempeñarse como empresarias y profesionales (Momsen 1999: 15, nota 4). El empleo de trabajadores migrantes también puede constituir parte de una estrategia de progreso, ya que, dados los altos niveles de educación de muchas mujeres trabajadoras migrantes, su empleo como niñeras expone a los niños del hogar a destrezas, como por ejemplo el conocimiento de idiomas, desde una edad muy temprana. También se da el caso de familias de migrantes de altos niveles de formación y capacidad económica, trabajando y residiendo en los países de economía central, quienes reclutan personal doméstico de sus lugares de origen para mantener tradiciones de idioma y cultura.

14 Cabe mencionar que la producción de mercancías también puede realizarse en el contexto del hogar, es decir, donde las relaciones y las actividades de la intimidad coexisten con las actividades productivas, como en el caso de la industria de bordado de mantones (Aguilar Criado 2001), calzado, textiles y servicios (Goddard 1996; Narotzky y Smith 2006). En estos contextos, como en el trabajo doméstico, se entrelazan o se sustituyen los valores de trabajo, de familia y afecto.

es abordado de manera diferente en contextos diferentes. Heyzer destaca cómo, en el caso de Bahrein, las niñeras no musulmanas son una fuente de ansiedad y en consecuencia hay una demanda mayor (y mayor remuneración) de trabajadoras que comparten las creencias y prácticas religiosas de sus empleadores (especialmente en Saud) (Heyzer 1997). Otra respuesta consiste en redefinir los espacios del hogar y la calidad de las relaciones dentro de él, maximizando las distancias culturales, sociales y lingüísticas entre el/la empleador/a y el/la empleado/empleada. Los problemas de intimidad se incrementan en el caso de las empleadas domésticas «sin retiro». Estas empleadas tienden a recibir una remuneración más baja que aquellas que trabajan «con retiro» y a padecer peores condiciones de trabajo, a la vez que son más vulnerables a los malos tratos (OIT 2014). En particular, estas trabajadoras sufren las consecuencias del «desdibujamiento» de los límites entre los tiempos de trabajo y de ocio —ya que estos tiempos pueden carecer de una definición precisa—, su privacidad a menudo se ve amenazada y su integridad también es vulnerable, dado el potencial de depredación sexual por parte de los miembros masculinos del hogar. Los integrantes del hogar tratan de apuntalar su propia privacidad ubicando a la empleada «sin retiro» en una parte remota de la casa, frecuentemente cerca de la cocina y en la «parte trasera de la casa», esperando invisibilidad en su conducta de trabajo, evitando encuentros con las empleadas a través de diferenciaciones en los tiempos y en los espacios de la casa, o bien insistiendo en el uso de un uniforme para marcar el estatus diferente y la presencia «funcional» de la empleada doméstica en el hogar.<sup>15</sup> Alternativamente, la empleada puede ser incorporada a través del uso de términos de parentesco ficticio o de la adopción de un trato cuasifamiliar —a menudo también preservando las estrategias de diferenciación descritas arriba.

Las regulaciones estatales pueden tener un efecto bastante inmediato sobre el carácter de estas relaciones de trabajo y de intimidad. Por ejemplo, las regulaciones que rigen para los contratos de trabajadores domésticos que migran bajo contrato tienen un impacto significativo en las opciones y oportunidades de los empleadores y, especialmente, de los empleados. En muchos casos, los contratos solo son otorgados por períodos finitos de uno o dos años, con pocas posibilidades de renegociación o movimiento lateral para los trabajadores. Esto aumenta la presión de potenciales ejercicios de poder respecto de la empleada, ya que está atrapada en un ambiente doméstico particular por los términos de su contrato. Al mismo tiempo, los límites de tiempo consagrados por las leyes migratorias producen momentos de ruptura en el horizonte sentimental de los niños, quienes, especialmente los pequeños, pueden volverse muy apegados a sus cuidadores, que a su vez están obligados a dejarlos, independientemente de la calidad de las relaciones de trabajo y del entorno. Es esta un área en la que la legislación estatal debiera marcar la diferencia: otorgando tiempos de contrato más largos y renovables, facilitando el cambio de trabajo y empleador y divisando maneras de convertir un tipo de contrato de trabajo y de visado a otro, permitiendo así a estos trabajadores ingresar en sectores nuevos de trabajo o renegociar su contrato de empleo actual, por ejemplo cambiando a una modalidad de trabajo no residencial. No obstante, en términos generales, el repliegue del estado iniciado en la década de 1980 y acelerada en muchos casos, particularmente en Europa, en respuesta a la crisis económica y

<sup>15</sup> Independientemente de estas diversas estrategias, lo cierto para los niños del hogar es que sus interacciones diarias más intensas e íntimas bien pueden ser con su niñera, especialmente cuando es una empleada «sin retiro». Las relaciones afectivas y laborales conllevan en estos casos importantes consecuencias para la reproducción generacional, de clase y de jerarquías de género y etnicidad, ya que la intimidad generada es crucial para la constitución del sentido de sí mismo de la empleada como trabajadora y su sentido de trabajo, y a menudo resulta ser central para la estructura de sentimiento elaborada por el/la niño/a, especialmente a través de un largo período de tiempo. Por otro lado, el/la niño/a bien puede ser testigo de las construcciones de diferencia y jerarquía que estructuran la relación de estas personas familiares dentro de las familias. Y es posible que ellos mismos aprendan que pueden ejercer autoridad sobre estos cuidadores, de una manera que no sería posible con sus propios padres o parientes. En otras palabras, hay un nexo contradictorio de poder e intimidad que presenta desafíos específicos tanto a los trabajadores en la esfera doméstica como a los (al menos algunos) miembros de la familia.

a la búsqueda de planes de austeridad, contribuye a cargas más pesadas sobre las unidades domésticas, y usualmente sobre las mujeres, con respecto al cuidado de los niños y de las personas vulnerables y dependientes (Esteban 2003). La eliminación de la seguridad también implica asumir más responsabilidades en cuanto a apoyar a los adultos jóvenes que no pueden encontrar empleo seguro y bien remunerado. Esto puede traducirse en niveles más altos de demanda de empleadas domésticas, y los trabajadores migrantes cumplen ese rol. El trabajo doméstico es el trabajo que hace que sean posibles todos los demás trabajos (NDWA 2014), o, en los términos de Sassen, es un aspecto fundamental de la reproducción del capitalismo mismo.

#### 4. Conclusión

Este trabajo ha argumentado que existen continuidades e interconexiones significativas entre los distintos tipos de trabajo y que, igualmente, es poco útil considerar estas formas de actividad como distribuidas secuencialmente y definidas temporalmente. En su lugar, es importante prestar atención a sus enredos y coexistencias. Al mismo tiempo, es fundamental notar los efectos del capitalismo contemporáneo en relación con los cambios profundos en los recursos disponibles para los distintos actores y las distintas localidades, para asegurar sustentos duraderos. Los complejos marcos espaciales y temporales dentro de los cuales se desarrollan las vidas contemporáneas son susceptibles de ser objeto del proyecto etnográfico, el cual está bien ubicado para capturar estas complejidades y las varias experiencias y relatos que generan. No obstante, es importante notar que estas mismas complejidades subrayan las limitaciones de la etnografía. Como señaló Durrenberger con relación a la antropología económica, la realidad que intentamos capturar y analizar presenta grandes desafíos a la disciplina, que se ha «construido sobre el trabajo de campo etnográfico entre personas en lugares específicos, estudiando relaciones sociales y procesos visibles» [traducción de la autora], pues gran parte de lo que necesitamos comprender ni es visible ni es accesible a través del estudio etnográfico de lugares específicos. Él dice:

Si seguimos las vidas diarias de los trabajadores de fábrica tailandeses [...] perdemos de vista los factores que determinan las condiciones de sus vidas, pues esos factores vienen de otra parte. En un sentido, nosotros estudiamos los efectos e ignoramos las causas.

(Durrenberger 2005: 135 [traducción de la autora]).

También Ortner señala que la etnografía no es suficiente, y que sería poco prudente definir nuestra contribución exclusivamente en esos términos. En su lugar, la tarea de la antropología es involucrarse «etnográficamente» con una amplia gama de recursos, discursos y datos.

Esto no es incompatible con la propuesta de Guyer respecto del potencial que tiene la antropología de producir «una etnografía del futuro cercano del siglo XXI», lo cual conlleva la cuestión de

las temporalidades anidadas y sus énfasis relativos y consecuencias mutuas para poblaciones diferentes, o para la misma población en diferentes estados afectivos.

(Guyer 2007: 413; [traducción de la autora]).

Esto incluye una apreciación del tiempo como un fenómeno interno, y más precisamente, el reconocimiento de distintas cualidades del tiempo en relación con el individuo, la familia y

la historia (Hareven 1982; Zonabend 1999). Una comprensión del tiempo en múltiples niveles necesariamente implica una sensibilidad etnográfica a múltiples escalas espaciales y la ambición de comprender los hilos que enlazan a los individuos, los hogares y las comunidades en diferentes terrenos geográficos, sociales y culturales.

Lo que muestran los dos casos considerados en este trabajo son las relaciones que constituyen la reproducción de clase y las consiguientes tensiones que surgen de las demandas y oportunidades contradictorias, las cuales a su vez deben ser entendidas con relación a consideraciones temporales y espaciales más amplias. Esta reproducción consiste en desplegar, adaptar y reconfigurar las relaciones de trabajo, familia, parentesco y comunidad. A su vez, estos procesos muestran cómo las distintas encarnaciones del esfuerzo humano, en relación con el trabajo «de cuidado», la creatividad y la producción, están enredados e interconectados, de manera que los esfuerzos y los procesos asociados a la producción y a la reproducción requieren un análisis sensible a las profundas conexiones y reflexiones mutuas entre las mismas. El trabajo en la industria y en el hogar, las migraciones de hombres y mujeres, la categorización de formas de vida y de trabajo en términos que naturalizan sus condiciones, tienen raíces profundas en la historia del moderno sistema global. Pero si bien estas raíces generan continuidades, el impacto de las políticas neoliberales, reforzadas por las ansiedades y posibilidades que producen las situaciones y las representaciones de «crisis» y «austeridad», marcan nuevas distancias entre actores, nuevas rupturas en las relaciones sociales y nuevos fragmentos en la vida cotidiana y en las experiencias del trabajo.

## Bibliografía

- AGUILAR CRIADO, E. (2001). «Trabajo e ideología de género en la producción doméstica». *Etnográfica*, vol. 5, 1: 25–46.
- BAGNASCO, A. (1979). *Tre Italie: la problematica territoriale dello sviluppo italiano*. Boloña: Il Mulino.
- BENERÍA, L.; ROLDÁN, M. (1987). *The cross-roads of class and gender: industrial homework, subcontracting and household dynamics in Mexico City*. Chicago: Chicago University Press.
- BLIM, M. (1990). *Made in Italy: small-scale industrialization and its consequences*. Nueva York; Londres: Praeger.
- BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, E. (2005). *The New Spirit of Capitalism*. Londres: Verso.
- BUZALKA, J.; FERENCOVÁ, M. (en prensa). «Workers and populism in Slovakia». En: NAROTZKY, S.; GODDARD, V. (comps.). *Work and Livelihoods in Contemporary Capitalism*. Londres: Routledge.
- CARRIER, J. (1997). *Meanings of the Market: The Free Market in Western Culture*. Oxford: Berg.
- CHANG, Ha-Joon (2014). *Economics: The Users' Guide*.
- COLLINS, J. (1990). «Unwaged labor in comparative perspective: recent theories and unanswered questions». En: COLLINS, J.; GIMENEZ, M. (comps.). *Work without Wages: Comparative Studies of Domestic Labor and Self-Employment*, Albany: SUNY Press.
- COMAS D'ARGEMIR, D. (1995). *Trabajo, género, cultura. La construcción de desigualdades entre hombres y mujeres*. Ed. Icaria.

- DALLA COSTA, M. R.; JAMES, S. (1975). *The Power of Women and the Subversion of the Community*. Bristol: Falling Wall Press.
- DURRENBERGER, E. P. (2005). «Labour». En: CARRIER, J. (comp.). *A Handbook of Economic Anthropology*. Cheltenham UK y Northampton MA: Edward Elgar Publishing Ltd.: 125–140.
- EDHOLM, F.; HARRIS, O.; YOUNG, K. (1978). «Conceptualizing Women». *Critique of Anthropology*, 3: 101–130.
- EHRENREICH, B.; HOCHSCHILD, A. (comps.) (2003). *Global Woman*. Nueva York: Metropolitan Books.
- ELSON, D.; PEARSON, R. (1981). «The subordination of women and the internationalization of Factory Production». En: YOUNG, K.; WOLKOWITZ, C.; McCULLAGH, R. (comps.). *Of Marriage and the Market: Women's Subordination in International Perspective*. Londres: CSE Books.
- ESCOBAR, A. (1994). *Encountering Development: the Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, NJ, Chichester: Princeton University Press.
- (2005). *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. Bogotá: Instituto de Antropología e Historia, Universidad de Cauca.
- ESTEBAN, M. L. (2003). *Género y Cuidados: algunas ideas para la visibilización, el reconocimiento y la redistribución*. <[https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Boletin\\_ECOS/10/Genero\\_y\\_cuidados.pdf](https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Boletin_ECOS/10/Genero_y_cuidados.pdf)>.
- FIRMO, F. (2010). «Relatório da Pesquisa». MEDEA: MIMEO.
- FREEMAN, C. (2006). «Femininity and Flexible Labor: Fashioning Class through Gender on the Global Assembly Line». En: LEWIN, E. (comp.). *Feminist Anthropology. A Reader*. Malden MA, Oxford, Carlton Victoria: Blackwell Publishing.
- GIACALONE DE ROMERO, R. (2004). *La regionalización del acero en América Latina: el caso de Consorcio Amazonia*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- GLEDHILL, J. (2008). «Neoliberalism». En: NUGENT, D.; VINCENT, J. (comps.). *A Companion to the Anthropology of Politics*. Malden Mass; Oxford: Blackwell.
- GODDARD, V. (1996). *Gender, family and work in Naples*. Oxford; Washington, D.C.: Berg.
- (2006). «'This is History!' Nation and Experience in Times of Crisis-Argentina 2001». *History and Anthropology*, 17, 3: 267–286.
- GONZÁLEZ-POLLEDO, E. (en prensa). «Politics for industrial machines: techno-political transitions in a Spanish steel plant». En: GODDARD, V.; NAROTZKY, S. (comps.). *Industry and Work in Contemporary Capitalism: Global Models, local Lives?* Londres: Routledge.
- GORZ, A. (1997). *Reclaiming Work. Beyond the wage-based Society*. Oxford: Polity Press.
- GUDEMAN, S. (comp.) (2009). *Economic persuasions*. Nueva York: Berghahn.
- GUYER, J. (2007). «Prophecy and the near future: thoughts on macroeconomic, evangelical and punctuated time». *American Ethnologist*, 34, 3: 409–421.
- HAMINGTON, M.; MILLER, D. C. (comps.) (2005). *Socializing Care. Feminist Ethics and Public Issues*. Lanham, Boulder, NY, Toronto, Oxford: Rowman and Littlefield Publishers Inc.

- HAREVEN, T. (1982). *Family Time and Industrial Time: the Relationship between the Family and Work in a New England Industrial Community*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HARRIS, O. (1981). «Households as natural units». En: YOUNG, K.; WOLKOWITZ, C.; McCULLAGH, R. (comps.). *Of Marriage and the Market: Women's subordination in International Perspective*. Londres: CSE Books.
- HARRIS, O.; YOUNG, K. (1986). «Engendered structures: some problems in the analysis of reproduction». En: KAHN, J.; LLOBERA, J. R. (comps.). *The Anthropology of Pre-capitalist Societies*. Basingstoke: Macmillan.
- HART, K. (1973). «Informal Income Opportunities and Urban Employment in Ghana». *Journal of Modern African Studies*, 11, 1: 61–89.
- HART, K.; LAVILLE, J.-L.; CATTANI, A. D. (2010). *The human economy*. Cambridge, Malden MA: Polity Press.
- HARVEY, D. (2014). *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. Londres: Profile Books.
- HAUKANES, H.; PINE, F. (comps.) (2005). *Generations, kinship and care: gendered provisions of social security in Central Eastern Europe*. Bergen: University of Bergen, Centre for Women's and Gender Research.
- HENDERSON, J. (1989). *The globalization of high technology production: society, space and semi-conductors in the restructuring of the modern world*. Londres: Routledge.
- HEYZER, N. (1981). «Towards a framework of analysis». *IDS Bulletin*, 12, 3: 1–5.
- (1994). «Introduction. Creating responsive policies for migrant women domestic workers». En: HEYZER, N.; LYCKLAMA À NIJEHOLT, G.; WEBERAKOON, N. (comps.). *The trade in domestic workers. Causes, mechanisms and consequences of international migration*. Londres: Zed.
- HOLMES, D. (2000). *Integral Europe: fast-capitalism, multiculturalism, neofascism*. Princeton, N.J.; Oxford: Princeton University Press.
- HONDAGNEU-SOTELO, P. (2001). *Doméstica: Immigrant Workers Cleaning and Caring in the Shadows of Affluence*. Berkeley, Londres: University of California Press.
- IZQUIERDO ESCRIBANO, A.; MAQUIEIRA D'ANGELO, V. (2008). «Globalización, migración y mujeres». En: CONDE, R.; PERIS CERVERA, R. M.; VALCÁRCEL, A.; ALCOVER IBÁÑEZ, M. (comps.). *Hacia una nueva agenda iberoamericana por la igualdad*. Madrid: Fundación Carolina-Siglo XXI.
- KLEIN, N. (2007). *The Shock Doctrine: the Rise of Disaster Capitalism*. Nueva York: Metropolitan Books/Henry Holt.
- KNIGHT, D. (2012a). «Cultural proximity: crisis, time and social memory in Central Greece». *History and Anthropology*, 23, 3 (septiembre 2012): 349–374.
- (2012b). «Turn of the screw: narratives of history and economy in the Greek crisis». *Journal of Mediterranean Studies*, 21, 1.
- KOPINAK, K. (1996). *Desert capitalism: maquiladoras in North America's western industrial corridor*. Tucson: University of Arizona Press.

- KOSSELLECK, B. (2002). *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford California: Stanford University Press; Cambridge: Cambridge University Press.
- LASH, S.; URRY, J. (comps.) (1987). *The end of organized capitalism*. Londres: Sage.
- LASS, A. (1994). «From memory to history: the events of November 17 Dis/membered». En: WATSON, R. (comp.). *Memory, History and Opposition under State Socialism*. Santa Fe: School of American Research Press.
- LINS RIBEIRO, F. L. (en prensa). «Learning from Minas Gerais: flows of capital, production and managerial models within the steel industry». En: GODDARD, V.; NAROTZKY, S. (comps.). *Industry and Work in Contemporary Capitalism: Global Models, local Lives?* Londres: Routledge.
- LOMNITZ, C. (2003). «Times of crisis: historicity, sacrifice and the spectacle of debacle in Mexico City». *Public Culture*, 15, 1: 127–147.
- LUGO, A. (2008). *Fragmented Lives, Assembled Parts: Culture, Capitalism and Conquest at the U.S.-Mexico Border*. Austin, Texas: University of Texas Press.
- MIGNOLO, W. (2001). «Introducción». En: MIGNOLO, W. (comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo / Duke University.
- MINTZ, S. (1985). *Sweetness and Power: the Place of Sugar in Modern History*. Nueva York, Harmondsworth: Penguin.
- (1989). *Caribbean Transformation*. Nueva York; Oxford: Columbia University Press.
- MOLLONA, M. (2009). *Made in Sheffield: an Ethnography of Industrial Work and Politics*. Nueva York; Oxford: Berghahn.
- MOLLONA, M.; DE NEVE, G.; PARRY, J. (2009). *Industrial work and life. An anthropological reader*. Oxford, Nueva York: Berg.
- MOLYNEUX, M. (1979). «Beyond the domestic labour debate». *New Left Review*, I/116.
- MOMSEN HENSHALL, J. (comp.) (1999). *Women, Gender, Migration and Domestic Service*. Londres, Nueva York: Routledge.
- MONTGOMERY, C.; SABATÉ, I. (2010). «The steel industry and the Spanish economy», MEDEA: MIMEO.
- MOROKVAŠIĆ, M. (1984). «Birds of a passage are also women». *International Migration Review*, 18, 4, Special Issue Women and Migration: 886–889.
- MOULIER-BOUTANG, Y. (2011). *Cognitive Capitalism*. Cambridge, Malden MA: Polity Press.
- NAROTZKY, S.; SMITH, G. (2006). *Immediate struggles. People, power, and place in rural Spain*. Berkeley; Los Angeles; Londres: University of California Press.
- NASH, J.; FERNANDEZ-KELLY, M. (comps.) (1983). *Women, men and the international division of labor*. Nueva York: SUNY Press.
- OFFE, C. (1985). *Disorganized capitalism: contemporary transformations of work and politics*. Cambridge: Polity Press.
- ONG, A. (1987). *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline*. Nueva York: State University of New York Press.

- ORTNER, S. (2006). *Anthropology and Social Theory. Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham, Londres: Duke University Press.
- PERELMAN, L.; VARGAS, P. (en prensa). «Continuities and discontinuities in economic models and workers' perceptions of model change in Argentina». En: GODDARD, V.; NAROTZKY, S. (comps.). *Industry and Work in Contemporary Capitalism: Global Models, local Lives?* Londres: Routledge.
- PICKETTY, T. (2013). *Le capital au XXI siècle*. París: Éditions du Seuil.
- PIORE, M.; SABEL, C. (1984). *The second industrial divide: possibilities for prosperity*. Nueva York: Basic Books.
- SABATÉ, I. (en prensa). «Getting by beyond work, or the intertwining of production and reproduction among heavy industry workers and their families in Ferrol, Spain». En: NAROTZKY, S.; GODDARD, V. (comp.). *Work and Livelihoods in Contemporary Capitalism*. Londres: Routledge.
- SASSEN, S. (1998). *Globalization and its discontents*. Nueva York: The New Press.
- SECCOMBE, W. (1974). «The Housewife and her Labour under Capitalism». *New Left Review*, I/83, enero-febrero.
- SEREMETAKIS, N. C. (1994). *The Senses Still: Perception and Memory as Material Culture in Modernity*. Boulder; Oxford: Westview.
- STOLCKE, V. (1981). «Women's labour: the naturalization of social inequality and women's subordination». En: YOUNG, K.; WOLKOWITZ, C.; MCCULLAGH, R. (comps.). *Of Marriage and the Market: Women's Subordination in International Perspective*. Londres: CSE Books.
- YANAGISAKO, S. J. (2002). *Producing Culture and Capital: Family Firms in Italy*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- ZONABEND, F. (1999). *La Mémoire Longue: Temps et Histoires au Villages*. París: Jean-Michel Place.

### Referencias adicionales

- MEDEA (2013). *Final Report*, marzo 2013.
- NDWA (2014). «Home Economics. The Invisible and Unregulated World of Domestic Work», National Domestic Workers' Association.
- OIT/ILO (2014). «Domestic workers across the world: Global and regional statistics and the extent of legal protection», <[http://www.ilo.org/travail/Whatsnew/WCMS\\_173363/lang--en/index.htm](http://www.ilo.org/travail/Whatsnew/WCMS_173363/lang--en/index.htm)>.



# Simposios



# Reproducción social y conflicto en las periferias urbanas del Estado español

MARTIN LUNDSTEEN  
*Institut Català d'Antropologia*  
*Universitat de Barcelona*  
*martinlundsteen@gmail.com*

UBALDO MARTÍNEZ VEIGA  
*Asociación de Antropología de Castilla y León «Michael Kenny»*  
*Universidad Nacional de Educación a Distancia*  
*ubaldojmartinez@gmail.com*

JAIME PALOMERA  
*Institut Català d'Antropologia*  
*Universitat de Barcelona*  
*jpzaide@gmail.com*

El deseo de organizar esta mesa surgió a partir de la idea compartida de que en el Estado español hay una escasez de estudios históricos y etnográficos que aborden la genealogía y el desarrollo de los espacios sociales que se sitúan en la periferia inmediata de las ciudades. Aunque tal vez no lo expresábamos con suficiente claridad, pensábamos muy particularmente en la especificidad de los polígonos de vivienda y otras formas urbanas similares nacidas sobre todo durante la etapa del desarrollismo franquista. Interesados por lo que popularmente se conoce como 'barrios de aluvión' o 'cinturones rojos', considerábamos que en los límites geográficos de las grandes ciudades se habían gestado procesos sociales de enorme calado para el devenir

tanto del capitalismo hispano como del cuerpo social en su conjunto. Había que ir más allá de una percepción algo extendida de los polígonos de vivienda como simples ‘barrios dormitorio’, contenedores residenciales de clases trabajadoras, para comprender que se trataba de espacios sociales protagónicos en el conflictivo desarrollo de un modo de acumulación muy singular.

Si en su nacimiento, durante la década de 1960, habían emergido como espacio de expansión para los sectores de capital inmobiliario y financiero, en los últimos decenios habían contribuido a apuntalar su expansión. En este largo ciclo de medio siglo, como es rasgo definitorio del capitalismo hispano (pero quizás en este sector más que en ningún otro), el Estado había jugado siempre un papel crucial. En una primera etapa, las élites locales de las grandes ciudades, vinculadas al aparato central del Gobierno franquista, habían jugado un papel clave en la transformación de terrenos rústicos en espacio edificable, la promoción de las primeras empresas promotoras, la erradicación de asentamientos informales y la expansión del crédito hipotecario para hogares de ingresos limitados (Castells 2001). En suma, en la creación de un verdadero mercado inmobiliario cuyos límites serían persistentemente expandidos en años posteriores, mediante innumerables desregulaciones y re-regulaciones legales, amparando así máquinas de crecimiento local apoyadas en la estrecha vinculación entre élites inmobiliario-financieras y departamentos de urbanismo (Logan y Molotch 1987; López y Rodríguez 2011).

Pero las investigaciones que habíamos realizado nos mostraban también que la reproducción de esta forma de acumulación dependía crucialmente del desarrollo en paralelo de una serie de disposiciones y formas de organización social ‘por abajo’ (Palomera 2011; 2014). En otras palabras, del nacimiento y la formación de una clase obrera con rasgos propios, diferente a la de los países vecinos. En efecto, la historia que va desde aquel bum inicial de los años 1960–1970 hasta el ciclo ‘burbujístico’ más reciente (1996–2007) es también la historia de diversas olas de trabajadores que abandonaron el campo para buscar mejor suerte en las ciudades, y que en el proceso vieron como los modos de sostener sus vidas cambiaban radicalmente. En otras palabras, el desarrollo del capitalismo inmobiliario-financiero español se ‘incrusta’ profundamente, desde sus inicios, en unas formas de reproducción social muy singulares, caracterizadas entre otras cosas por la elevación de la vivienda en propiedad a elemento cúspide en la organización de la unidad doméstica obrera e incluso del espacio de relación vecinal.

Al mismo tiempo, reconocíamos que las formas de reproducción propias de este modelo de expansión mercantil estaban preñadas de conflictos. Momentos de tensión en las costuras del cuerpo social que emergían en diversas escalas: desde el espacio doméstico hasta las esferas de la circulación de capital y el Estado, pasando por el espacio vecinal o ‘barrio’. Las movilizaciones y luchas colectivas de la década de 1970 nos parecían un primer momento clave en la historia de su devenir: coyuntura histórica durante la cual las zonas obreras de la periferia —a menudo en vinculación con el campo del trabajo (Balfour 1989)— se constituyeron en auténticas bases de organización contrahegemónica, mediante asociaciones vecinales y partidos políticos que buscaban impugnar el modelo de desarrollo urbano imperante. Conflictos que muy a menudo empezaban en el hogar, la escalera de vecinos o el paso de peatones, con un incidente puntual, una deficiencia en la construcción o una falta de servicios, gradualmente se transformaban en indignación colectiva frente a lo que se concebía como un ataque a los derechos de sus habitantes, y también a su modo de concebir la vida urbana.

Trasladándonos a la coyuntura histórica actual, también hacíamos alusión a otro tipo de tensiones a menudo definidas por actores sociales diversos (el Estado, asociaciones vecinales) como ‘conflictos de convivencia’ o ‘interculturales’. En nuestras investigaciones, notábamos cómo muchas de estas tensiones tenían su origen en el empeoramiento de las condiciones ma-

teriales de reproducción de las clases trabajadoras, que tenían un impacto directo en el espacio residencial. El particular modelo de acumulación, dinamizado por la expansión de hipotecas depredadoras en poblaciones muy empobrecidas, había generado un éxodo de las categorías más estables y su remplazo por grupos empobrecidos y altamente endeudados, mayoritariamente población de origen extranjero y objeto de una elevada segregación residencial. Como resultado de esta verdadera revolución, muchas de las nuevas periferias se caracterizan hoy por la coexistencia de una población proveniente del resto del Estado español (envejecida y en muchos casos empobrecida) y una nueva población, más joven, del Sur Global (endeudada y desposeída) en unos espacios muchas veces degradados y con equipamientos y servicios inadecuados. Si bien las nuevas periferias se distinguen por su 'super-diversidad' (Vertovec 2007), veíamos que existían factores que afectan de manera transversal y con particular virulencia a estas nuevas clases populares: desaparición del «trabajo masculino» y falta de horizontes más allá del sometimiento, cada vez más pronunciado, al subempleo y las economías informales; dominación y absorción de recursos por parte del capital financiero a las familias endeudadas; formas forzadas de cohabitación como el subarriendo o las ocupaciones de familias desahuciadas (Martínez Veiga 1999; 2001; 2004). En este contexto, observábamos cómo problemas entre vecinos, a menudo de base material, eran metabolizados por el cuerpo social como 'diferencias entre culturas' (Palomera y Aramburu 2012; Lundsteen 2013). De este modo, el 'barrio', esa categoría simbólica que históricamente había servido para cohesionar a diferentes fracciones de la clase trabajadora frente a la desigualdad de la que eran víctimas, ahora podía servir para producir discriminación y división interna: la de 'los del barrio' frente a 'los de fuera'.

Este era nuestro punto de partida. Sin embargo, la diversidad que presenta el conjunto de comunicaciones recibidas parece invitarnos a replantear el enfoque. Inicialmente, por periferias urbanas nos referíamos estrechamente al caso particular de los cinturones obreros a los que nos hemos venido refiriendo, erigidos sobre todo durante la etapa del desarrollismo. Sin embargo, de los textos enviados se deduce la necesidad de problematizar la noción de periferia para adoptar una comprensión más amplia y dinámica del término.

Quizá no esté de más empezar constatando algo tan resabido como que el concepto de periferia inevitablemente implica una relacionalidad. La periferia siempre indica una relación con un centro o núcleo. De hecho, según el *Diccionario de la lengua española*, 'periferia' es un «espacio que rodea un núcleo cualquiera». Como argumenta Teresa Tapada en el repaso teórico de su comunicación, la dimensión espacial es consustancial al concepto, pero hay que evitar las concepciones estáticas. Y, como muestran diversos autores, lo que hoy es periferia mañana puede adquirir una centralidad y abandonar su antiguo estatus. Para explicar estos procesos de recentralización o periferyzación, la mayoría de ponentes recurren directa o indirectamente a la escuela de pensamiento lefebvriano (1974), según el cual el espacio no es un mero contenedor de lo social (visión euclidiana), sino producto y al mismo tiempo productor de relaciones sociales conflictivas.

Para un buen número de ponentes, una de las características distintivas del espacio urbano en el Estado español en la actual coyuntura es su extremo sometimiento al 'urbanismo neoliberal' (véase por ejemplo Cucó, Monreal y Aricó): una serie de políticas de Estado, elevadas al estatuto de razón tecnocrática (Stanchieri), que de manera sistemática tratan de reorganizar los espacios vecinales bajo la disciplina del valor de mercado, lo que en última instancia garantiza a distintos bloques de capital (inmobiliario, constructor, hotelero-turístico, financiero) la extracción de plusvalía. Los planes de reordenación urbanística, la creación de grandes eventos y de discursos legitimadores como el de la 'regeneración' o la 'convivencia' emergen en este marco

como estrategias destinadas a someter los espacios de reproducción social a la producción de rentas de monopolio, apoyadas en la supuesta unicidad de dichos espacios. Esta interpretación permite comprender por qué ‘barrios’ populares relativamente marginales como Bilbao la Vieja y el *waterfront* valenciano, o Vallcarca y La Mina en Barcelona, pueden ser objeto de políticas de ‘centralización’, basadas en la mercantilización de elementos icónicos (‘barrios de pescadores’, ‘barrios con patrimonio’) y la estigmatización de todo lo que no encaja con la ‘lógica del paisaje’ (Franquesa 2010) —véase Egizabal, Cucó, Stanchieri, Aricó y Monreal.

De hecho, el recurso a la estigmatización parece traducirse en un conjunto de estrategias tendientes a producir una ‘geografía moral’ de la ciudad que se superpone a la del capital. En primer lugar, se observa muy claramente una degradación simbólica de espacios urbanos desde instancias del poder, discursos en negativo, que suelen operar como narrativa legitimadora de los procesos de mercantilización. Curiosamente, hay un inventario muy definido de economías informales (íntimamente vinculadas a la reproducción social de las fracciones más precarias de las clases populares) que de forma recurrente son objeto de demonización. Se trata de modos de vida como la recogida de chatarra (que ilustra con claridad Porrás) y muy particularmente del contrabando de droga o el trabajo sexual al margen de los cauces legales, que siempre son puntuales y con un radio de acción limitado —y que en nada se pueden comparar con la extensión de la economía de la droga en el *ghetto* americano o la *banlieue* francesa, por citar dos casos paradigmáticos en las ciencias sociales. Sin embargo, lo revelador es que, pese a su escaso alcance en el caso de las periferias urbanas hispanas, estas prácticas a menudo devienen una mancha que se extiende, en el terreno de lo simbólico, por todo el espacio vecinal. Es el caso de La Cañada Real, del que habla Monreal, en el que vemos como toda una zona donde se planifican futuras urbanizaciones de alto *standing* se ve estigmatizada a partir de las prácticas precarias de subsistencia de algunos de sus habitantes (véanse también los ejemplos de Cucó, Aricó y Egizabal).

En segundo lugar, la estigmatización no es una mera construcción social impuesta «desde arriba», sino que los propios residentes a menudo recurren a ella como estrategia de distanciamiento horizontal (Bourdieu 1999). Cuando las formas de reproducción social y el lugar simbólico en el que se dan se ven afectadas por la estigmatización territorial, inmediatamente se multiplican los esfuerzos de los habitantes por deshacerse de esa marca negativa adjudicándosela a otros sujetos en el espacio de la cohabitación.

En este sentido, un aspecto crucial que las ponencias no entran a analizar es de qué modo los propios residentes se convierten en protagonistas de estas formas de estigmatización mutua, y sobre todo cuál es la relación entre estos conflictos intervecinales y la lógica de la revalorización inmobiliaria, que hasta hace poco era vista por muchos como motor de reproducción no solo del capital sino también de la vida. Como indicábamos anteriormente, una de las singularidades del territorio hispano es que la extensión gradual de la vivienda en propiedad por todo el espectro social (y muy especialmente entre las capas populares) supone una transformación nada despreciable de las disposiciones sociales de aquellos que se ubican en los espacios periféricos: poblaciones que tradicionalmente hubieran sido proclives a adherirse a una verdadera política de vivienda social (un parque público de alquiler) pasan a vincular el propio hogar, el espacio de vida, con una forma de patrimonio transmisible entre generaciones, incorporando así la lógica de la pequeña acumulación a la de la reproducción doméstica. Dadas las circunstancias, ¿es posible desvincular el deseo de pacificación del espacio y de embellecimiento estético relativamente hegemónico del interés de mantener el valor económico de la propiedad —al que están inextricablemente vinculados los proyectos de reproducción doméstica—? En otras

palabras, ¿cómo analizar el apoyo (o falta de resistencia) de amplias capas de la población a la expansión de la lógica del valor del mercado inmobiliario sin tener en cuenta que sus propios proyectos de vida se encuentran inmersos en esa lógica?

Este tipo de Antropología, que encarecidamente recomendamos, requiere ir más allá del espacio público, al que tal vez se ha prestado demasiada atención en los estudios urbanos (mitizando en cierta medida el énfasis institucional en el espacio público), para entrar de lleno en el espacio privado de la economía doméstica o incluso de las 'comunidades de propietarios', espacios privados o semiprivados que de forma crucial influyen en el devenir de esos otros espacios. Resulta fundamental estudiar esta imbricación, o incrustación a la Polanyi (*embeddedness*), de la lógica de mercado (los valores de cambio) en la lógica de la reproducción doméstica y vecinal (valores de uso). Quizás solo así se pueda empezar a comprender el soporte casi mayoritario que han recibido en las últimas décadas políticas urbanas como la *Llei de Barris* en Catalunya, que podríamos denominar como la cara amable del 'urbanismo neoliberal': un modo de pensar la ciudad dirigido a mejorar la calidad estética del espacio público y mejorar algunos servicios con el efecto último de aumentar los valores del suelo en el mercado privado de la vivienda, del que dependían tanto la reproducción del capital financiero-inmobiliario como los proyectos de vida de amplias capas de la ciudadanía.

Por otra parte, el conjunto de textos revela que uno de los efectos de este crecimiento urbano es el aumento acelerado de formas de desposesión material y fragmentación social, tanto durante el ciclo inmobiliario alcista como en su fase de crisis. El caso presentado por Portelli, por ejemplo, es representativo de este doble efecto, por cuanto muestra tanto la destrucción de determinadas formas de sociabilidad como la expansión del miedo entre los vecinos de viviendas afectadas por desalojo. A pesar de los tímidos esfuerzos por parte de algunas administraciones locales por privilegiar la inversión social en las zonas frecuentemente llamadas «sensibles», la drástica reducción a nivel estatal de las políticas de bienestar está agudizando las desigualdades ya existentes de forma acelerada.

Ante este nuevo panorama, parecen emerger nuevos tipos de «gobernanza», políticas destinadas a gobernar y gestionar las erosiones producidas por los esfuerzos de 'regeneración' urbana y de mercantilización del espacio de vida. En particular se detecta una tendencia por parte de las administraciones públicas de querer solucionar estos conflictos tanto mediante lo que Bourdieu llamó la mano derecha como la mano izquierda (1999). Por un lado, tenemos una creciente criminalización de prácticas informales y el posterior uso de la fuerza policial como solución ante los conflictos surgidos en estos espacios periféricos, caso que se repite en la gran mayoría de las ponencias (Aricó, Cucó, Gómez y Martínez, Monreal, Porras y Stanchieri). Por el otro lado, en términos de políticas sociales, se observan dos cambios importantes: en primer lugar, el Estado, siguiendo las doctrinas del neoliberalismo, relega cada vez más la responsabilidad de las tareas de reproducción social, o bien hacia el propio individuo o unidad familiar, o bien hacia las ONG; y, en segundo lugar, se emplean cada vez más las llamadas ordenanzas de 'civismo/convivencia', que aparecen como una forma punitiva suave a menudo también aplicada sobre los estigmatizados habitantes de estos espacios con el fin de enfrentar una creciente conflictividad mediante la pacificación. Así vemos, por ejemplo, como cada vez más aparecen 'planes interculturales', como aparatos de mediación de conflictos/convivencia, caso demostrado de forma audaz en la ponencia de Gómez y Martínez. Emprenden una deconstrucción y recontextualización de las conflictividades emergentes, donde se enfrentan y disputan el espacio público vecinos de varias nacionalidades, todos en situaciones de precariedad en cuanto al acceso a recursos básicos. De esta forma intentan desmontar los discursos hegemónicos

entre las administraciones y los medios de comunicación que ponen énfasis en el problema relacional/‘convivencial’ y etnoculturalista, sin vincularlo con los problemas materiales tras estos conflictos. De hecho, nociones muy en boga como el «civismo» y la «convivencia» (Giménez 2005), que inicialmente se presentan como positivos para la vertebración social del territorio, a menudo terminan dirigiéndose de forma directa o indirecta hacia las poblaciones sospechosas de escaparse a los nuevos usos del espacio (residentes extranjeros en situación de desprotección jurídica, sintechos, okupas, etc.) y tienden a ser una herramienta capaz de orientar los modos en los que se definen públicamente los conflictos.

Finalmente, si bien es cierto que durante más de dos décadas reinó en todo el territorio cierto consenso social en torno a unas políticas urbanas orientadas a prolongar el ciclo inmobiliario-financiero y a un determinado modo de producir el espacio, también lo es que no hubo probablemente lugar en el que no emergieran formas de disidencia. Esto es lo que algunos autores nos indican, como Stanchieri cuando muestra cómo las propias relaciones entre vecinos y su uso del espacio son susceptibles de devenir acciones incómodas frente a los planes de conversión del espacio en un centro temático para la atracción turística. De hecho, los diversos casos de estudio subrayan la importancia de analizar los planes urbanísticos como una herramienta para entender no solo cómo el Estado ordena y regula el espacio, para quiénes y con qué fines, sino también qué constituye una forma de disidencia o de apropiación espacial contrahegemónica.

En este sentido, algunos de los ponentes nos recuerdan la importancia de tener en cuenta las formas de organización propias de la sociedad civil a la hora de comprender estos procesos de organización socioespacial. Se trata de analizar las formas de relación (cooptación, colaboración y/o resistencia, confluencia de intereses particulares, etcétera) entre las agrupaciones variadas de las zonas en cuestión y con las distintas administraciones, para entender de qué modo inciden en los procesos de producción espacial (Cucó i Giner 2004). Las diferentes ponencias nos proporcionan un variado abanico de las tácticas y estrategias practicadas por parte de los movimientos sociales.

## Bibliografía

- BALFOUR, S. (1989). *Dictatorship, Workers, and the City: Labour in Greater Barcelona since 1939*. Oxford: Oxford University Press.
- BOURDIEU, P. (ed.) (1999). *The weight of the world*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- CASTELLS, M. (2001). «La formación de un movimiento social urbano». En: SUSSER, I. (ed.). *La sociología de Manuel Castells*. Madrid: Alianza Editorial.
- CUCÓ I GINER, J. (2004). *Antropología Urbana*. Barcelona: Ariel.
- FRANQUESA, J. (2010). *Sa Calatrava Mon Amour. Etnografía d'un barri atrapat en la geografia del capital*. Palma: Documenta Balear.
- GIMÉNEZ, C. (2005). «Convivencia: conceptualización y sugerencias para la praxis». *Puntos de Vista. Cuadernos del Observatorio de las Migraciones y la Convivencia Intercultural de la Ciudad de Madrid*, 1 (abril-mayo): 7–32.
- HARVEY, D. (1978). «The urban process under capitalism: a framework for analysis». *International Journal of Urban and Regional Research*, 2: 101–131.
- LEFEBVRE, H. (1991 [1974]). *The Production of Space*. Oxford: Blackwell Publishing.
- LOGAN, J.; MOLOTCH, H. (1987). *Urban Fortunes: The Political Economy of Place*. University of California Press.
- LÓPEZ, I.; RODRÍGUEZ, E. (2011). «The Spanish model». *New Left Review*, 69 (mayo-junio): 5–29.
- LUNDSTEEN, M. (2013). «La convivencia difícil: Conflictos 'culturales' y recursos públicos en Salt, Catalunya». En: NAROTZKY, S. (ed.). *Economías cotidianas, economías sociales, economías sostenibles*. Barcelona: Icaria.
- MARTÍNEZ VEIGA, U. (1999). *Pobreza, segregación y exclusión espacial*. Barcelona: Icaria.
- (2001). *El Ejido. Discriminación, exclusión social y racismo*. Madrid: Catarata.
- (2004). *Trabajadores invisibles*. Madrid: Catarata.
- PALOMERA, J. (2011). «Los efectos de la desresponsabilización del Estado en el espacio de la clase trabajadora, desde la óptica de la vivienda». En: TERRADAS, I. (ed.). *Antropología jurídica de la responsabilidad*. Santiago de Compostela: Andavira Editora.
- (2014). «How Did Finance Capital Infiltrate the World of the Urban Poor? Homeownership and Social Fragmentation in a Spanish Neighborhood». *International Journal of Urban and Regional Research*, 38 (1): 218–235.
- PALOMERA, J.; ARAMBURU, M. (2012). «From the Intercultural Model to its Actual Implementation in a Spanish Neighborhood». EASA Workshop 2012: Working Papers. Paper 5.
- VERTOVEC, S. (2007). «Super-diversity and its implications». *Ethnic and Racial Studies*, 30 (6): 1024–1054.



# Políticas públicas y nuevas formas de gobernabilidad social

ANA MARÍA RIVAS RIVAS  
*Instituto Madrileño de Antropología*  
*Universidad Complutense de Madrid*  
*rivasant@ucm.es*

BEGOÑA LEYRA FATOU  
*Antropólogos Iberoamericanos en Red*  
*Universidad Complutense de Madrid*  
*mbleyra@ucm.es*

## 1. La razón neoliberal: el nuevo sentido común

En las últimas décadas del siglo xx y primeras del xxi, la hegemonía neoliberal ha supuesto un cambio de paradigma en las lógicas de gobierno y de gestión de lo social, que se ha visto reflejado en las políticas públicas implementadas por los países miembros de la Unión Europea, si bien sus antecedentes pueden encontrarse en contextos extraeuropeos como el latinoamericano, caso de la crisis mexicana de los años noventa y la argentina de 2001.

El paradigma de la gobernabilidad anterior, que se sostenía en el conflicto social y en el papel privilegiado del Estado como ente soberano para regular dicho conflicto mediante el poder de mando y la coerción, ha sido sustituido por el paradigma de la gobernanza, instituido como la nueva legalidad neoliberal (De Sousa Santos 2006). Se trata de un concepto, el de gobernanza, que se refiere a los estilos de gobierno y a la intervención del Estado y que responde al diagnóstico que organismos como el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM) y la Unión Europea hacen de lo que ellos definen como la triple crisis de representatividad, participación y legitimidad de los modelos democráticos vigentes,

sobrepasados por el exceso de democracia, derechos, reivindicaciones y carácter excesivamente inclusivo del contrato social y de las políticas de los Estados.

La gobernanza implica un nuevo modelo de gestión y negociación de intereses heterogéneos, cuya resolución no está en manos del Estado, sino de los individuos y grupos involucrados, quienes deben coparticipar en la gestión del poder, desplazando a los actores tradicionales —partidos políticos, sindicatos, etc.—, que son sustituidos por toda una pléyade de actores constituidos en sociedad civil: empresas, corporaciones financieras, fundaciones, voluntariado, etc. Pero lejos de la desideologización del Estado y de las políticas públicas que pregonan los voceros de esta forma de gobierno de las poblaciones, el Estado, con su monopolio de la violencia y de las definiciones de la legalidad, juega un rol crucial en el respaldo y la promoción del neoliberalismo como la nueva razón del mundo (Laval y Dardot 2013). Para ello, ha sido necesaria la transformación de la naturaleza del discurso y las prácticas del Estado, a fin de ajustarse a las exigencias de la buena gobernanza, definida como el tránsito de lo político a lo técnico, de la participación popular a los sistemas de expertos, de lo público a lo privado, de la subjetividad a la sujeción y del ciudadano al cliente.

El resultado de esta reconversión es un Estado gerencial, cuyas lógicas de gobierno y gestión de lo social están inspiradas en las formas de gestión privada propias de los nuevos sistemas de producción empresarial posfordistas y de la cultura del *management* que propugnan valores como la calidad, la evaluación, la excelencia, la innovación, las competencias, el compromiso total, la gestión participativa, la adhesión libre y voluntaria a la empresa y la iniciativa individual, y que alcanza su máximo esplendor cuando la propia experiencia personal se convierte en valor añadido al producto final.

A un Estado gerencial le corresponde una representación de lo social diferente, en la que el individuo pierde su estatus de ciudadano para convertirse en recurso, cuya utilidad depende de sí mismo, de lo que esté dispuesto a jugarse en un mundo en el que el riesgo representa una fuente de oportunidades que debe administrar bajo su responsabilidad. Es el sujeto empresario de sí mismo, que se autogobierna con la misma lógica que es gobernado (Boltanski y Chiapello, 2002).

Las transformaciones del Estado en Estado gerencial y del sujeto en empresario de sí mismo expropia de sentido a los derechos derivados de la ciudadanía y a los bienes públicos y comunes de la sociedad. Es lo que Harvey (2008: 11) llama acumulación por desposesión:

Con eso, quiero decir la continuación y proliferación de prácticas de acumulación que Marx había designado como «primitivas» u «originales» durante el ascenso del capitalismo. Estas incluyen (1) la conmodificación y privatización de la tierra y la expulsión forzada de poblaciones campesinas (como recientemente en México e India); (2) la conversión de diversas formas de derechos de propiedad (común, colectiva, estatal, etc.) en derechos exclusivamente de propiedad privada; (3) la supresión de derechos a las áreas públicas; (4) la conmodificación del poder laboral y la supresión de formas alternativas (indígenas) de producción y consumo; (5) procesos coloniales, neocoloniales, e imperiales, de apropiación de activos (incluyendo los recursos naturales); (6) la monetización de los intercambios y de la tributación, particularmente de tierras; (7) la trata de esclavos (que continúa, particularmente en la industria del sexo); y (8) la usura, la deuda nacional y, lo más devastador de todo, el uso del sistema crediticio como un medio radical de acumulación primitiva.

Pero como el propio autor señala:

Para que algún sistema de pensamiento llegue a ser dominante, requiere la articulación de conceptos fundamentales que se arraiguen tan profundamente en entendimientos de sentido común que lleguen a ser tomados por dados e indiscutibles. Para que esto suceda, no sirve cualquier concepto viejo. Hay que construir un aparato conceptual que atraiga casi naturalmente a nuestras intuiciones e instintos, a nuestros valores y a nuestros deseos, así como a las posibilidades que parecen ser inherentes al mundo social que habitamos. (2008: 3).

Así, no solo el Estado ha mutado en un conjunto de instituciones neoliberales y los sujetos en unidades cuerpo-empresarias (Pierbattisti 2007), sino que conceptos como libertad, participación, empoderamiento, responsabilidad, autogestión, creatividad, autorrealización, innovación, etc., han sido colonizados por la razón neoliberal ante la necesidad de naturalizar su discurso y de legitimar sus prácticas político-económicas como inevitables e indiscutibles (Alonso y Fernández Rodríguez 2013). ¿Quién se va a oponer a políticas formuladas en nombre del empoderamiento, la creatividad, la promoción, la corresponsabilidad, el desarrollo de las capacidades, la autoorganización, el espíritu emprendedor...?

La nueva normalidad social se configura, por tanto, a partir de una subjetividad neoliberal que descansa en el individuo como hacedor de sí mismo, autorresponsable, creativo, emprendedor, autoorganizado, permeable y flexible; en caso contrario, el resultado será su autoexclusión y autoexpulsión de ese orden normalizado, pasando a formar parte de los grupos definidos como anormales, patológicos, asociales, y, por tanto, sujetos de intervención del sistema de expertos movilizados por las instituciones del Estado, cuyo objetivo es identificar, clasificar, jerarquizar y situar en los márgenes a estos individuos, convirtiendo en problema de orden público lo que no es más que un problema de orden social: la desigualdad e injusticia que está en la base del dominio neoliberal.

## 2. Desentrañando las políticas públicas y la acción del Estado desde la razón neoliberal

Las comunicaciones que aquí se presentan giran en torno a varios ejes que han sido ya enunciados anteriormente y que son abordados de forma transversal en la mayoría de los textos. Por un lado, las transformaciones del Estado y del sentido de sus intervenciones —no su ausencia—, a través de las políticas sociales, educativas, securitarias, alimentarias, medioambientales y urbanísticas, que permiten el ingreso de la gestión privada en ámbitos que hasta ahora permanecían ajenos al mercado por su valor de bien público y de derechos; mutaciones que producen y reproducen las condiciones de desigualdad social, segregación económica y desafiliación política, que, a su vez, legitiman los diagnósticos y diseños de programas y leyes destinadas a categorías específicas de individuos.

Así, Dolors Comas analiza la aplicación de la Ley de Dependencia en Cataluña, poniendo énfasis, desde una Antropología feminista, en los presupuestos y asunciones que dicha ley adopta como evidentes y naturales, al seguir considerando como centrales el papel de la familia y de las mujeres en la administración de los cuidados. De este modo, la ley reproduce la ideología de género, la división sexual del trabajo y la reproducción estratificada. Frente a ello, la autora propone descentrar los cuidados de la familia y las mujeres, desvelando su dimensión social y política; profundiza en los términos de reciprocidad y deuda social, partiendo de la idea

de que los cuidados no solo afectan a una etapa de la vida del individuo sino que forman parte de su ciclo vital, y por tanto son universales e inevitables. Como resultado de este enfoque, Dolors Comas plantea la necesidad de un reparto equilibrado de los cuidados entre individuos, hombres y mujeres, familias, Estado y comunidad.

En una línea parecida, el texto de Blanca Deusdad se ocupa de los efectos que en los colectivos de adultos mayores, principalmente mujeres, han tenido las nuevas medidas reestructuradoras de 2011 y 2012 de la Ley española 30/2006, de promoción de la autonomía personal y atención a las personas en situación de dependencia. Estas medidas han ocasionado la falta de atenciones de cuidado y un amplio sentimiento de soledad entre los adultos mayores, sobre todo mujeres, además de una reducción de plazas públicas en las residencias, por los recortes en las prestaciones vinculadas con prestación económica (PVPE) que permitían el acceso a plazas públicas residenciales. Si a esto sumamos el aporte económico que representan las pensiones de las personas jubiladas para cubrir los gastos de los hogares de hijos/as, los cuidados de las personas mayores en su hogar y/o la autonomía personal no es vista por estos colectivos como un valor centrado en la mejora de la calidad de vida sino como una obligación fruto de las condiciones económicas: autonomía obligada, que no elegida.

La comunicación de Daniel Parajuá, Débora Ávila, Adela Franzé y Marie José Devillard se centra en otro de los colectivos específicos —la población extranjera no comunitaria— sobre los que recae la acción intensificadora de la burocracia estatal y la acción fiscalizadora de sus agentes, como expresión de la gestión social de tipo asistencialista que ha sustituido a la lógica redistributiva del Estado. Como sus autor y autoras señalan, no se trata ya de la denegación explícita de derechos, que sería incongruente con la retórica recogida en la Constitución española, sino de su escisión y difuminación en conjuntos de normas y reglamentos, fragmentados en tiempos y espacios, como si se tratara de migajas que hay que ir recogiendo, desdibujando el resultado final: ¿derecho, gracia, ayuda, favor?

Laura C. Yufra y Enrique Santamaría, en su estudio sobre las políticas de formación para la inserción laboral dirigida a la población inmigrada en Barcelona, muestran cómo el mercado laboral, de forma indirecta, es un agente que limita el acceso a los derechos de las personas inmigrantes, al vincular permiso de residencia y de trabajo por un lado, y por otro, al destinar a estos colectivos empleos precarizados y fuertemente segmentados por nacionalidades y sexos.

Por otro lado, la orientación de las políticas públicas, principalmente las de transferencia de ingresos, se mueven en el ámbito del asistencialismo y la filantropía de Estado y se caracterizan, en primer lugar, por estar focalizadas en colectivos cuya identificación, más que por su estatus de ciudadanía, se hace por su estatus deficitario (madres solas, viudas mayores sin recursos, inmigrantes sin papeles, desempleados); en segundo lugar, por estar condicionadas al cumplimiento de determinados controles (controles sanitarios obligatorios para menores y su escolarización), y por último, por su carácter meritatorio, en el sentido de que se exige a los/las solicitantes que demuestren su interés y empeño certificando periódicamente el cumplimiento de los controles exigidos. La comunicación de Amalia Eguía y Susana Ortale es un ejemplo de este tipo de políticas sociales, en este caso de empleo y alimentarias, implementadas en barrios pobres del Gran La Plata (Argentina) desde finales de 1980 hasta la actualidad.

El texto de M.<sup>a</sup> Luisa Lourés, Javier Camacho y Fernando Díaz plantea la transformación urbanística de las grandes ciudades, deteniéndose en el caso de la ciudad de Madrid, para analizar las tendencias de la agenda política urbana hacia una corriente neoliberal que con el impacto de la (o las) crisis se ha intensificado en los últimos años, y en la que han tomado especial fuerza los discursos privatizadores y de desmantelamiento de lo social que acompañan a la

mencionada crisis y que sirven de excusa para un cambio de posicionamiento e interpretación del bienestar social. En esta misma línea de análisis crítico sobre la concepción de lo urbano, el texto de Elisabeth Lorenzi y Diego Ortega plantea los retos de la movilidad sostenible frente al impuesto modelo del vehículo a motor y mecanización de los medios de transporte, que lleva consigo un complejo entramado socioeconómico en el que se sobrevalora la ampliación de los límites espaciales de la ciudad en detrimento de la inversión social en los barrios, generando grandes desigualdades, limitaciones sociales y jerarquías espaciales. El estudio realiza una comparativa entre Madrid y Sevilla, y pone el centro de atención en la bicicleta como una cultura en resistencia con factores materiales y simbólicos que llevan consigo la necesidad de darle una resignificación a la propia noción de ciudad y de movilidad.

Por su parte, la comunicación de Sergio García y Débora Ávila plantea un análisis de las políticas sociales en su deriva neoliberal, que se traduce (entre otras cosas) en un proceso de «policialización» de la intervención y acción social. Para ello, hacen un pormenorizado análisis de los discursos y el énfasis puesto, en los últimos tiempos, en hacer trabajo en red entre profesionales de la intervención social y los cuerpos de seguridad del Estado, así como de las metáforas que se utilizan para el cambio de imagen del trabajo policial, que no siempre reflejan la realidad que subyace de control bajo el paradigma del orden público y la seguridad ciudadana que incide más en las desigualdades y la marginación social.

En cuanto a la participación como estrategia emergente de construcción de ciudadanía, son cuatro los textos que reflexionan en torno a ella desde diferentes enfoques. En primer lugar, Alejandro Paniagua y Bálint-Ábel Bereményi nos presentan las nuevas formas de entender la gobernanza, revisando cómo el neoliberalismo político predispone a que la ciudadanía se responsabilice de su propio bienestar reduciendo las políticas que luchan contra las desigualdades de cualquier índole, desvirtuando en sí mismo el propio concepto de participación ciudadana, que se orienta más a formas encubiertas de control y despolitización/desideologización. Asimismo, los autores revisan los riesgos y la manipulación de las propias metodologías participativas que en ocasiones han mistificado el término ‘comunidad’, generando falsas agrupaciones y reduccionismos que ignoran las identidades múltiples y cambiantes de la ciudadanía.

En un segundo lugar, las autoras Eva Bomben, Ana María Dupey y María Esther Neuzzzi, a partir del análisis de un caso de organizaciones vecinales en la ciudad de Buenos Aires (Argentina), plantean nuevas formas de prácticas políticas desde el propio concepto de democracia participativa, analizando las dificultades y conflictos que supone su puesta en práctica y el choque conceptual que enfrentan la democracia representativa y lo que, en palabras de De Sousa Santos (2006), se entiende como «democracia de alta intensidad».

En tercer lugar, la presentación de Janialy Ortiz se centra en el análisis longitudinal de dos políticas públicas desarrolladas en Puerto Rico para mostrarnos cómo, a pesar de la distancia temporal y contextual, ambas siguen teniendo similitudes que realzan la importancia y el valor del desarrollo comunitario que genera, a su vez, conflictos y disparidades en la propia concepción de la gobernabilidad ciudadana.

En cuarto y último lugar de este bloque, tenemos el texto de María Espinosa, que, a través del análisis de caso del movimiento de niños, niñas y adolescentes trabajadores (NATS) del Perú, reflexiona y revisa los conceptos de ‘ciudadanía activa’ y ‘ciudadanía inclusiva’, ejercida y llevada a cabo por este colectivo, que reivindican su papel como sujetos políticos. Asimismo, dicho análisis antropológico fuerza a abrir y reinterpretar las múltiples consideraciones de la infancia, alejándola de viejos clichés homogeneizadores y excluyentes, cuestión de sumo interés en la reflexión sobre la participación ciudadana.

Las políticas de medio ambiente y sostenibilidad son otro eje que se articula en la concepción de nuevas formas de gobernabilidad social, y desde ese enfoque tenemos los trabajos de Ángeles López Santillán y Walter Fernando Brites, que plantean análisis de algunas políticas latinoamericanas. La primera autora reflexiona sobre la gobernanza ambiental en áreas protegidas del Caribe mexicano, identificando críticamente las acciones del gobierno estatal en un contexto neoliberal, donde el clientelismo y el paternalismo siguen presentes en las prácticas políticas. El segundo trabajo reflexiona sobre el caso particular de las políticas públicas generadas en torno a una obra de grandes dimensiones (represa hidroeléctrica Yacyretá, entre Argentina y Paraguay), del que se desprenden dos hipótesis de partida: por un lado la vinculación de valores de mercado —relacionados con el precio del suelo— a los programas de intervención urbana, y en segundo lugar la fragmentación social —con el consecuente aumento de las disparidades socioespaciales— que generaron las obras y que hacen pensar en el espacio urbano como construcción social condicionado por los planes de transformación y gobernabilidad urbana.

Por último, la comunicación de Fernando Lores y María Isabel Jociles, así como la de Jenny Campos y María Manuel Baptista, reflexionan sobre el concepto de cultura y su vínculo con las políticas públicas. Lores y Jociles plantean una revisión del concepto de cultura presente en los discursos y el saber hacer de los expertos en sus formas de valorar y clasificar a las personas con las que se relacionan cotidianamente en su práctica profesional. Para ello comparan dos ámbitos de intervención diferentes: la acreditación de la idoneidad en los procesos de adopción internacional y el 'counseling' preventivo en el contexto de la realización de la prueba de VIH. Los resultados de su análisis confirman la idea de Fassin (2001) de que la cultura reducida a un simple culturalismo actúa como ideología legitimadora y marco de sentido para la actuación de los profesionales, que reproducen las desigualdades sociales inscritas en las políticas públicas.

Por su parte, Campos y Baptista analizan las políticas públicas culturales llevadas a cabo en Portugal en los últimos tres gobiernos constitucionales, enlazándolas con las directrices de la Comunidad Europea.

Como coordinadoras de este simposio, esperamos que las comunicaciones que en él se presentan sirvan para la reflexión y el debate en torno a las emergentes formas de gobernabilidad y gestión de lo social, inscritas en las políticas públicas, e impuestas por el neoliberalismo como nuevo sentido común.

## Bibliografía

- ALONSO, L. E.; FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, C. J. (2013). *Los discursos del presente. Un análisis de los imaginarios sociales contemporáneos*. Madrid: Siglo XXI.
- BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, È. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- FASSIN, D. (2001). «Culturalism as Ideology». En: MAKHLOUF OBERMEYER, C. (ed.). *Cultural Perspectives on Reproductive Health*. Oxford: Oxford University Press, 300–318.
- HARVEY, D. (2008). «El neoliberalismo como destrucción creativa». *Pensamiento Crítico*, <<http://www.iade.org.ar/modules/noticias/article.php?storyid=2378>>.
- LAVAL, C.; DARDOT, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- PIERBATTISTI, D. (2007). «Mecanismos disciplinarios, dispositivos de poder y neoliberalismo: formas de intervención sobre la fuerza de trabajo». *Revista Herramienta*, 34: 1–23.
- SOUSA SANTOS, B. de (2006). *A Gramática do Tempo. Para uma Nova Cultura Política*. São Paulo: Cortez Editora.

# Etnografiando los márgenes y las periferias sexo-amorosas

BEGONYA ENGUIX  
*Institut Català d'Antropologia*  
*Universitat Oberta de Catalunya*  
*benguix@uoc.edu*

JORDI ROCA GIRONA  
*L'ITA: Associació d'Antropologia*  
*Universitat Rovira i Virgili*  
*jordi.roca@urv.cat*

El objetivo de este simposio es presentar las características fundamentales del referente sexo-amoroso y también las amenazas, erosiones, impugnaciones, transgresiones y transformaciones que dicho referente ha venido padeciendo y que en mayor o menor medida quedan apuntadas en las comunicaciones recibidas.

## 1. Amores que matan: el amor romántico

El surgimiento del amor romántico es un artefacto inventado en la Europa occidental entre los siglos XVIII y XIX<sup>1</sup> que llega a diseminarse globalmente de forma casi hegemónica a lo largo del siglo XX gracias en buena medida a la ayuda inestimable de los 'media' en el marco de la irrupción de la sociedad de consumo. Este ideal va ligado fundamentalmente al individualismo afec-

---

<sup>1</sup> Debemos señalar, no obstante, que para muchos autores el amor romántico constituye un universal, o casi universal, humano (véase por ejemplo Jankowiak 1995; Jankowiak y Fischer 1992; Fisher, 1999).

tivo y la libertad individual promovidos por el romanticismo. El modelo resultante constituye la base de la pareja monógama emocionalmente implicada, consecuencia del llamado ‘matrimonio por amor’, en contraposición al denominado ‘matrimonio por interés’ —o matrimonio arreglado o amor convenido— prototípico de la sociedad preindustrial, agraria, tradicional, premoderna o del Antiguo Régimen.

La irrupción del amor romántico va a trastocar y revolucionar las bases del modelo sexo-amoroso anterior. El amor romántico se gesta en gran medida en un corpus de literatura sentimental dirigida básicamente a las mujeres y en el contexto de las revoluciones burguesa e industrial. Constituye, en este sentido, una de las principales bases legitimadoras de la segregación de roles que fundamenta la sociedad industrializada, y es una referencia capital en parte del desarrollo futuro de la sociedad de consumo. Por otra parte, el amor romántico supone que hay solo una persona en el mundo con la que uno puede unirse a todos los niveles, y se idealiza en conceptos como el «príncipe azul» o se metafórica con imágenes como la de la media naranja. Todo ello presupone que se puede establecer con alguien un vínculo emocional duradero sobre la base de las cualidades intrínsecas (Bawin-Legros 2004). Así, el amor romántico descansa sobre la idealización del objeto del amor y el mutuo acuerdo de la pareja para unirse para siempre, para lo bueno y para lo malo. Con estos presupuestos, no es de extrañar que elementos tales como la posesión, la exclusividad, los celos y la fidelidad sexual aparezcan como pruebas de amor en la retórica romántica, dentro de lo que Vincent Cespedes denomina la fórmula del «control amoroso generalizado» que reproduce la familia burguesa tradicional (citado por Bruckner 2011: 208). La pareja romántica pasará a ser también el lugar del placer y de la autorrealización más que el de la reproducción y del ámbito de las obligaciones sociales.

Pasión, durabilidad y libertad de elección, pues, son las bases fundamentales del nuevo concepto de amor surgido con el romanticismo y del nuevo ideal amoroso difundido por este. Y debemos hacer hincapié en el carácter ideal de este nuevo patrón, porque sus principios distarán en ocasiones de la realidad sobre la que actúa y que a su vez contribuye a conformar.

Así, por ejemplo, el ideal, aún hoy muy presente, del amor para toda la vida convive desde hace décadas con la generalización del divorcio y del patrón de la monogamia sucesiva. Respecto a la libertad de elección, su papel se fue ancorando cada vez más al universo de la fantasía, puesto que la tendencia mayoritaria a la homogamia no sufrió merma alguna a lo largo del siglo pasado. Como han señalado acertadamente Padilla *et alii* (2012), la ironía es que incluso en el «mundo desarrollado» la idea de una relación basada enteramente en el amor es una ficción. Y no solo por la tozuda tendencia de la gente a casarse con gente igual a ella, sino también porque la idea de la conyugalidad afectiva contrasta con los datos sobre el sexo extramarital —que muestran cómo el sexo, al igual que sucedía en la premodernidad, es más prevalente fuera del matrimonio— y con la importancia del dinero en las relaciones de pareja, tal como evidencian gran parte de los procesos de divorcio.

## 2. Amores que mueren: superar el amor romántico

La distancia, e incluso las contradicciones, entre el ideal romántico y las prácticas amorosas de la mayoría, y los cambios producidos en todos los órdenes desde la irrupción y el dominio del amor romántico durante los siglos XVIII y XIX y hasta nuestros días, han alimentado la necesidad de proveer nuevas reflexiones y análisis sobre su vigencia y sus transformaciones. Así, para Giddens (2000: 63), el amor romántico iría siendo sustituido por el ‘amor confluyente’: un amor

contingente, activo, que se desembaraza de la eternidad —«para siempre»— y la exclusividad —«uno y solamente uno»— propias del amor romántico para fundarse en la reflexividad, también en el ámbito de la intimidad emocional. Este amor confluyente, por otro lado, va de la mano de otra expresión también utilizada por Giddens (2000), la de ‘relación pura’: una relación basada en la igualdad sexual y emocional entre sus miembros, caracterizada por el hecho de que se establece por iniciativa propia y se prosigue solo en la medida en que se juzga por ambas partes que produce la suficiente satisfacción para cada individuo. La durabilidad, pues, se halla sujeta a la satisfacción individual. La relación pura empareja de forma indisociable el amor y la sexualidad, la igualdad y la libertad, y el dar y el recibir equitativamente. El amor contemporáneo constituye un intento, en cierto modo, de reconciliar deseos contradictorios, fuerzas dialécticas en conflicto, como son el deseo de fusión (con la consiguiente aspiración al amor eterno, indivisible, libre de mentiras) y el deseo de individualización (véase Beck y Beck-Gernsheim 1998), con el consiguiente amor «con derecho de devolución», consistente en su abandono cuando ya no se dan las imprescindibles dosis de pasión ni comunicación.<sup>2</sup>

Para Illouz (1998) lo que se ha producido es la pérdida de la inocencia del amor y la entronización de la ‘aventura amorosa’ como paradigma de la condición posmoderna. En tanto que en el planteamiento de Giddens la elegibilidad y la individualidad parecen desembocar en una cierta trascendencia de la relación amorosa, la propuesta de Illouz se decanta hacia lo que Béjar (1995) denomina «la fascinación de una cultura destrascendentalizada, basada en una lógica individualista cuyo valor central es el yo». La novedad se constituye como la mayor fuente de satisfacción, y por ello la aventura amorosa se erige en el intento por retener y repetir, compulsivamente, la experiencia primordial de la novedad en contraste con la narrativa romántica del gran amor, que es teleológica, absoluta y de pensamiento único. La aventura amorosa ofrece un doble motivo de consumo: la libertad de elección entre diversos *partners* de acuerdo con nuestras preferencias por un lado, y el placer transitorio y renovable por otro.<sup>3</sup>

De todos modos, aunque el énfasis en la fragmentación e individualización de la experiencia amorosa puede resultar acertado, no es menos cierto que en los deseos de muchos/as y en las posibles presiones sentidas y/o ejercidas por una parte de la población en términos de adquisición y/o preservación de relaciones sentimentales, las relaciones de signo ‘tradicional’ —léase matrimonio institucionalizado de tipo perenne— siguen estando muy presentes. El patrón de matrimonios sucesivos —una realidad incluso mayoritaria— no impide ni es incompatible con el hecho de que amplias capas de la población aún expresen el deseo de llevar a cabo un matrimonio «para toda la vida» o, cuando menos, con un elevado grado de estabilidad, ya sea como un reducto de referentes tradicionales, ya como una reacción de recuperación de los mismos, en el marco de lo que se ha bautizado con el calificativo de ‘neoromanticismo’.

Bien podríamos decir, pues, que, tal como sucedía con el ideal romántico, estaríamos a menudo ante una idealización de las relaciones sentimentales que diverge considerablemente de las prácticas «reales», como han señalado también otros autores (Jamieson 1998, 1999; Smart y Shipman 2004).

<sup>2</sup> Para Bawin-Legros (2004: 247), este intento de reconciliación de deseos opuestos sería propio sobre todo de las clases medias, puesto que en las clases bajas predominaría fundamentalmente el deseo de fusión dentro de las parejas, en el marco de la concepción dominante de la familia como refugio.

<sup>3</sup> Una fuente de información impagable —y, no obstante, escasamente utilizada por los científicos sociales— para observar el calado de los cambios y permanencias en el terreno amoroso son las letras de las canciones. En este punto no podemos dejar de traer a colación una estrofa de una canción de Joaquín Sabina que parece irle de perlas a la idea que estábamos expresando en el texto: «Porque el amor cuando no muere mata, porque amores que matan nunca mueren».

### 3. Amores periféricos y sexualidades periféricas

Las reflexiones teóricas sobre las transformaciones del concepto de amor y de las relaciones sexo-amorosas han sido a menudo acusadas de elaborar grandes narrativas que mediante la generalización y la abstracción excluyen de su análisis las experiencias subjetivas, íntimas y particulares en este terreno. Nosotros defendemos, a pesar de sus limitaciones, la pertinencia y utilidad de estas aportaciones (tales como las de Illouz 1998, 2012; Giddens 2000; De Rougemont 2010; Luhmann 2008; Beck y Beck-Gernsheim 1998; Bauman 2006; por citar solo algunos) que proponen visiones panorámicas y detectan tendencias. No obstante, no debemos olvidar que la realidad social no es homogénea, y menos aún cuando se pretende hablar de tendencias, cambios y transformaciones. Es, por tanto, su significatividad, por encima incluso de su representatividad estadística, lo que les confiere valor y utilidad comprensiva. A nuestro entender, una posible configuración de todo lo expuesto anteriormente pasaría por considerar: *a)* el 'amor romántico' como referente hegemónico imaginario; *b)* la 'relación pura' como referente ideal a alcanzar; y *c)* el 'amor premoderno' y/o el 'realista', como referentes hegemónicos de lo que debería ser el amor conveniente o aceptable; un *collage* de ideologías amorosas que de hecho es lo que acaba construyendo el amor posmoderno.<sup>5</sup>

Esta intersección y pluralidad de referentes sigue presentando, no obstante, un núcleo o base relativamente estable a pesar de la aparente diversidad que propone. Este núcleo se centra en la siguiente tríada: fusión, dualidad y territorialidad. Es decir: que la relación que vincula sexo y amor es prácticamente indisociable; que se sustenta en la pareja —mayoritariamente heterosexual, aunque no necesariamente—; y que supone la creación de una unidad más o menos estable de convivencia durante el tiempo que dure. Siendo esto así, las periferias al núcleo básico de las relaciones sexo-amorosas deberían configurarse en buena medida en torno a: la separación del sexo del amor; la superación de la fórmula de la pareja; y/o la inexistencia de convivencia entre los miembros que forman parte de la relación. Por otra parte, aun en sociedades tan pornificadas y sexualizadas como las nuestras (Attwood 2009; Paasonen *et alii* 2007), la sexualidad se posiciona en un lugar incierto entre lo aceptable y lo prohibido, lo normativamente común y lo innombrable. Esta significación (sobresignificación) de la sexualidad en las sociedades contemporáneas occidentales está sin duda relacionada con la hipótesis foucaultiana de la represión (Foucault 1984: 23 y ss.). Tan reprimida y condenada a la prohibición está la sexualidad en Occidente (véase Paglia 2001), que hablar de sexo ya se considera un hecho transgresor en sí mismo.

Al mismo tiempo que la sexualidad, y muchas prácticas sexuales, son aún tabú, una vida sexual activa y placentera se ha convertido en un prerrequisito para la plenitud individual y de pareja. De igual manera que existe un modelo aún hegemónico en los imaginarios sociales sobre el amor —centrados en el modelo de amor romántico—, existen unos modelos hegemónicos de sexualidad que insertan la sexualidad normativamente aceptada en la matriz heterosexual (Butler 1990) y en la coherencia simbólico-social en el sistema cuerpo-género-sexualidad. El cuerpo es con frecuencia entendido de forma esencialista y binaria como lugar donde existen

4 Herrera, por ejemplo, habla de la mitología romántica heredera del siglo XII y del siglo XIX que se ha convertido en el siglo XXI en una suerte de «utopía colectiva emocional» (2010: 378).

5 Los teóricos de la posmodernidad la definen a menudo como una cultura de la fragmentación, del pastiche, del 'patchwork', de lo híbrido, en donde se intercalan, superponen y combinan, sin ningún tipo de jerarquías, elementos tanto premodernos como modernos de distinta naturaleza (véase por ejemplo Lyon 1994).

dos sexos biológicos (hombre y mujer)<sup>6</sup> que son correspondidos por dos géneros —masculino y femenino— y una forma legitimada de sexualidad (la heterosexual). Como Rubin afirmaba ya en 1989, las sociedades occidentales modernas evalúan los actos sexuales según un sistema jerárquico de valor sexual y en la cima de la pirámide erótica están solamente los heterosexuales reproductores casados (Rubin 1989: 18). Los modelos sexo-amorosos quedan así vinculados normativamente formando una matriz sexo-amorosa que condena a la liminalidad a multitud de prácticas, experiencias y emociones. Es más, las conceptualizaciones sociales sobre esta matriz son a su vez conceptualizaciones morales que etiquetan como «malas», «pervertidas» o «patológicas» (insertándolas así en un proceso de estigmatización y/o medicalización) muchas prácticas sexuales no normativas y/o reproductivas. Y quienes las practican se convierten en «desviados», «enfermos», «necesitados de reasignación» o «delinquentes».

Decíamos que el sexo —la sexualidad— está sobresignificado en nuestras sociedades. En las sociedades de tradición cristiana, la idea de que el sexo es el depositario de la moral personal sigue estando presente, y la idea de la sexualidad no normativa como pecado, motivo de sospecha y amenaza a los modelos tradicionales de familia sigue marcando los límites entre sexualidades aceptables y no aceptables. Esa centralidad de la sexualidad en la definición de uno mismo y del modelo de relación sexo-amoroso nos lleva, en ocasiones, a tomar el sexo demasiado en serio: «no se tacha a una persona de inmoral, no se le envía a prisión, ni se le expulsa de su familia, porque le guste la cocina con muchas especias. Pero un individuo, quizá tenga que sufrir todo esto y más porque le guste el cuero de un zapato» (Rubin 1989: 57).

La sexualidad humana es tremendamente plástica y susceptible de desarrollar múltiples y variadas formas de relación sexual, como un repaso a la realidad transcultural y transhistórica rápidamente demostraría. Como Berger y Luckmann apuntan, «en cuestiones sexuales el hombre es capaz de casi todo [...] al mismo tiempo, claro está, la sexualidad humana está dirigida y, a veces, estructurada rígidamente en cada cultura particular [...] Estas configuraciones son pues producto de las propias formaciones socioculturales del hombre más que de una naturaleza humana establecida biológicamente» (1984: 70). La necesidad de controlar la llamada «pulsión sexual» y a la vez asegurar la reproducción social —la tasa de reposición de las poblaciones— ha convertido la sexualidad en un principio de orden social, para lo cual se requiere su limitación y control. El sistema de jerarquía y estratificación sexual dibujado por Rubin en 1989 no ha sufrido grandes transformaciones a nivel social y el sexo «bueno» sigue siendo el sexo en pareja, monógamo, procreador, heterosexual, en relación y gratis, mientras que el sexo «malo», «anormal», «antinatural» o «maldito» es el sexo homosexual, promiscuo, comercial, intergeneracional, en público, sadomasoquista, sin matrimonio, no procreador, etc. (1989: 20).

Cuando planteamos este simposio nuestra intención fue explorar e interrogar las formas de relación sexual y/o amorosa que existen en los márgenes y periferias de los modelos sexo-amorosos normativamente aceptados y aún hoy hegemónicos (aunque con crecientes grados de hibridación)<sup>7</sup> que hemos presentado sucintamente en este texto. Algunas de las formas de relación sexual y/o amorosa que existen en los márgenes y periferias pivotan en torno a la tensión entre el deseo de individualidad y el de pareja; otras se basan en el enorme crecimiento exponencial del mercado matrimonial (Illouz 2012; Beck y Beck-Gernsheim 2012) debido, entre otras razones, a la desaparición de las normas formales de endogamia, a la individualiza-

6 Ya hace muchos años que distintas/os investigadoras/es como Laqueur (1994), Fausto-Sterling (2000) o Domurat Dreger (1998a, 1998b, 1999) han puesto de relevancia que en la construcción de lo que entendemos por sexo biológico hay mucho de social. Véase también Enguix (2011).

7 Un buen ejemplo de esta hibridación lo constituyen las parejas homosexuales casadas gracias a la Ley del matrimonio entre personas del mismo sexo (2005), que constituyen un desplazamiento de la norma hacia poblaciones antes no normativizadas.

ción de las elecciones amorosas, a la generalización de la competencia, al surgimiento de una sociedad centrada en el consumo y al desarrollo de las TIC. Existen otras formas que aspiran a subvertir la matriz cuerpo, género, sexualidad mediante la transgresión biológica o la centralidad —tradicional y subversiva al tiempo— de los roles sexuales por encima del género como estructuradores de la relación sexual.

Las comunicaciones recibidas, muchas de ellas basadas en la detallada exposición de casos etnográficos, son muestra de la pluralidad de prácticas y experiencias existentes al margen, en contradicción, como transgresión o como subproducto de los modelos normativos puros (y por tanto ideales). También son muestra de cómo esos modelos descansan sobre exclusiones e ideas preconcebidas que intencionadamente separan los dos ámbitos (sexo y amor) con el fin de estigmatizar determinadas prácticas como la prostitución, la pedofilia o el BDSM. Otras comunicaciones no cuestionan las líneas divisorias entre los modelos sexo-amorosos legitimados y los que no, sino que redefinen y amplían sus límites.

Las comunicaciones recibidas las hemos organizado en torno a cuatro ejes: el primer eje traza e interroga la ampliación de los límites debida fundamentalmente al crecimiento exponencial del mercado matrimonial (Illouz 2012; Beck y Beck-Gernsheim 2012) y las contribuciones han sido agrupadas bajo el nombre «Amores lejanos». Mucho se ha hablado sobre los mundos globalizados y sobre las posibilidades que las tecnologías ofrecen de mantener relaciones sexo-amorosas distantes e incluso asíncronas. Los amores transnacionales, o amores contruidos en la tensión entre lo lejano y lo cercano, han llegado a formar parte del debate académico sobre las experiencias sexo-amorosas y son el eje fundamental de algunos equipos de investigación de nuestro país, como los de Jordi Roca y Dan Rodríguez (véanse por ejemplo Roca 2013 y Rodríguez 2004).

La comunicación «Límites, condicionamientos y transgresiones en torno a la mixicidad: análisis de narrativas de uniones mixtas en Cataluña», de Dan Rodríguez, Miguel Solana, Miranda Lubbers y Verónica de Miguel, parte del cruce de fronteras sociales, étnicas, culturales, religiosas o de clase a través de la unión de pareja/matrimonio y muestra las tensiones entre la mixicidad contemporánea y los procesos de integración social al poner de relieve los rechazos cruzados según el origen de los inmigrantes y las características —muchas de ellas estereotipadas— a ellos atribuidas.

José Luis Anta, en su texto «Amores lejanos: una etnografía de sentimientos desterritorializados», parte de la consideración del amor como una «narrativa social menor» para llevar a cabo una reflexión sobre el amor que nos traslada de las páginas web (Badoo, Meetic) al 'counselling', al amor romántico, a los medios de comunicación y al poscapitalismo, entendiendo el amor como objeto para el consumo. Es un amor que existe en la encrucijada posromántica, pues nos debatimos entre los ideales del amor romántico y los nuevos y sofisticados caminos hacia el sexo, la familia o simplemente la creación de nuevos símbolos.

Beatriz Patraca, en su texto «Matrimonios mixtos en el contexto global: una conceptualización desde las redes personales», propone una tipología de las parejas formadas por mujeres del ex bloque socialista con hombres de nacionalidad española que tenga en cuenta la dimensión transnacional —interrogando este concepto en profundidad— de sus redes personales, e incorporando las interacciones *online* como parte constituyente de esta tipología.

Verónica Anzil y Roxana Yzusqui, en su texto «El filtro de amor de los matrimonios mixtos: análisis de los mecanismos institucionales de legitimación del amor transnacional», abordan la sospecha existente sobre las parejas formadas por un miembro español y uno extranjero. A partir de un detallado análisis de la legislación española y de las audiencias previas (un

cuestionario de 118 preguntas) que las parejas deben responder satisfactoriamente para determinar que su proyecto de matrimonio no es «fraudulento», las autoras ponen de relevancia los estereotipos existentes sobre las condiciones del amor romántico y la diferencia en los requisitos que se aplican a estas parejas, en contraste con los matrimonios de nacionales.

El segundo bloque de comunicaciones, que hemos agrupado bajo el título de «Alternativas igualitarias», interroga las periferias y los márgenes sexo-amorosos de un modo distinto, ya que no amplía estos límites ni busca la legitimación de la periferia, sino que reflexiona sobre el núcleo de los modelos hegemónicos buscando paradigmas de relación que sean más igualitarios. Hemos incluido en este bloque aquellas formas de relación que aspiran a socavar la normatividad monógama y heterocentrada mediante estrategias como el poliamor, la pareja igualitaria y las relaciones sadomasoquistas. Bien cierto es que encuadrar las relaciones BDSM bajo la etiqueta «relaciones igualitarias» es una provocación: partimos de la idea de que este tipo de relaciones se basa en el consenso y el pacto entre las partes, y de que debe existir una implicación afectiva real, y una intimidad compartida.

Héctor Mosquera, en su texto «Las sombras del placer: sadomasoquismo y creación cultural», explora los conceptos de 'juego', 'pacto' y 'afectividad' que atraviesan estas relaciones y establece una diferenciación entre las relaciones BDSM con transacción económica (sexo comercial) de aquellas en las que esta es inexistente. A partir del análisis de los itinerarios personales, muestra la profunda implicación emocional y afectiva de unas prácticas que normativamente son excluidas de ella, al tiempo que se interroga por el potencial transgresor del BDSM y el papel del género.

Tanto Mari Luz Esteban como Amaia Agirre tratan en sus textos temas relacionados con la tensión entre el género, el amor, el feminismo y la igualdad.

Agirre, en su texto «Parejas igualitarias/paritarias del País Vasco: autodefinición y monogamia», estudia los procesos negociadores y las relaciones de poder dentro de parejas que comparten un ideal feminista y paritario. Presta atención a la monogamia, como concepto estructurador de estas parejas, y traza las diferencias entre parejas hetero- y homosexuales en un contexto «posfamiliar» en el que la perdurabilidad de la pareja ya no es un objetivo en sí mismo.

Por su parte, Mari Luz Esteban, en su comunicación «Relaciones amorosas y comunidades de apoyo mutuo», aborda el análisis de las continuidades, los conflictos y las rupturas respecto a la igualdad en la población vasca joven y las interpelaciones críticas al modelo hegemónico de amor desde una perspectiva feminista y entre población joven. Propone un replanteamiento de los conceptos de 'familia' y 'parentesco' y nuevos modelos de análisis que deben tener en cuenta los grupos y comunidades estables de apoyo mutuo que existen en nuestra sociedad (como la amistad), que no son identificados como familias, pero que son fundamentales para el sostenimiento de la vida y la reproducción social.

El tercer bloque de comunicaciones, «Intercambios ¿anónimos?», explora fundamentalmente dos de las relaciones sexuales que existen en los márgenes de la sexualidad normativa: el sexo promiscuo y «anónimo» en espacios públicos entre varones ('cruising') y las relaciones entre varones y prostitutas. Objeto de persecución legal y moral, este tipo de relaciones son con frecuencia conceptualizadas como separadas de lo afectivo y lo emocional, quedando así al margen del marco sexo-amoroso que legitima la práctica sexual. Vulneran además dos principios más del sexo «socialmente aceptable»: existe transacción económica (prostitución) y se dan en el espacio público y entre personas del mismo sexo ('cruising'). No obstante, como veremos, esa separación entre lo afectivo y lo sexual que sirve de base a la estigmatización de algunas de estas

relaciones obedece más a la necesidad de trazar unos límites excluyentes del sexo de pago que a la existencia real de dicha separación.

Berta Blanco y Sofía Ugena, en su texto «Público-privado-punible: dinámicas performativas del espacio y la identidad a través del *cruising*», inciden en las lógicas espaciales y sexuales que se establecen mediante el sexo anónimo y consideran el '*cruising*' como un contexto en el que las identidades sexuales (y personales) son suspendidas y devienen pura performance centrada en unos cuerpos que hablan en espacios de anomia sexual.

También José Antonio Langarita, en su «Etnografía de la práctica del sexo anónimo entre hombres», habla del '*cruising*' como efecto de la organización social y sexual de la ciudad. Su análisis se centra en los procesos de negociación y los modos de relación entre hombres que en principio no se conocen. Los rituales de silencio —garantía de anonimato— inherentes a estos espacios implican un uso intensivo del cuerpo y, en particular, de la mirada y los genitales y el modo de caminar como medio de comunicación.

La prostitución también existe en las periferias sexo-amorosas y, como muestran las tres comunicaciones sobre el tema, muchos aspectos de estas relaciones cliente-prostituta son con frecuencia invisibilizados. El texto de Livia Motterle «Cuidados ocultos. Mapeando prácticas de afectividad entre trabajadoras sexuales y clientes en Barcelona» analiza las formas de amor que se producen en ese contexto y que escapan a los códigos institucionalizados y naturalizados. Motterle desarrolla en su texto la relación entre sexo y amor, entre prostitución y feminismo, el cuidado como arma de empoderamiento femenino y la invisibilización como estrategia institucional.

Isabel Holgado y Montse Neira, en «De amores y sexo de pago: desvelando otras relaciones en el ámbito de la prostitución», también aspiran a analizar la dimensión afectiva presente en las relaciones de prostitución. Distinguiendo entre el '*derecho a estar*' (voluntariedad y usufructo de la libertad sexual) y el '*derecho a no estar*' (protección frente a la violencia y la explotación sexual y alternativas socioeconómicas reales), las autoras relatan la diversidad de experiencias, sentimientos y significados presentes en el comercio sexual.

A su vez, Valerio Simoni, en «Género y moralidad del binomio amor-dinero en la Cuba turística», nos muestra cómo en Cuba persisten «patrones culturales» que perpetúan el rol masculino de proveedor, y que entran en conflicto con las expectativas del rol masculino cuando los hombres se relacionan con turistas extranjeras. El contraste entre «relaciones de interés» y «amor verdadero» en las narrativas analizadas, entre «intimidad» y «economía», escapa a las nociones preconcebidas y requiere una pluralidad de marcos de interpretación.

El último bloque lo hemos llamado «Relaciones periféricas: los límites de la reproducción» e incluye dos comunicaciones relacionadas con la separación de las generaciones sexuales, una sobre cuerpos «discapacitados» y sexualidad y dos comunicaciones sobre los itinerarios y experiencias trans.

El texto de Miquel Àngel Ruiz Torres, «La periferia imposible: discusiones sobre masculinidad y pedofilia», enmarca la pedofilia en los significados de género para mostrar las tensiones intrínsecas a la masculinidad hegemónica y la desigualdad de género en este contexto. El autor critica la confusión entre sentimientos pedófilos y actos de abuso sexual, el insuficiente análisis de la perspectiva del abusador (sus creencias, sentimientos), la poca o nula preocupación por situar el fenómeno en una perspectiva histórica y cultural, y la falta de capacidad crítica en el concepto de pedofilia.

La edad es también central en la propuesta de Irantzu Fernández Rodríguez, «En busca del "verdadero amor": el peso de la perspectiva adultocéntrica entre adolescentes», donde expli-

ca que los discursos y las prácticas amorosas de las y los adolescentes son configurados desde una posición adulta y considerados como «amores de juguete», puesto que el amor «verdadero» se busca proyectado al futuro, confrontándose de este modo el régimen emocional y el de verdad. Aun así, es posible que la reivindicación del «amor adolescente» pueda generar prácticas y discursos críticos con los modelos normativos.

Andrea Garcia-Santesmases, en su comunicación «Cuerpos diversos, sexualidades fronterizas: la (re)construcción de la sexualidad en personas con diversidad funcional física», se basa en los itinerarios corporales de tres hombres y tres mujeres con lesión medular adquirida en la adolescencia y sitúa el género como un eje articulador de su investigación para analizar cómo el cambio corporal, fruto de la adquisición de una diversidad funcional física, afecta a la identidad de género del sujeto, específicamente en lo relativo a los imaginarios, las relaciones y las prácticas sexo-amorosas. Unas prácticas que escapan al coitocentrismo y el falocentrismo pero no a la reproducción de los significados tradicionales de género del modelo heteronormativo.

Jordi Mas, en «El proceso de transformación corporal de las personas transexuales en tanto que proceso asistencial», analiza los procesos de modificación corporal —procesos de feminización— de las mujeres trans en Cataluña. Mas expone el amplio espectro de experiencias trans disponibles, que generalmente son invisibilizadas, y muestra cómo las trans modulan sus transformaciones así como sus experiencias les facilitan o deniegan su inclusión en la categoría sanitaria de «asistible».

Julieta Vartabedian, en «Comer o ser comidas/os: sobre clientes, maridos y la construcción de género de las travestis brasileñas», incide en la multiplicidad de experiencias y posibilidades de las travestidades —mujeres que mantienen sus genitales masculinos— mediante el análisis de cómo las travestis brasileñas trabajadoras del sexo interactúan social y sexualmente con sus clientes y ‘maridos’ construyendo identidades que están fuertemente generizadas y corporizadas, y se estructuran y definen sobre la base del rol sexual (activo o pasivo) que se adopta en las relaciones sexuales («comer» o «ser comida»).

El conjunto de comunicaciones presentadas en este simposio nos invitan a reflexionar sobre algunas de las periferias sexo-amorosas actuales, pero no agotan la pluralidad y diversidad de los fenómenos que podrían ser englobados bajo la etiqueta que define el simposio. Fenómenos como la prostitución masculina, el amor o la pareja sin sexo, el estado ‘single’ como elección, las parejas abiertas, los ‘swingers’, el poliamor, por ejemplo, no han estado representados en ninguna comunicación; es más, incluso sería discutible la asignación de la categoría «periferia» a algunas de las temáticas abordadas. Como ya sabemos, la construcción de lo normal y lo patológico, el centro y la periferia o lo hegemónico y lo subalterno no es ni estática, ni estable, ni ahistórica. Con todo, consideramos que estos textos en su conjunto nos ofrecen una oportunidad para acercarnos a algunas de las realidades que configuran el panorama sexo-amoroso actual con una mirada y una perspectiva alejadas de las visiones estereotipadas, abstractas, edulcoradas y acriticas que a menudo inundan las aportaciones sobre este terreno.

## Bibliografía

- ATTWOOD, F. (2009). *Mainstreaming Sex: The Sexualization of Western Culture*. Londres: I.B. Tauris.
- BAUMAN, Z. (2006). *Amor líquido*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- BAWIN-LEGROS, B. (2004). «Intimacy and the New Sentimental Order». *Current Sociology*, 52 (2): 241–250.
- BECK, U.; BECK-GERNSHEIM, E. (1998). *El normal caos del amor*. Barcelona: El Roure.
- (2012). *Amor a distancia*. Barcelona: Paidós.
- BEJAR, H. (1995). *El ámbito íntimo*. Madrid: Alianza.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas (1984). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BRUCKNER, P. (2011). *La paradoja del amor*. Barcelona: Tusquets.
- BUTLER, Judith (1990). *Gender Trouble*. Nueva York: Routledge.
- DOMURAT DREGER, A. D. (1998a). «Ambiguous sex or ambivalent medicine?». *The Hastings Center Report*, 28 (3): 24–35 (accesible en <[http://www.isna.org/articles/ambivalent\\_medicine](http://www.isna.org/articles/ambivalent_medicine)>).
- (1998b). *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1999). *Intersex in the Age of Ethics*. Maryland: MD University Publishing Group.
- ENGUIX, B. (2011). «Cuerpo y transgresión: De Helena de Céspedes a Lady Gaga». *Relaces, Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 5: 25–38.
- FAUSTO-STERLING, A. (2000). *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*. Nueva York: Basic Books.
- FISHER, H. E. (1999). *Anatomía del amor*. Barcelona: Anagrama.
- FOUCAULT, M. (1984). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- GIDDENS, A. (2000). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.
- HERRERA, C. (2010). *La construcción sociocultural del amor romántico*. Madrid: Fundamentos.
- ILLOUZ, E. (1998). «The lost innocence of love: romance as a postmodern condition». *Theory, Culture and Society*, 15 (3): 161–186.
- (2012). *Por qué duele el amor*. Madrid: Katz.
- JAMIESON, L. (1998). *Intimacy: Personal Relationships in Modern Societies*. Cambridge: Polity Press.
- (1999). «Intimacy Transformed? A Critical Look at the «Pure Relationship»». *Sociology*, 33 (3): 477–494.
- JANKOWIAK, W. (ed.) (1995). *Romantic Passion. A Universal Experience?* Nueva York: Columbia University Press.
- ; FISCHER, E. (1992). «A Cross-Cultural Perspective on Romantic Love». *Ethnology*, 31 (2): 149–155.

- LAQUEUR, T. (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra.
- LUHMANN, N. (2008). *El amor como pasión*. Barcelona: Península.
- LYON, D. (1994). *Postmodernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- PAASONEN, S.; NIKUNEN, K.; SAARENMAA, L. (2007). *Pornification: Sex and Sexuality in Media Culture*. Nueva York: Berg.
- PADILLA, M. B. et alii (2012). *Love and Globalization. Transformations of Intimacy in the Contemporary World*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- PAGLIA, C. (2001). *Vamps & Tramps*. Madrid: Valdemar.
- ROCA GIRONA, J. (dir.) (2013). *Migrantes por amor*. Valencia: Germania.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, D. (2004). «Inmigración y mestizaje hoy. Formación de matrimonios mixtos y familias transnacionales de inmigrantes en Cataluña». *Migraciones*, 16: 77–120.
- ROUGEMONT, D. de (2010). *El amor y Occidente*. Barcelona: Kairós.
- RUBIN, Gayle (1989). «Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad». En: VANCE, C. S. (comp.). *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Ed. Revolución: 113–190 (consultado en <[www.cholonautas.edu.pe/](http://www.cholonautas.edu.pe/)> / Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales, 10 de mayo de 2014).
- SMART, C.; SHIPMAN, B. (2004). «Visions in monochrome: families, marriage and the individualization thesis». *British Journal of Sociology*, 55 (4): 491–509.



# Las fronteras culturales en la globalización. Elementos para el debate

FRANCISCO JOSÉ CUBEROS GALLARDO  
*Asociación Andaluza de Antropología*  
*Instituto Universitario de Lisboa*  
*francisco.jose.cubero@iscte.pt*

EMMA MARTÍN DÍAZ  
*Asociación Andaluza de Antropología*  
*Universidad de Sevilla*  
*emma@us.es*

BEATRIZ PADILLA  
*Ankulegi. Asociación Vasca de Antropología*  
*Instituto Universitario de Lisboa*  
*beatriz.padilla@iscte.pt*

A comienzos de los noventa, y coincidiendo con el derrumbe definitivo del bloque soviético, Fukuyama y otros autores preconizaron un fin de la historia que implicaría, entre otras consecuencias, un proceso acelerado de homogeneización cultural. La globalización, desde esta perspectiva, era concebida como un fenómeno unidimensional, que necesariamente provocaría un efecto de estandarización (macdonaldización) en las lógicas e identidades culturales de los pueblos del mundo. Frente a estas lecturas, autores como Manuel Castells (1997, 2003) o Alain Touraine (1997), entre otros, propusieron una interpretación alternativa del proceso globalizador, que se sustentaría así sobre dos lógicas antitéticas: de un lado, la creciente difusión de una

lógica cultural particular hacia todos los espacios y niveles de la vida social; de otro, la respuesta reactiva de las identidades locales, que resurgirían en cuanto eje de resistencia política, económica y cultural. En efecto, y desde que este debate se plantease, los veinte años transcurridos han demostrado sobradamente que las identidades culturales, lejos de desaparecer, han visto reforzadas su importancia y su influencia en la vida cotidiana de las poblaciones. En este sentido, el debate sobre las fronteras culturales entre los grupos adquiere un renovado interés y reclama la atención de los antropólogos del siglo XXI.

Tanto dentro como fuera de Europa continuamos asistiendo a conflictos interétnicos, procesos de etnogénesis, reivindicaciones legales basadas en la identidad y otras manifestaciones sociales que demuestran la persistencia de las fronteras culturales y su importancia decisiva en las relaciones que actualmente sostienen los grupos humanos. La etnicidad continúa siendo un criterio básico de organización social, con una alta capacidad para cargarse de usos, formas, funciones y significados de acuerdo con el contexto. Así, por ejemplo, y en el contexto de las ciudades europeas, observamos que los límites que rigen su trazado se reorganizan en torno a nuevos modelos de urbanismo y residencialidad en los que el criterio étnico tiene un peso específico. La etnicidad pasa a operar como una variable central en los modos de apropiación y uso de los espacios públicos, así como en los procesos de segregación residencial y gentrificación que hoy atraviesan de manera sistemática la problemática urbana en nuestro entorno. Por otra parte, y en el contexto de los nuevos mercados de trabajo globalizados, las relaciones laborales son redefinidas sobre nuevas divisiones derivadas de las crecientes movilidad del capital y precariedad laboral. Y también en este proceso juega un papel central la etnicidad como criterio de segmentación de los mercados de trabajo. El caso del Estado español resulta paradigmático a este respecto, especialmente en lo relativo a la aparición reciente de nuevos nichos laborales que —como el trabajo doméstico o la hostelería— incorporan masivamente minorías étnicas a un mercado de trabajo de carácter secundario (Piore 1979).

Esta nueva centralidad de las relaciones interétnicas también aparece en el ámbito de la ciudadanía, donde las formas institucionalizadas de intervención política son reorganizadas en torno a las nuevas fronteras culturales que estructuran el alcance de los derechos individuales y colectivos. Los límites étnicos y los marcadores culturales se resignifican y adquieren nuevas dimensiones en un contexto en el que las fronteras culturales coinciden a menudo con los límites que demarcan la exclusión social. Esta coincidencia, que a menudo adquiere tintes dramáticos, relanza el debate sobre la gestión institucional de la diversidad cultural, y abre la puerta a un conjunto de políticas que, bajo el nombre genérico de multiculturales, asumen en la práctica una novedosa centralidad de la etnicidad en el diseño y la ejecución de la intervención política.

Las propias minorías étnicas, a su vez, refuerzan la dimensión cultural en cuanto factor que vertebra y cohesionan sus formas de organización social y de participación en la vida pública (Appadurai 1996; Castells 2003; Lash 1997; Stavenhagen 2001; Touraine 1997). Así, el recurso a la identidad aparece en estos grupos como una constante, orientada no tanto a un encierro frente al exterior como a una negociación ventajosa de las condiciones de entrada en la globalización (Martín y Pujadas 1999). El papel de la etnicidad dentro de estas estrategias también debe ser repensado a la luz de las nuevas condiciones espacio-temporales que determina la propia globalización. Hoy asistimos a un proceso de interconexión creciente y en tiempo real entre localidades geográficamente muy distantes entre sí (Giddens 1999; Castells 1997; Harvey 1990). Este contexto habilita a los sujetos para reproducir formas de pertenencia a distancia, y los involucra en circuitos transnacionales de imágenes, discursos, ideas y valores que tornan posible una constante rearticulación de los elementos que visibilizan la identidad. La

globalización marca así una superación de las fórmulas clásicas de reproducción cultural, ligadas a largos procesos de enculturación, y abre la posibilidad de nuevas formas de articulación identitaria en un régimen de simultaneidad espacio-temporal.

En este contexto cobra interés la reflexión teórica sobre el papel de la identidad en las sociedades contemporáneas, pero también sobre las formas novedosas y singulares que esta asume. Conceptos como el de 'paisaje étnico', formulado por el antropólogo Arjun Appadurai, nos permiten definir el tipo de identidad observable en un conjunto amplio de colectivos —turistas, inmigrantes, refugiados, exiliados, trabajadores invitados, entre otros— que se definen fundamentalmente por el carácter fluido de sus formas de vida (Appadurai 1996: 33). Hablamos de poblaciones que ya no están estrictamente territorializadas, delimitadas espacialmente ni son culturalmente homogéneas. Estos y otros grupos nos obligan a pensar las nuevas formas de identidad, que operan a un tiempo como causa y consecuencia de las nuevas funciones que asumen.

Las modificaciones que las dinámicas globales y locales han introducido en el ámbito de las relaciones interétnicas constituyen un desafío que interpela a la propia metodología de la disciplina antropológica. Estudiosos como George E. Marcus (2001, 2008) han hablado de la necesidad de implementar formas de etnografía multisituada, que presten atención especial a las conexiones que ligan acontecimientos separados por largas distancias geográficas. Paralelamente, se encuentra ya consolidado un sólido debate sobre las aportaciones metodológicas del transnacionalismo, así como en torno a los recientes procesos de etnogénesis, las nuevas formas de negociación de los límites étnicos y sobre la convivialidad en sociedades multiculturales. Estas y otras innovaciones metodológicas son objeto de discusión en los textos seleccionados.

Las comunicaciones enmarcadas en este simposio contribuyen a promover una reflexión amplia y relacional sobre las fronteras culturales en el actual contexto de la globalización neoliberal y de las dinámicas que se le oponen. A través de estos textos tenemos la ocasión de acceder a una pluralidad de casos de estudio que ilustran con datos empíricos procesos muy diversos de organización de las fronteras culturales entre grupos. Es precisamente esta diversidad la que dota de riqueza al conjunto, y la que permite al lector un abordaje multidimensional de las fronteras culturales como eje analítico.

Tomados en su conjunto, estos trabajos nos invitan a repensar la propia naturaleza de las fronteras que cruzan nuestro mundo y que organizan cotidianamente las relaciones entre las personas y los grupos. Así, se constata en ellos una preocupación generalizada por cuestionar muchos de los significados generalmente asociados a la noción de frontera. En este sentido, Pujadas señala expresamente la necesidad de sustituir la noción de frontera como 'límite' —entre unidades culturales separadas, homogéneas y contrastantes entre sí— por un reconocimiento de la frontera como 'espacio' de contacto y mestizaje. Este planteamiento, latente en muchos de los trabajos que aquí se presentan, se torna especialmente importante a la hora de reconocer realidades culturales cuyos límites sobrepasan y/o cuestionan las fronteras político-administrativas. Esto se aprecia claramente en el propio texto de Pujadas, donde se proyecta una mirada crítica sobre la gestión institucional del espacio cultural fronterizo entre las comunidades autónomas de Aragón y Cataluña. Pero también se observa en otras aportaciones que demuestran igualmente el carácter poroso de las fronteras administrativas, y la existencia en torno a estas de vínculos, relaciones y flujos que estructuran formas de vida transfronterizas. En torno al caso de los pueblos de filiación maya en la frontera México-Guatemala, Andrés Fábregas expone cómo la existencia de una frontera interestatal apenas tiene efectos separadores reales entre los grupos ubicados a uno y otro lado, que continúan manteniendo vínculos intensos entre sí y organizán-

dose básicamente como una unidad. En otros casos, es precisamente la separación impuesta por la frontera administrativa la que instituye formas de relación estrechas y permanentes entre dos grupos diferentes. Es lo que observamos en el caso de las 'hirondelles' pirenaicas, presentado por José Antonio Perales, que entre 1880 y 1930 hicieron del cruce fronterizo en los Pirineos un modo específico de organización económica y social.

Esta falta de correspondencia entre las fronteras culturales y las fronteras político-administrativas abre un campo de indagación interesante en el terreno discursivo. Algunos de los trabajos seleccionados exploran cómo los discursos institucionales presionan a menudo para ajustar las primeras a las segundas. En efecto, tal y como demuestran Peláez y Sanz en su comunicación, las instituciones pueden reproducir cotidianamente categorías que contribuyan a perpetuar viejas fronteras culturales que a su vez determinan un acceso desigual a los derechos. En otras ocasiones, sin embargo, el discurso institucional ejerce un papel protagonista en el proceso de sustitución y redefinición de las viejas fronteras culturales. Así se observa en el caso presentado por Liliana Suárez, donde el concepto de 'etnoespacio' (Appadurai 1996) es utilizado para reflexionar sobre cómo el proceso de europeización obliga a repensar los vínculos que han unido históricamente a los pueblos ibéricos con los marcos culturales latinoamericano y mediterráneo. Finalmente, el trabajo de Cristina Enguita sobre los mbororo describe la emergencia de un nuevo discurso que dignifica y reivindica la pertenencia a esta colectividad, en el marco de un refuerzo de la macroidentidad transnacional Fulbe y un progresivo distanciamiento respecto del marco institucional camerunés.

Un espacio muy diferente, como es el de la ciudad, inspira un conjunto de textos que reflexionan sobre el encaje de las nuevas formas de diversidad cultural que hoy se observa en las urbes de la península ibérica como resultado de los recientes procesos migratorios. La llegada a estas ciudades de un alto número de inmigrantes de muy diversas procedencias determina la necesidad de consensuar formas de convivencia provechosas, que promuevan el intercambio entre los grupos y respeten al mismo tiempo la singularidad de cada uno de ellos. La búsqueda de estas fórmulas de convivencia se plasma en procesos de negociación complejos que, tal y como muchos de estos trabajos señalan, conviene analizar de manera comparada. Es lo que hacen Cuberos y Padilla en torno a los barrios de la Mouraria (Lisboa) y El Cerezo (Sevilla), subrayando en ambos la importancia de tomar en cuenta cada proceso migratorio en su especificidad para entender el modo en que las fronteras culturales son construidas dentro de cada barrio. En este sentido, la desigual experiencia migratoria en ambos contextos permite entender que en uno y otro tanto las instituciones públicas como la propia población local, incluyendo a los inmigrantes, practiquen formas muy diferentes de gestionar la diversidad que los caracteriza. También Susana Sassone reivindica la importancia de articular el análisis de estos escenarios de interculturalidad con los procesos migratorios que están en su origen. Lo hace a través de una comparación entre dos barrios de fuerte presencia boliviana en Buenos Aires, donde la desigual trayectoria de cada uno se traduce en formas diferenciadas de apropiación del espacio y de gestión de la diversidad por parte de los grupos. Albert Moncusí se interesa por los modos de apropiación del espacio por parte de los inmigrantes, subrayando la influencia en ellos de factores estructurales que condicionan su inserción en la ciudad. Y Nuno Oliveira, por su parte, nos presenta dos festivales celebrados respectivamente en las ciudades de Granada y Lisboa que, pese a presentar ciertos paralelismos a nivel estético, canalizan discursos claramente divergentes sobre la interculturalidad y su encaje en el espacio urbano.

Son varios los trabajos que analizan específicamente los marcadores identitarios que son activados para visibilizar los límites de los grupos. Varias de las comunicaciones seleccio-

nadas describen el proceso de selección de estos marcadores, enfatizando la importancia de conocer el contexto para comprender en cada caso la selección de unos símbolos concretos como marcadores de los grupos. Si el propio Barth ya subrayó en su obra el carácter contextual de los marcadores de la etnicidad, los trabajos recabados profundizan en esta idea, subrayando la arbitrariedad de su selección. Laura Milesi, por ejemplo, rescata la fiesta del *we tripantu* mapuche para ilustrar cómo los límites étnicos son constantemente reconstruidos mediante un ejercicio de selección de símbolos en el que la recuperación del pasado se solapa con la invención de la tradición (Hobsbawm y Ranger 1983). Este y otros casos nos recuerdan que la persistencia de las fronteras culturales no obedece a la permanencia en el tiempo de unos mismos rasgos culturales, sino más bien a una selección estratégica de marcadores que cobran su sentido dentro del contexto en el que operan. Lejos de ser meros reproductores de una identidad ya acabada, los marcadores son activados dentro de estrategias complejas y cambiantes. Esto se constata con claridad en el texto de Eugenia Bayona, donde se muestra cómo las mujeres chiapanecas reivindican su traje tradicional en el marco de una estrategia identitaria que va más allá de una mera defensa de la tradición y que incorpora elementos claros de reivindicación desde su condición de mujeres. Por su parte, el trabajo de Stevens, Gavazzo y Pereira nos devuelve al campo de las migraciones transnacionales para ilustrar cómo, en un contexto transnacional, las prácticas musicales funcionan como marcadores que permiten generar vínculos de pertenencia en la distancia y, simultáneamente, ensanchar el marco de integración en la sociedad receptora.

Conectando una vez más con la propuesta teórica de Fredrik Barth, varias de las comunicaciones ilustran el modo en que la organización de fronteras culturales entronca con formas desiguales de acceso a los recursos. En todos los casos presentados, los límites étnicos no solo sirven para visibilizar la existencia de grupos diversos, sino que son estructurantes de relaciones desiguales entre dichos grupos. Desde esta perspectiva, el modo en que cada grupo étnico gestiona sus límites es indisociable de la posición social que ocupa, esto es: de las relaciones desiguales que mantiene con otros grupos. Esta regla añade complejidad a los modos de autoorganización de los grupos y nos invita a tener en cuenta el carácter complejo y variable de sus estrategias. El trabajo de Castellani, Queirolo y Lagomarsino aporta un caso interesante en este sentido, al mostrar cómo los jóvenes hijos de inmigrantes latinoamericanos combinan estratégicamente modos de sociabilidad que, pese a parecer contrapuestos, integran una misma estrategia de resistencia a la exclusión. En las iglesias y en las bandas latinas estos jóvenes desarrollan formas de autoorganización que, a pesar de sus diferencias formales, permiten reforzar un sentimiento común de pertenencia latina que dota de sentido sus experiencias y sostiene vínculos de apoyo mutuo. Franklin R. Martins, por su parte, nos muestra las complejas estrategias con que los estudiantes indígenas de la Universidade do Estado do Amazonas (Brasil) negocian simultáneamente su pertenencia indígena y sus deseos de acceder a formas de vida tradicionalmente vetadas. Todas estas estrategias nos recuerdan, en definitiva, que la etnicidad continúa siendo un criterio básico de organización social, que determina formas desiguales de acceso de los recursos y que obliga a los grupos a desarrollar complejas estrategias de autoorganización.

Isidoro Moreno apunta que hablar de fronteras culturales implica en ocasiones reconocer la coexistencia de lógicas culturales contrapuestas. A partir del caso ecuatoriano, su trabajo explora los conceptos de 'sumak kawsay' y 'revolución ciudadana' en cuanto ejes de dos proyectos civilizatorios radicalmente enfrentados. De esta forma constatamos la persistencia en la actualidad de modos de concebir al hombre en su relación con la sociedad que no solo son diversos, sino que resultan difícilmente compatibles entre sí. El caso ecuatoriano también está en la base

de otros varios trabajos que subrayan igualmente la dificultad de promover la diversidad étnica cuando ello entraña la combinación de lógicas culturales contrarias. Así, el trabajo de Martín y Rodríguez nos acerca a dos experiencias de Educación Intercultural Bilingüe en el país andino, subrayando los límites y contradicciones de este proyecto. En este caso vemos como la promoción de la interculturalidad encuentra serias limitaciones en las escuelas ecuatorianas, debidas precisamente a la lógica uniformizadora y nacionalizante que está en la raíz de la institución escolar. Una contradicción semejante se observa en el ámbito sanitario, presentado por Mozo y Torres, donde el proyecto de incorporar la llamada 'medicina ancestral' al servicio público de salud ecuatoriano enfrenta profundas dificultades y entraña, en la práctica, un claro riesgo de asimilación cultural de la población indígena al modelo biomédico de raíz occidental. Estas contradicciones nos remiten de nuevo al problema de la gestión de la diversidad, y a la dificultad práctica de establecer formas de interculturalidad provechosas en un mundo donde la etnicidad continúa articulando formas estructurales de desigualdad. En esta línea, Susana Moreno, inspirándose igualmente en el caso ecuatoriano, se acerca a la población afrodescendiente para constatar que, más allá del reciente reconocimiento legal de sus derechos como minoría, la práctica cotidiana sigue colocando a este grupo en condiciones claramente desfavorables respecto al resto de la sociedad.

Finalmente, dos trabajos se acercan a las concepciones sobre el 'tiempo' en cuanto elementos marcadores de fronteras culturales. Apoyándose en los conceptos del Sumak Kawsay y del Ñande Rekó guaraní, Eleder Piñeiro reflexiona sobre las formas cíclicas de concebir el tiempo que, según su interpretación, representan hoy formas de resistencia de las minorías indígenas al paradigma de temporalidad occidental. Ana Pinilla, por su parte, nos acerca a tres fiestas —Ramadán, Inti Raymi y Año Nuevo chino— que permiten visibilizar hoy temporalidades múltiples en el espacio común de la ciudad de Madrid.

En términos generales, es de celebrar la calidad etnográfica de los trabajos, que en su gran mayoría aportan descripciones de gran viveza, rigor y densidad analítica. Los casos abordados son presentados al lector a través de una cantidad abundante de datos que certifican la idoneidad del método etnográfico para el abordaje de las fronteras culturales. En este sentido, se advierte en las comunicaciones seleccionadas un interés adicional por reflexionar en profundidad sobre la cuestión metodológica, y más específicamente por adecuar la etnografía a las coordenadas espacio-temporales de la globalización. Cabe destacar en este punto una apuesta recurrente en los textos por el modelo de etnografía multisituada en los términos definidos por George E. Marcus (2001, 2008). Adicionalmente, trabajos como el de Práxedes Muñoz abordan otras dimensiones del trabajo de campo antropológico, incluyendo las relativas a sus implicaciones éticas y políticas.

En definitiva, este conjunto de trabajos nos acerca a un campo de estudio, el de las fronteras culturales, que continúa siendo crucial para entender el mundo en el que vivimos. Hoy las relaciones interétnicas demuestran seguir ocupando un lugar central en todas las sociedades conocidas. Por su riqueza etnográfica y rigor analítico, confiamos en que los textos seleccionados contribuyan a una mejor comprensión de las formas, funciones y significados que estas relaciones asumen en la actualidad.

## Bibliografía

- APPADURAI, A. (1996). «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy». En: APPADURAI, A. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 27–47.
- BARTH, F. (ed.) (1969). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Londres: Allen & Unwin.
- CASTELLS, M. (1997). *La era de la información*. Vol. 1: *La sociedad red*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2003). *La era de la información*. Vol. 2: *El poder de la identidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- FUKUYAMA, F. (1992). *El fin de la Historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- GIDDENS, A. (1999). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- HARVEY, D. (1990). *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Basil Blackwell Ltd.
- HOBSBAWM, E.; RANGER, T. O. (eds.) (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LASH, S. (1997). «La reflexividad y sus dobles: estructura, estética, comunidad». En: BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. *Modernización Reflexiva*. Madrid: Alianza Editorial.
- MARCUS, G. (2001). «Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal». *Alteridades*, 11: 111–127.
- (2008). «El o los fines de la etnografía: del desorden de lo experimental al desorden de lo barroco». *Revista de Antropología Social*, 17: 27–48.
- MARTÍN, E.; PUJADAS, J. J. (1999). «Movilización étnica, ciudadanía, transnacionalización y redefinición de fronteras: una introducción al tema». En: PUJADAS, J. J.; MARTÍN, E.; PAIS DE BRITO, J. (coords.). *Globalización, fronteras culturales y políticas y ciudadanía. Actas del VIII Congreso de Antropología*. Santiago de Compostela: Asociación Galega de Antropoloxía, 7–16.
- PIORE, M. J. (1979). *Birds of Passage: Migrant Labour and Industrial Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STAVENHAGEN, R. (2001). *La cuestión étnica*. México: El Colegio de México.
- TOURAINÉ, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. México: Fondo de Cultura Económica.



# Parentalidades múltiples y articulaciones disciplinarias. De fronteras, encrucijadas y vínculos\*

ANNA PIELLA VILA  
*Institut Català d'Antropologia*  
*Universitat Autònoma de Barcelona*  
*anna.piella@uab.cat*

JOSÉ MARÍA URIBE  
*Asociación de Antropología de Castilla y León «Michael Kenny»*  
*Universidad Pública de Navarra*  
*jmuribe@unavarra.es*

M. ISABEL JOCILES  
*Instituto Madrileño de Antropología*  
*Universidad Complutense de Madrid*  
*jociles@cps.ucm.es*

La parentalidad, a grandes rasgos, remite a funciones procreativas, de crianza, educativas y de transmisión identitaria, que son las que corresponden al estatus de padres. E. Goody (1982) señaló que ser padres implica diferentes papeles, como concebir, alimentar, educar, así como dar una identidad oficial, y que todos estos papeles en algunas sociedades pueden repartirse entre diferentes personas, personas reconocidas, sin por ello deshacer o disminuir el estatus de padres (Cadoret 2004). Por lo tanto, desde una perspectiva antropológica, la parentalidad concentra

\* Este Simposio se enmarca dentro de los proyectos de investigación I+D del Ministerio de Economía y Competitividad, de los que son IP los coordinadores de este simposio: CSO2012-39041-C02-01, *Parentescos: formas de parentalidad y articulaciones disciplinarias*, IP Anna M. Piella Vila; CSO2012-39041-C02-02, *Parentalidad, género y salud en los cuidados del niño sano. La paradoja del deber/derecho sobre la crianza: padres custodios y mujeres sin maternidad*, IP José María Uribe Oyarbide; CSO2012-36413, *Revelación y secreto de los orígenes en las familias con descendencia por donación de gametos: variaciones según los modelos familiares*, IP María Isabel Jociles.

diferentes aspectos de la maternidad y la paternidad, considerando además que las funciones parentales, los cuidados físicos, la alimentación y nutrición, los procesos de socialización y el marco de seguridad psíquica que ofrecen, en un sentido amplio, pueden ser ejercidos simultánea o sucesivamente por varias personas que tengan, o no, vinculación biológica con los niños y las niñas.

El campo de la pluriparentalidad no es nuevo en Antropología. Ya en los años setenta del siglo pasado, E. Goody (1971), a propósito de las formas de aprendizaje en África Occidental, y W. H. Goodenough (1970), en su epílogo al trabajo de Carroll sobre adopciones en el ámbito oceánico, realizaron algunos trabajos sobre 'parenthood', en los que se subrayaba la variabilidad sociocultural de la parentalidad y la diversidad de actores que desempeñan roles parentales. No obstante, la parentalidad y sus múltiples formas constituyen un tema reemergente<sup>1</sup> en el campo de estudio del parentesco, no tanto por su contenido (formas diversas de cuidados parentales se han descrito en la Antropología Social clásica y en otras ciencias sociales, pese a que ciertas preconcepciones etnocéntricas han privilegiado el análisis del parentesco en términos de espacios genealógicos de radio cada vez mayor), como por el uso del término 'parentalidad' para referirse a esas prácticas de crianza y por la importancia que las distintas formas de parentalidad, asociadas algunas de ellas a la dejación de las responsabilidades parentales, han adquirido en la literatura sobre políticas sociales.

Por otra parte, los valores y comportamientos socioculturales que convergen en la parentalidad se muestran cada vez más complejos debido a los movimientos de población, a las nuevas tecnologías reproductivas, a los diferentes sistemas de circulación de niños, a nuevas configuraciones de género, a legislaciones actuales sobre custodia compartida, etc., creando nuevas variantes de parentalidad.

En el marco de diálogo y debate que proporciona el lema del congreso, proponemos una perspectiva intra- e interdisciplinar como un ejercicio de análisis teórico-práctico sobre las conexiones existentes en el ámbito parental, convencidos de que una estrategia especialmente fructífera para desarrollar nuevos conocimientos consiste en romper fronteras disciplinares a partir de estudios teórico-empíricos que permitan articular vínculos transdisciplinares. Así, dos son los ejes que articulan nuestro planteamiento, respondiendo a un doble objetivo: 1) Por una parte, poner de relieve la variedad y complejidad de las formas parentales que se dan en la actualidad, así como las perspectivas antropológicas que analizan y explican estos contextos (Antropología del parentesco, de la salud, de la educación, del género). En el ejercicio empírico de los roles parentales, se entrelazan indisolublemente conceptualizaciones del parentesco, sistemas de género, procesos enculturativos formales e informales y protocolos de normalización de diferentes disciplinas. 2) Y, por otra parte, indagar en las conexiones disciplinarias que, cuando se trata de cuidados y roles entendidos como parentales, constituyen puntos de encuentro entre disciplinas, con trayectorias, discursos y prácticas distintos.

La parentalidad no solo se conjuga en plural (parentalidades) debido a la diversidad de sus manifestaciones doméstico-familiares, sino que además presenta una dimensión intergeneracional que es necesario incorporar para un análisis y comprensión completa del ámbito parental. Es más, las relaciones intergeneracionales deben ser entendidas en su doble dirección parental-filial, es decir, de padres/madres a descendientes, y de hijos/as a progenitores. Tampoco podemos situar el estudio de la parentalidad únicamente en los supuestos agentes primarios

<sup>1</sup> Desde finales de los 90 existen numerosas publicaciones antropológicas que tratan la variabilidad de roles parentales, como las investigaciones realizadas en Francia por Cadoret (2001), en Noruega por Howell (2003), en EE.UU. por Franklin y Ragoné (1997), en Brasil por Fonseca (2005), en Canadá por Ouellette (1996) y en México por Olavarria (proyecto CONACYT, 2007-2010, sobre parentesco, cuerpo y reproducción). En España destacan los trabajos de Jociles y Charro (2008) y Rivas (2009).

involucrados en las relaciones parentales (padres/hijos). Otras personas pueden, y de hecho lo hacen en diversos contextos, ejercer roles parentales, sean esas personas progenitores u otros parientes, sujetos no vinculados por parentesco o instituciones.

Que la parentalidad trata de vínculos es una certeza, de la misma forma que todas las experiencias familiares implican algún tipo de vínculo entre las personas involucradas en la convivencia o la pertenencia a la unidad social familiar. Estos vínculos presentan a la vez una dimensión psicobiológica (a través del apego) y una dimensión sociocultural (a partir de las distintas manifestaciones de formas de crianza). Solo llegaremos a entender la compleja dimensión de la parentalidad atendiendo a estos aspectos psico-bio-socioculturales.

Que la parentalidad no trata solo de vínculos es otra certidumbre. En numerosas ocasiones, las personas que se plantean la posibilidad de ser padres o madres se encuentran ante encrucijadas que las llevan a tomar decisiones sobre su maternidad y paternidad y cómo llevarla a cabo. Decisiones que se enmarcan tanto en un sistema cultural de valores asociados a la maternidad/paternidad como a un corpus jurídico y sanitario que la normativiza. Las posibles opciones a las que enfrentarse tienen que ver con las vías de llegar a la paternidad, así como si hacerlo en pareja o en solitario, entre otras decisiones importantes.

El estudio de la parentalidad requiere, además de considerar los vínculos parentales y ser conscientes de las encrucijadas personales, plantear la necesidad de traspasar fronteras disciplinarias. Existe una clara correspondencia entre parentalidad y parentesco. No necesariamente todas las relaciones de parentesco implican prácticas parentales, pero difícilmente entenderíamos el desarrollo de la parentalidad si no lo situamos en el dominio del Parentesco,<sup>2</sup> o al menos de lo que social y culturalmente se concibe como tal. En este simposio se analizan aspectos de salud y género dentro del ámbito antropológico, así como del Trabajo Social y del entorno jurídico más allá de la Antropología Social. Otras articulaciones que sin duda existen y hay que considerar, pero que no se desarrollan en este texto, afectan a los procesos de socialización y la Antropología de la Educación, por una parte, y a la Medicina y la Biología, por otra.

Al reunir los textos completos de las comunicaciones expuestas en el simposio, una cuestión que surge recurrentemente es la transversalidad de algunos de los temas analizados por las/los autores. Así, encontramos que las cuestiones de género y el entorno legislativo actúan constantemente como factores condicionantes de las prácticas o posibles prácticas parentales. En todos los contextos presentados, sea la adopción, la migración y transnacionalidad, la coparentalidad, la homoparentalidad o la monoparentalidad, los comportamientos, las decisiones y las conceptualizaciones vinculados a la maternidad/paternidad se ven afectados por los valores asociados a la condición masculina o femenina en contraposición a la parentalidad. Igualmente, y también como extensión de esas ideologías sociales vinculadas al género, los requerimientos legales fijan, y a veces restringen, las opciones de las personas que deciden llevar a cabo prácticas familiares que no siempre responden a relaciones parentales socialmente aprobadas. Asimismo, se muestran también, en los trabajos que se presentan a continuación, tenaces conexiones que articulan significados y prácticas parentales con identidades emergentes y reivindicadas, y con la recuperación y el ejercicio de derechos, ya sea sobre el parto, la lactancia o la privacidad de los donantes en la reproducción asistida.

---

2 Para una definición del dominio del Parentesco y su articulación con la parentalidad ver González Echevarría, A. et alii (2010) «Sobre la definición de los dominios transculturales. La Antropología del Parentesco como teoría sociocultural de la procreación», *Alteridades*, v. 20, n. 39, pp. 93–106.

## 1. Las comunicaciones del simposio

El trabajo de Jordi Grau, Júlia Vich y Lourdes García, «Redes de crianza, cuidados y roles parentales en el ámbito de la adopción internacional», se acerca al tema de los cuidados parentales y a cómo estos se manifiestan en las redes de crianzas constituidas en torno a niños y niñas adoptados internacionalmente. Se basa en los datos procedentes, principal aunque no exclusivamente, del seguimiento de un foro 'online' en Facebook creado de forma expresa por el equipo de investigación; de los cuales se analizan, en concreto, aquellos que permiten conocer el perfil de las personas, asociaciones y grupos de adoptantes que se han agregado a dicho foro, así como las redes de relaciones que se establecen a través de esta interacción 'online'. Mostrando también un cierto interés por las articulaciones entre cuidados parentales y sistema de género, los autores resaltan el hecho de que la mayoría de las personas que participan en el foro sean mujeres. Este foro, por otra parte, ha sido también el lugar desde el cual han administrado un cuestionario, de cuyas respuestas extraen conclusiones como que: *a)* hay un porcentaje mayor de familias/personas que adoptan como primera opción que de familias que lo hacen tras haberles fallado las técnicas de reproducción asistida (lo cual debería llevar, en nuestra opinión, a replantearse ciertas prácticas profesionales durante la valoración de la idoneidad, como la que consiste, por ejemplo, en instar a los solicitantes de adopción a que elaboren el duelo por el hijo biológico no tenido); *b)* es mucho más frecuente que las familias tramiten una adopción internacional que una nacional; *c)* la inmensa mayoría de las familias/personas encuestadas aseguran contar o haber contado con apoyo familiar para la crianza futura de sus hijos/as; y *d)* la principal fuente de información sobre la crianza adoptiva son los foros de Internet, esto es, los espacios de interacción entre iguales, entre familias que están en proceso de adopción o ya han adoptado.

También sobre adopción versa el trabajo de David Poveda, Esperanza Alonso, Marta Morgade, Javier Gonzalez-Patiño, Saba Ayman-Nolley y Nathaniel Firestone, «Tareas de desarrollo y discursos sobre «la cultura» en familias adoptivas transnacionales/ interraciales en España y EE. UU.». En la actualidad la adopción, en la mayor parte de los países industrializados, es un proceso relativamente complicado y mediado por un entramado burocrático e institucional complejo. Este conjunto de elementos contribuye a señalar que la construcción de un proyecto familiar a través de la adopción tiene una serie de características específicas que la hacen diferente a la «filiación biológica tradicional» y que requieren trabajo adicional por parte de todos los miembros de la familia adoptiva (padres, hijos y otros miembros del entorno familiar). Un concepto que puede ayudar a entender estos procesos es la noción de «tarea de desarrollo»; una tarea de desarrollo hace referencia a una transición, que tiene lugar en un momento determinado del curso vital, marcada por una serie de retos/desafíos (i. e. tareas) definidos como tales por el entorno sociocultural y el individuo y cuya resolución exitosa determinará el bienestar personal y la capacidad de las personas para enfrentarse a nuevas tareas de desarrollo futuras. En este trabajo se realiza un análisis comparativo sobre el modo en que diferentes familias adoptivas (que a su vez reflejan una diversidad de modelos familiares) de Estados Unidos y España incorporan el trabajo sobre la cultura de origen de sus hijos e hijas como parte de la construcción de su experiencia familiar. Se examina el discurso de estos padres en torno a la cultura, el papel que se le atribuye en el desarrollo de sus hijos e hijas adoptivos y las estrategias de socialización que declaran poner en marcha para trabajar esta cuestión dentro de su familia.

La comunicación de Gail Mummert, «Reacomodos familiares ante políticas migratorias: la «adopción» de hijos de migrantes mexicanos por un pariente cercano», nos sitúa en el contexto de los flujos migratorios desde México hacia los Estados Unidos y Canadá, así como en las distintas estrategias familiares transnacionales que surgen como respuesta a las cambiantes políticas migratorias. Partiendo de su propio trabajo etnográfico de largo recorrido, Mummert presenta una práctica poco conocida en los procesos de formación familiar en México: la «adopción», por parte de un pariente cercano, de un hijo de migrantes. Esta práctica, junto con la custodia temporal y la adopción formal, constituyen tres variaciones culturales que deben entenderse como modalidades de circulación de niños. Los relatos de adopción por un familiar cercano nos adentran también en las intersecciones sociopolíticas entre familias y Estados-nación. La crianza a distancia en el ámbito de estas familias transnacionales pone de manifiesto la flexibilidad no solo de las relaciones parentales, sino también de los sentimientos y las emociones asociados.

Siguiendo la estela temática de las familias transnacionales, Ana Lucía Hernández Cordero nos presenta, en su comunicación «Madres desde la distancia: el cuidado infantil entre el «aquí» y el «allí». Guatemaltecas migrantes en Madrid», cómo las familias atravesadas por la migración evidencian unas configuraciones alternativas de cuidado, de crianza infantil y de parentesco. El principal propósito de la investigación que ha llevado a cabo Hernández, y que recoge este texto, es abordar la maternidad y sus complejidades; indagar en las propias formas de producción de la maternidad, situando la atención en las prácticas de la mujeres guatemaltecas, antes y después de la migración, y analizando cómo a partir de ellas definen sus subjetividades en cuanto madres, mujeres y trabajadoras. Uno de los aspectos fundamentales que posibilita la realización satisfactoria de los cuidados parentales en la distancia es la existencia de redes de apoyo, de reciprocidad y de solidaridad compartida. La organización de una parentalidad compartida o, como menciona la autora, de una colectivización del cuidado y de las responsabilidades que conlleva la crianza del hijo solo es posible cuando se activa la solidaridad intrageneracional e intergeneracional de una red de mujeres conformada principalmente por madres, hermanas, vecinas e hijas mayores.

Clara Carme Parramon presenta, en «Migraciones y cambios en las pautas parentales: los trabajos de los niños y las niñas», algunos resultados de un estudio dirigido a conocer los cambios parentales que tuvieron lugar a raíz de las migraciones hacia L'Hospitalet de Llobregat de mujeres provenientes de zonas montañosas de Galicia y Aragón durante el franquismo; cambios que se refieren sobre todo a las prácticas y representaciones referidas al trabajo infantil que manejan las familias concernidas. Este estudio, que se basa empíricamente en las historias de vida de las mencionadas mujeres, busca conocer las articulaciones entre las funciones parentales y las configuraciones del sistema de género. Así, tras constatar que estas mujeres realizaron, en las comunidades rurales en que transcurrió su infancia, «un trabajo en el que no aprehendían la división sexual del trabajo imperante en nuestra sociedad», Parramon se pregunta si esa experiencia enculturadora ha podido incidir en las prácticas y representaciones de género que dichas mujeres, una vez adultas, «han puesto en juego a lo largo de sus vidas».

El trabajo de Fernando Lores Masip y Ariadna Ayala Rubio se ubica temáticamente en el proceso de constitución familiar de los padres solteros por elección y las estrategias que elaboran ante las discriminaciones sociales e institucionales con las que se enfrentan durante los procesos que les dan acceso a la formación de una familia monoparental. En la comunicación ««Trabajarse la paternidad»: sobre las estrategias de los padres solteros por elección (PSPE) frente a la «valoración de la idoneidad»» se muestra cómo los PSPE se ven obligados a redoblar

sus esfuerzos para presentarse ante sí mismos y ante los demás como candidatos válidos para ejercer una paternidad responsable, es decir, como sujetos potencialmente «idóneos» para ser padres. En las relaciones con los expertos que han de valorar su idoneidad, su pertenencia al género masculino se convierte en un punto crítico para comprender las representaciones sobre su paternidad. Los autores apuestan finalmente por la conveniencia de que los profesionales repiensen las formas de relacionarse con estos candidatos.

En «Estrategias familiares: la monoparentalidad por opción», Nieves Roca Villagrasa nos acerca también a la maternidad/paternidad en solitario por opción, al proceso de decisión, las estrategias de formación de familia y la forma en que manejan sus vidas como madres/padres solas/os. El análisis de este tipo de familias implica reconocer la heterogeneidad de las familias monoparentales, así como la identificación de las características de los nuevos perfiles que se alejan considerablemente de los hogares monoparentales tradicionales. Estos nuevos perfiles se sustentan en la elección y la voluntad de las personas para convertirse en madres o padres solas/os. En el texto se analizan los procesos de toma de decisión, la conceptualización subyacente respecto a la maternidad/paternidad y los diferentes caminos para convertirse en padres y madres en solitario por opción.

La comunicación de Gabriel Gallego, «Parentalidad en hombres y mujeres con prácticas homoeróticas en el eje cafetero colombiano», con un enfoque predominantemente cuantitativo, presenta los datos obtenidos de una encuesta biográfica realizada a 709 personas colombianas con prácticas homoeróticas acerca de cómo gestionan la maternidad y la paternidad. El análisis de estos resultados pone de manifiesto de nuevo importantes diferencias según el género. Así, a pesar de los cambios que se están produciendo entre generaciones, la maternidad sigue siendo un marcador biográfico importante en el caso de las mujeres. Sin embargo, tanto para el caso de los hombres como de las mujeres, hay escasa presencia de hijos/as tenidos y/o cuidados en el marco de una familia homoparental, puesto que cuando se tienen esos/as hijos/as, suelen ser criados por la familia extensa y/o por la familia nuclear heterosexual, ante la que no se ha visibilizado, por lo general, la preferencia sexual. Llama la atención que quienes no son todavía padres o madres en el momento de la encuesta apenas tengan proyectos de paternidad o maternidad, lo cual depende mayormente de la existencia de una pareja estable y de no haber asumido lo que el autor denomina «homofobia interna».

Paloma Fernández-Rasines trata, en «Igualdad de género y corresponsabilidad parental», la corresponsabilidad parental, un fenómeno cada vez más visible en la medida en que, como manifiesta la autora, cada vez son más los hombres que reivindican su participación en la crianza de los hijos e hijas. Esta corresponsabilidad se visibiliza sobre todo en situaciones de divorcio y posdivorcio, de manera que, para restituírle su sentido, se hace preciso ubicarla en el contexto de unas sociedades, como la española, en las que el matrimonio como institución ha ido perdiendo peso con respecto a la filiación a la hora de conformar una familia. Fernández-Rasines se ocupa de analizar de qué manera se introduce el concepto de corresponsabilidad parental en la legislación de diferentes países y cómo se aplica en ellos, y llega a dos conclusiones principales: a) que el éxito de las medidas que buscan fomentar la corresponsabilidad parental depende de una distribución equitativa por sexo del tiempo laboral y del dedicado al hogar-crianza; y b) que iniciativas legales que aparentan responder a demandas de igualdad pueden estar marcando la vuelta a prácticas culturales que reproducen las brechas de género.

«Aportaciones de la antropología del parentesco al trabajo social con familias transnacionales», de Gloria Urtaun, aborda el papel de la intervención social de los trabajadores y trabajadoras sociales en familias transnacionales o multilocalizadas, desde la perspectiva

teórico-práctica del Trabajo Social. Se parte de caracterizar a la familia transnacional como una nueva tipología cultural de familia; el término 'familia' lo entiende la autora como aquel núcleo procreativo en el que se generan relaciones básicas de parentesco, núcleo que puede ser plurifuncional, con significados culturales distintos, y que está integrado en la red de parientes constituida por otros núcleos familiares, donde se conforman las relaciones de parentesco y las sociales. En la intervención del Trabajo Social aparecen situaciones novedosas como el momento de la reagrupación familiar, o los conflictos en las relaciones de género por enfrentamiento de modelos sociogeográficamente inscritos, junto con otras dificultades de tipo económico, de acceso al mercado de trabajo, a la vivienda y a otros servicios y prestaciones, que se constituyen en motivo por el que se dirigen a los servicios solicitando atención profesional. Las familias transnacionales se tornan contextos de oportunidad para recabar información sobre cómo se está desarrollando la práctica del Trabajo Social en esta nueva realidad social multicultural, y a partir de este conocimiento identificar los nuevos retos que se presentan a la profesión ante este fenómeno, la necesidad de implementar nuevas competencias profesionales, metodológicas, instrumentales y de esta manera potenciar la dimensión mediadora del Trabajo Social en el proceso de integración de las personas que se incorporan a una nueva realidad social.

La comunicación de Sarah Lázare, «La popularización de la formación prenatal y el plan de parto en Barcelona o de cómo y cuándo se activa el ejercicio empírico de los roles parentales», parte de un proceso de deconstrucción del embarazo y el parto, que se va volviendo cada vez más crítico con la idea de que sean pensados como una enfermedad. Se va configurando así una consciencia social que, animada por las voces feministas, ve la necesidad de devolver la gestación, el parto y el posparto al plano de la normalidad y de repensar estos procesos fuera de la lógica patologizante de la Biomedicina. Tras presentarnos tres modelos de nacimiento socialmente copresentes en la realidad catalana actual, como son *a)* el modelo humanístico, propio del sistema hospitalario público, *b)* el tecnocrático, construido desde la sanidad privada, y *c)* el holístico, ensamblado alrededor de centros de salud y matronas, desgrana este último ámbito y profundiza en sus innovaciones/aportaciones. La adecuación a esta nueva modalidad de atención a la salud de las embarazadas podría explicar el surgimiento en Barcelona de dos fenómenos colindantes: por una parte, el de la expansión de la formación preparto y, por otra, la popularización gradual del uso del plan de parto. Con relación a lo primero, teniendo las comadronas tituladas un papel importante en la formación prenatal, este protagonismo se ha ido igualando con el de las doulas, cuya presencia ha aumentado notablemente en el contexto de la asistencia psicoemocional de las parturientas. Con relación a lo segundo, el proceso de normalización del parto ha convertido el plan de nacimiento en un instrumento imprescindible para asegurar el diálogo y la comunicación entre las usuarias y los sanitarios. Es, según la autora, en el establecimiento y la definición de las primeras estrategias de cuidado sobre los hijos donde empieza a ejercerse la maternidad y la paternidad. Es en el periodo de gestación, por tanto, y no después del nacimiento, cuando las mujeres y los hombres empiezan a ejercer la parentalidad.

En tono similar a la propuesta de desmedicalización de la comunicación anterior, «Lactivismo contemporáneo: ¿marea de movimiento social y político?», de Ester Massó Guijarro, apuesta por la recuperación y adecuación social y política de la lactancia materna. La autora, desde una postura autobiográfica, habilita la lactancia materna como una herramienta de valor político que cuestiona la diferencia neta entre naturaleza y cultura, ya que la lactancia materna supone en sí misma el derrocamiento de tal dicotomía, porque es ambas cosas. Con un replanteamiento histórico-social, el juego entre historia de vida y concepción hegemónica de la historia resulta clarificador; así, las 'herstories' del feminismo negro pretenden oponerse a la

gran 'history', contada por hombres, en un interesante juego de palabras. En su trabajo de campo recoge lo que llama historias de vida (vía) láctea, o 'herstories' (narraciones) sobre lactancia, jugando con ambos términos y en ambos sentidos: desea escuchar lo que no ha sido escuchado, lo que ha sido silenciado. El lactivismo reclama un espacio de ciudadanía diferente, enraizado en valores de cultura de paz, cuidado, gratuidad, altruismo recíproco, promoción de la diversidad de género, promoción de lo que hoy se llama «otras masculinidades». Estos grupos promueven, en última instancia, la autonomía decisional (dan herramientas, conocimiento, autonomía informada) y la heterogeneidad interna, nunca un solo modelo de madre o de lactancia. Enfatizan de hecho el plural de «las lactancias». Estos mismos grupos son muestra de una diversidad cultural y política, en su forma de 'communitas' contemporánea. Supone una aproximación distinta, afirmativa, al hecho maternal y, sobre todo, una máxima consideración del valor positivo que supone vincularlo al cuidado. Ensalza la cooperación con la naturaleza o valores como el amor, la tolerancia y la cooperación entre géneros y, en palabras de la autora, «ir más allá del feminismo limitado a una reflexión exclusiva sobre mujeres (o la subversión de la desigualdad de género) para asumir tantas otras subversiones necesarias».

Cierra el bloque sobre articulaciones disciplinarias el texto de Consuelo Álvarez, «¿Se puede revelar el engendramiento a los hijos nacidos por donación de gametos manteniendo el anonimato de los y las donantes?». Este texto muestra discursos y prácticas de parejas heterosexuales estériles, parejas lesbianas y gais que tienen en común la utilización de semen y/u óvulos de donante con el objetivo de que uno de los miembros de la pareja o los dos tengan un vínculo genético (gametos) y/o biológico (gestación) con el hijo. También se da voz a los donantes de semen y a las donantes de óvulos. El aspecto que se discute y resalta en el texto está relacionado con revelar el engendramiento a sus hijos y el posicionamiento de los padres ante la hipotética posibilidad, si se levantara el anonimato, de que estos pudiesen acceder al conocimiento de la identidad de los y las donantes. Los informantes son españoles y portugueses captados en clínicas de reproducción asistida y asociaciones de homosexuales de España y Portugal. El elemento más novedoso es la entrada en escena de los derechos del menor. En las primeras décadas de la reproducción asistida se sugería mantener el secreto dentro de la pareja, por considerar que era una cuestión de ámbito privado y de los adultos. En la actualidad un importante cambio ha sido considerar no solo los derechos de los padres a la privacidad y de los donantes al anonimato, sino que está en juego el niño como sujeto de derechos. Esta valorización de los derechos humanos puede interferir en la esfera privada familiar tanto de los padres como de los donantes.

## Bibliografía

- CADORET, A. (2001). «Placement d'enfants et appartenance familiale: Une pluriparentalité nécessaire». En: LE GALL, D.; BETTAHAR, Y. (eds.). *La pluriparentalité*. París: PUF, 95–111.
- (2004). «Pluri-parentesco y familia de referencia». En: MARRE, Diana; BESTARD, Joan (eds.). *La adopción y el acogimiento. Presente y perspectivas*. *Estudis d'Antropologia Social i Cultural*, 13. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 273–282.
- FONSECA, C. (2005). «Patterns of Shared Parenthood among the Brazilian Poor». En: VOLKMAN, T. A. (ed.). *Cultures of Transnational Adoption*. Durham, Londres: Duke University Press, 142–161.
- FRANKLIN, S.; RAGONÉ, H. (1997). *Reproducing Reproduction. Kinship, Power and Technological Innovation*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. et alii (2010). «Sobre la definición de los dominios transculturales. La Antropología del Parentesco como teoría sociocultural de la procreación». *Alteridades*, 20 (39): 93–106.
- GOODENOUGH, W. H. (1970). «Marriage and Family». En: GOODENOUGH, W. H. *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 3–38.
- GOODY, E. N. (1971). «Forms of Pro-Parenthood: The Sharing and Substitution of Parental Roles». En: GOODY, Jack (ed.). *Kinship*. Middlesex: Penguin Books, 346–361.
- (1982). *Parenthood and Reproduction: Fostering and Occupational Role in West Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOWELL, S. (2003). «Kinning: the Creation of Life Trajectories in Transnational Adoptive Families». *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9 (3): 465–484.
- JOCILES, M.; CHARRO, M. C. (2008). «Construcción de los roles paternos en los procesos de adopción internacional: el papel de las instituciones intermediarias». *Revista Política y Sociedad*, 2: 105–130.
- OULETTE, F. R. (1996). *L'adoption: les acteurs et les enjeux autour de l'enfant*. Institut Québécois de Recherche sur la Culture.
- RIVAS RIVAS, A. M. (2009). «Pluriparentalidad y parentescos electivos en las nuevas formas de «vivir en familia»». *Revista de Antropología Social (RAS)*, 18.



## Alimentos, dietas y cocinas: periferias, fronteras y diálogos

MABEL GRACIA-ARNAIZ  
*L'ITA: Associació d'Antropologia*  
*Universitat Rovira i Virgili*  
*mabel.gracia@urv.cat*

JESÚS CONTRERAS HERNÁNDEZ  
*Institut Català d'Antropologia*  
*Universitat de Barcelona*  
*contreras@ub.edu*

Como consecuencia de factores diversos como son la progresión del individualismo, la medicalización y la mercantilización, se constata, en la actualidad, un fenómeno de especialización, particularización y patrimonialización del consumo alimentario, sea por razones biomédicas, socioculturales o económicas, de tal modo que prolifera una cierta diversidad de particularidades alimentarias: regímenes de salud más o menos restrictivos por razones médicas, regímenes alimentarios basados en posiciones religiosas y ético-ideológicas o estéticas y regímenes como consecuencia de la mayor precariedad acarreada por la crisis económica.

Cada una de estas maneras de comer «diferentes» implican, tal como muestran las comunicaciones presentadas en este simposio, selecciones de alimentos y distintas formas de prepararlos y de ingerirlos que se justifican en necesidades, conocimientos, actitudes, valores, consuetudines..., más o menos específicos y que afectan a las formas de sociabilidad dominantes en la sociedad, hasta el punto de que pueden suponer diferentes tipos y grados de exclusión o de autoexclusión de los usos alimentarios tradicionales relacionados con la comensalidad y, en cierta medida, cuestionarlos.

Este cuestionamiento permite, a la vez que obliga a ello, plantearse cuáles son los campos específicos y sus fronteras, materiales y/o simbólicas, de los alimentos accesibles o no accesibles, aceptados o rechazados, los gustos, las normas, las prescripciones o proscripciones, las categorizaciones, los saberes, los valores, las formas de sociabilidad, los derechos y las responsabilidades individuales y colectivas, los grupos de edad, o de clase, o de etnia, o de religión, etc. Se trata de campos centrales o dominantes y campos periféricos, secundarios o más o menos marginales; y de fronteras más o menos franqueables (diálogos) que están en procesos de construcción permanente.

## 1. El diálogo interdisciplinar, o su ausencia

En la medida en que los hechos alimentarios son multidimensionales y, consecuentemente, transdisciplinarios (transitan entre el espacio ecológico, biológico, psicológico, socioeconómico o político, cultural...), una primera cuestión se refiere a la mayor o menor especificidad (las 'fronteras') de las disciplinas que lo abordan y los 'diálogos' (transdisciplinariedad e interdisciplinariedad) posibles o necesarios entre ellas. De las muchas ciencias que se interesan por la alimentación, dos son, principalmente, las que han sido tratadas por las comunicaciones: las ciencias biomédicas, por un lado, y la antropología social, por otro.

Podría decirse que las ciencias biomédicas constituyen el campo dominante con relación a los conocimientos más valorados por la sociedad sobre el tipo de alimentación que se considera más adecuado para la salud. Cabe decir, también, que la salud es un valor siempre positivo y, además, en alza. Frente a este discurso, que podríamos calificar de hegemónico y dominante, algunas de las comunicaciones debaten su suficiencia y/o pertinencia a la hora de dar cuenta de las prácticas alimentarias y de las consecuencias de las mismas tanto con relación a la salud como a otros aspectos de los comportamientos. Por ejemplo, José Palacios y Julia Navas («La obesidad infantil: ¿un diálogo transcultural o un monólogo biomédico?») afirman que el conocimiento antropológico es necesario para dirimir de qué se habla, realmente, cuando se define la obesidad como una epidemia global. Frente a la definición biomédica, que la entiende como una acumulación excesiva de grasa debida a un desequilibrio energético entre lo consumido y lo gastado, sostienen la necesidad de ampliar la cuestión incluyendo las formas de vida en el sentido más político del término. Para ellos, además, la aplicación de un conocimiento teórico etnográficamente sustentado puede pluralizar las definiciones de la obesidad, mostrando que los factores socioculturales son elementos constituyentes. Por esa razón, los programas de prevención deberían construirse a partir de estrategias colaborativas entre las disciplinas afectadas. De modo semejante, Mauricio Soares y Adriana Romano («De paradoxos e intervenções: alimentação, cultura e políticas públicas no Brasil») subrayan, para el caso de Brasil, que si bien los aspectos de orden cultural, como por ejemplo la diversidad étnica, son referidos en las políticas y programas de promoción de la alimentación —incluso se habla del respeto a la «cultura alimentaria» de la población—, en la práctica las guías alimentarias proponen intervenciones que ignoran dicha dimensión cultural, en tanto en cuanto proponen los mismos cambios en aspectos centrales y singulares en el modo de alimentarse de los diferentes grupos sociales (tipos de alimentos, tamaño de las porciones, tipos de preparaciones, composición de las comidas, etc.).

Por su parte, Laia Pibernat («Arenas de significado en la alimentación en diabetes: entre la causa, el remedio, el pecado y la culpa»), refiriéndose al ámbito de la intervención clínica,

señala el reduccionismo nutricionista-biologicista con que se aborda el hecho alimentario en las guías biomédicas, ya que presentan la dieta como un remedio aislado de su enraizado contexto sociocultural y, por ende, socioeconómico. Asimismo, destaca la compleja red de significados que el hecho alimentario en general, y la llamada terapia dietética o nutricional en particular, tienen para los pacientes en tratamiento. Para dichos pacientes, la dieta que ha de mejorar sus niveles de azúcar está en constante diálogo con los significados sociales de la alimentación en general, y de lo dulce en particular. Según Pibernat, son tan relevantes las dimensiones socio-culturales de la alimentación, la intimidad y emocionalidad del hecho alimentario y la densidad moral de la alimentación medicalizada, que la dieta-remedio se desvanece al salir del centro de salud al «mundo real». En la vida cotidiana y familiar, la dieta-remedio queda eclipsada tras la combinación fatídica de dos elementos: por un lado, la alimentación como agente causante del signo químico (la subida de azúcar) y, por otro, la terapia dietética como causa de malestar.

Otra reflexión sobre las relaciones entre biología y cultura es la aportada por Mariano Juárez y Julián López («Hambrientos y saciados. Retóricas y corporalidades de ayer y de hoy»). Frente a una definición que considera el hambre como un problema estrictamente biológico y que, en este sentido, sería universal mediante su expresión en términos de calorías y macronutrientes, los autores sostienen que el hambre tiene su historia (o sus historias) cultural y sus dimensiones políticas y morales... que obligan a ir más allá del discurso empiricista de la biomedicina. La construcción cultural del hambre y de la desnutrición, así como de la saciedad, obliga a tener en cuenta, dicen, las voces y gustos locales. Así, por ejemplo, entre los mayas, si hay maíz en la casa no puede haber hambre, y sin maíz no puede haber saciedad. En un sentido diferente, y que trasciende profundamente las consideraciones biologicistas, se considera la espectacularización del hambre o el arte exhibitorio de los ayunadores, las huelgas de hambre, como modo de protesta y, por el contrario, la alimentación forzosa como un asunto de humanidad.

## 2. Centros y periferias: precariedad, derecho a la alimentación y soberanía alimentaria

Independientemente de las caracterizaciones del hambre, ya sea en términos biologicistas o culturalistas, es necesario plantearse las causas de la misma. En este sentido, son varias las comunicaciones que se plantean las cuestiones de la mayor o menor insuficiencia de alimentos como consecuencia de las desigualdades internas dentro de una sociedad y, en el contexto actual, la paradoja de un aumento de la vulnerabilidad social expresada en términos alimentarios en unas sociedades en las que, por una parte, se da un fenómeno de abundancia y desperdicio y, por otra, un aumento cuantitativo y cualitativo de la precariedad.

Las comunicaciones tratan de contextos y países relativamente diferentes pero, en cualquier caso, aluden tanto a las políticas asistenciales como a las estrategias desplegadas por las personas o familias para hacer frente a la precariedad. Por lo que se refiere a los programas asistenciales, cuyo objetivo es dar respuesta a las situaciones de limitación en el acceso a los alimentos, Fabiana Bom Kramer *et alii* («Restaurantes populares en Brasil y comedores sociales en España: diversas expresiones de la asistencia a través de los alimentos») comparan el papel de los restaurantes populares en Brasil con los comedores sociales en España. En unos y otros, el restaurante/comedor se plantea como un medio de satisfacer la alimentación, considerada como un derecho humano y que debe concretarse en proporcionar una dieta nutricionalmente adecuada y que pueda promover la adopción de hábitos saludables. Sin embargo, ambos servi-

cios son utilizados por las políticas públicas como una práctica asistencialista que perpetúa la desigualdad a través del mero alivio «biológico» del sufrimiento social. Concluyen que, tanto en Brasil como en España, las instituciones utilizan la comida ofrecida en estos espacios para la reproducción del silencio de los grupos sociales («callar el hambre»), alejando su mirada de las causas de la precariedad y, en consecuencia, evitando intervenir en los factores que la favorecen.

Son varias las comunicaciones que reflejan el incremento de la inseguridad y/o de la vulnerabilidad alimentaria, algunas de ellas a raíz de la crisis económica global. Manfred Egbe y Maria Antònia Montserrat («Hacer frente a la precarización alimentaria en la provincia de Tarragona») analizan las experiencias de inseguridad alimentaria y las estrategias de subsistencia llevadas a cabo por personas procedentes de clases medias que se han visto inmersas en el proceso de precarización. Tras discutir el concepto de seguridad/inseguridad alimentaria, ilustran no solo las dimensiones cualitativas o cuantitativas referidas a cambios en los tipos y el número de comidas diarias realizadas, sino también a los aspectos emocionales y sociales derivados de la necesidad de recurrir a la asistencia (comedores y bancos de alimentos), a cultivar un huerto sin saber nada de agricultura, a buscar comida en las basuras o a pedirla a la salida de los supermercados. En esta línea, Montse García y Lina Casadó («Alimentación y pobreza: cuando uno no come lo que desea») apuntan que la crisis actual supone un cambio de paradigma que alude a la transformación de un modelo basado en la economía especulativa hacia nuevas, múltiples realidades y modelos de consumo que ponen de manifiesto las fracturas del sistema global. El impacto de los recortes presupostarios en España muestra las contradicciones y los límites de un sistema alimentario tan profuso como irracional, que está demostrando desde hace décadas ser incapaz de alternar su gran capacidad de producir alimentos con la de preservar el derecho a la alimentación humana.

La paradoja entre la carencia y la abundancia alimentaria se plantea, también, en otro tipo de contextos. Refiriéndose a Cuba, Margalida Mulet («La omnipresencia del tema alimentario en un contexto de racionamiento alimentario. El caso de Cuba») destaca que la insuficiencia en alimentación es percibida como uno de los problemas principales de los cubanos, aunque le dediquen a ella la mayor parte del presupuesto familiar. Dichas carencias son debidas, por un lado, a la imprevisibilidad del poder adquisitivo de la población y al monopolio que ejerce el Estado sobre el mercado de alimentos, que no solo no cubre con la estabilidad y seguridad del aprovisionamiento, sino que los ciudadanos no pueden estar nunca seguros de encontrar lo que buscan. Ello explica la gran afluencia de gente en las calles y en el exterior de los mercados tratando de comprar y vender productos y alimentos que, como las patatas, están desaparecidos en las tiendas oficiales, entre las redes no estatales, particulares o ilegales. En el caso de Venezuela, el desabastecimiento generalizado de alimentos que se vive en la región zuliana desde 2012, según García *et alii* («Desabastecimiento y estigmatización del otro... ¿Quiénes son los bachaqueros?»), es atribuido por la Administración del Estado a la práctica del bachaqueo o contrabando que, según las autoridades, estaría en manos de ciertos grupos étnicos como los wayuu y los colombianos, quienes revenderían los alimentos para lucrarse. Sin evaluar quiénes tienen razón, las autoras analizan los procesos de estigmatización. Entre los otros nacionales y los otros diferenciados de la región se da un juego permanente de estereotipación y de estigmatización mutuas cuando se busca a quién culpar de lo que sucede.

La vulnerabilidad alimentaria se ha convertido en una constante en las últimas décadas. Desde otra perspectiva, Sara Pérez-Gil y Gaby Romero («Alimentación de mujeres indígenas de Oaxaca: sus estrategias») dan cuenta de cómo, en una situación de constante inseguridad que impide a las familias de las comunidades rurales oaxaqueñas aumentar y diversificar el

consumo de alimentos, las mujeres intentan multiplicar los recursos existentes. Una de las estrategias más frecuentes pasa por la comercialización de sus platillos a pequeña escala. Las autoras señalan la paradoja de que mientras, por un lado, a nivel institucional, el Estado mexicano acrecienta los intentos por proteger y promocionar la cocina como un bienpreciado y singular, por otro se produce un continuo empobrecimiento de las condiciones de vida de las comunidades que, supuestamente, son las depositarias de los conocimientos y habilidades que pretenden patrimonializarse y que se han patrimonializado a nivel internacional.

En este mismo sentido, para Díaz-Urdanivia *et alii* («Interculturalidad y autonomía de los pueblos indígenas de Oaxaca, México y su rescate culinario») uno de los principales aportes reciente de los movimientos indígenas es el concepto de autonomía, relacionado con la capacidad de reproducir la cultura en un territorio heredado y manejado colectivamente. Según los autores, para las mujeres oaxaqueñas el rescate culinario forma parte de la lucha por la emancipación y de su posibilidad de decidir frente a los procesos que la afectan, siendo la interculturalidad un elemento clave. Cada grupo tiene unos esquemas de alimentación, patrones de consumo, manifestaciones culinarias propias, y no es posible imaginar la población de Oaxaca siendo uniforme.

### 3. En un mismo centro, fronteras y diálogos interculturales

Si bien es cierto que la antropología y la sociología de la alimentación han hablado desde los años ochenta del pasado siglo de un proceso de homogeneización y estandarización alimentaria como consecuencia de procesos como el de la Revolución Verde, la industrialización alimentaria, la globalización de los mercados y la intensificación de la urbanización, es cierto, también, que han tenido y tienen lugar otros muchos procesos que dan lugar a que, en una misma sociedad, estado o país, se acreciente la diversidad cultural y, todavía más, la diversidad alimentaria. Esta diversidad responde a factores muy diversos, como por ejemplo los procesos de migración y la consiguiente multiculturalidad y la mayor tolerancia de la alteridad cultural o la proliferación de dietas alimentarias motivadas por razones de salud, estéticas, de religión, políticas o ideológicas de diverso signo (ecologismo, sostenibilidad, etc.). Esto no significa que hayan desaparecido algunas de las diferencias internas tradicionales como son las diferencias de clase, de actividad, de compromiso, de información y conocimientos, etc. Estas diversidades siempre han supuesto fronteras más o menos establecidas y, por unas u otras razones (ideológicas, económicas...), más o menos difíciles de transitar; aunque, obviamente, puedan dar lugar a diálogos, transiciones y transacciones diversas.

Uno de los diálogos/contrastación relativamente recurrente a lo largo de la historia ha sido el que se establece entre lo propio y lo ajeno, entre tradición y modernidad, entre lo propio de aquí y lo impuesto de fuera. Este es, en buena medida, el diálogo que se plantea Antonio Luis Díaz («Platos de cuchara: explorando fronteras narrativas y corporales») al abordar las lógicas narrativas que se articulan hoy en día en torno a los platos calientes y los platos de cuchara en general, en el contexto rural andaluz y extremeño. Dice que el «cuchareo» supone una vinculación casi automática con lo tradicional, lo 'de toda la vida'. Los platos de cuchara son platos caseros, elaboraciones que se presentan como una oposición radical a las penetraciones foráneas y a los platos de comida rápida que se expanden con la globalización. Y ello a pesar de que sopas, pucheros y potajes no son platos de un pasado perdido y añorado sino que continúan presentes en la alimentación como referente cultural y emocional central

de mesas y cocinas familiares. Dolors Llopart («Josep Rondissoni, mestre de cuineres i creador de la tradició de la cuina barcelonina»), por su parte, alude, por un lado, a una cocina propia de las clases populares (monótona, alternada con las comida de los festivos y las abstinencias cuaresmales) y diferenciada de la de las clases pudientes; y a una cocina cotidiana y una festiva, por otro. Destaca, asimismo, la importancia de la introducción de nuevos productos, nuevas herramientas y nuevos conocimientos de dietética entre la pequeña burguesía barcelonesa que se reunía alrededor del Institut Català de la Dona.

Las diferencias de clase y/o de actividad, oficio o posición con relación a la producción, venta o consumo de los alimentos son cuestiones destacadas en algunas de las comunicaciones. Maria Da Purificação Nazaré Araújo («Comercio de alimentos en la cercanía del sitio de labor: una mirada sobre el acceso a la «comida de las calles» entre trabajadores del sector servicios»), considera la llamada «comida da rua» como una estrategia utilizada por los trabajadores. En un escenario de este tipo, los trabajadores accionan dimensiones subjetivas como la «cara do alimento» y «sentir fé no vendedor» para explicar algunas de sus elecciones alimentarias. Los vendedores, por su parte, intentan compensar sus insuficientes condiciones estructurales para la preparación y la venta de los productos con el ofrecimiento de servicios como indicativos de calidad, resaltando, por ejemplo, características como «preparo no dia» o «na hora». Además, se interesan por la vida y el trabajo de sus clientes y ofrecen, por lo general, productos más baratos de los que ofrecen las lanchonetes y restaurantes circunvecinos. Asimismo, Talita Prado Barbosa («Las relaciones socioculturales en torno a la alimentación del paulistano como formación de una identidad cultural y la construcción de la nación brasileña») se plantea los diferentes tipos de relaciones que tienen lugar en el mercado de São Paulo entre vendedores, clientes, turistas, gente de dentro y de fuera... Para ella, el mercado es un territorio de disputas y de redes de relaciones interdependientes en el que se confrontan percepciones de lo viejo y de lo nuevo, de la tradición y la modernidad, de lo popular y lo burgués. Asimismo, el 'mercado' constituye un escaparate de la construcción de la nación brasileña a partir de alimentos y comidas clasificadas como nacionales, regionales y locales, étnicas, de clase, globales..., y en cuyo alrededor aparecen y se definen cuestiones muy diferentes como la legitimidad, lo nostálgico, lo nuevo y lo viejo, lo limpio y lo sucio, etc. De este modo, dada la enorme y polifacética diversidad que se observa alrededor del mercado y la conciencia de la misma, pueden comprenderse movimientos diversos como por ejemplo, por un lado, la afirmación de la especificidad y de la particularidad, pero, por otro, la necesidad de encontrar unos elementos comunes que permitan superar las particularidades para disponer de una referencia identitaria común: la «brasileñidad», por ejemplo. Este es, precisamente, el contenido de la comunicación de M.<sup>a</sup> Eunice Maciel («Los cambios alimentarios en Brasil»). Dice Maciel que pensar en Brasil es, precisamente, pensar en diversidad, y es a partir de una cierta diversidad que se pretende construir la 'brasileñidad'. Así, por ejemplo, el 'vatapá' es considerado el «más brasileño» de los platos. ¿Por qué? Porque en él estarían representadas las «tres razas» formadoras de la identidad nacional brasileña: la harina de trigo de los portugueses, el aceite de dendé de los africanos y el maní y la castaña de cajú de los indios. Algo parecido ocurre con el «plato nacional», la feijoada, entre otras razones porque «no hay comida sin feijão».

En un terreno distinto, la particularización más o menos excluyente puede referirse a cuestiones más o menos trascendentes, como por ejemplo lo que se considera comestible y lo que no, lo saciante y lo que no, lo puro, lo impuro y lo contaminante y la contaminación, etc.; y, también, en función de unas características que se consideran propias, definir la autonomía y la soberanía, lo propio y lo ajeno, lo tradicional y lo moderno, lo dominante y hegemónico

y lo marginal y periférico, lo cotidiano y lo excepcional... En cualquier caso, cuando se trata de dicotomías, una vez más, estas pueden significar fronteras más o menos franqueables o infranqueables, o diálogos e intercambios más o menos permanentes.

Una primera frontera, importante, casi siempre decisiva, consiste en el establecimiento de aquello que se considera comestible y lo que no; o aquello que se puede comer y lo que no se debe comer. Puede estar en juego la pureza o la salud, la salud del cuerpo y del alma. La comunicación de Ixone Fernández («La építome identitaria límite de la comestibilidad: el caso de la carne de caballo») se plantea precisamente esta frontera entre lo que es comestible y lo que no. Plantea que las fronteras establecidas entre las especies animales y entre estas y la especie humana explican la particular relación de los humanos con el mundo animal y, a partir de ahí, las posibles reacciones o actitudes de aceptación como comestible o de repugnancia y no comestibilidad, como sería el caso de la carne de caballo en algunas de las sociedades europeas.

Las fronteras entre lo puro y lo impuro se plantean en las comunicaciones de Florenzia Heitzmann («Fronteras ambiguas en el sistema de alimentación kósher en Barcelona») y Alice Van Den Bogaert («Comensalidad y contaminación simbólica en el norte de la India»). En esta última se afirma que, en el valle del Jalori (India), la comida, sobretudo la cocinada, es el principal conductor de contaminación entre castas. La transmisión de fluidos —comida, agua, semen o saliva, entre otros— debe hacerse en un sentido único, de modo que invertir el sentido de esta transmisión es la base de la impureza. De ello derivan estrictas reglas de comensalidad separada. El estudio de los judíos en Barcelona se plantea el reto que supone cumplir con el Kashrut en una situación de diáspora en la que el acceso a los alimentos y otros productos permitidos no está en absoluto garantizado. Ello obliga a los judíos de Barcelona a unas prácticas alimentarias en constante transacción. Así, se genera una sociabilidad particular dentro de una ciudad culturalmente heterogénea; una sociabilidad que arraiga en el sentimiento de pertenencia a la comunidad judía y excluye al que no forma parte de ella y que supone un estatus de impureza. Sin embargo, las dificultades de encontrar productos garantizados kósher se compensa con la facilidad o accesibilidad a la kosherización.

Una situación distinta de interculturalidad es la que analiza Ana Claudia de Sá Teles Minnaert («Una mirada antropológica sobre la comida china en Salvador, Bahía, Brasil»). La comida china que sirven los restaurantes chinos del centro de Salvador se contraponen a la comida que comen los inmigrantes chinos que residen en esta ciudad. Al igual que los judíos de Barcelona, los chinos que residen en Salvador relatan sus dificultades para mantener sus hábitos alimentarios debido a la falta de ingredientes chinos, por un lado, y a alguna frontera poco franqueable, por otro, como por ejemplo el aceite de dendé, una grasa fundamental bahiana pero difícilmente aceptable para los chinos. En cualquier caso, lo que expresa «chinesidad» para los bahianos no coincide con lo considerado por los chinos que residen en Salvador. Lo que caracteriza la cocina china para los chinos son los «principios» (más que los ingredientes o las preparaciones) que rigen todo proceso de preparación: ying/yang, caliente/frío y fan/ts'ai... Sin fan no hay saciedad y sin ts'ai no hay sabor. Por eso, ingredientes americanos, preparados con utensilios americanos pero cocinados por un chino, se transforman en una comida china. Sin embargo, la comida que ofrecen los restaurantes chinos de Salvador, para una clientela brasileña, y en los que algunas formas chinas han sido modificadas para que sea aceptada por aquella, no es china y los chinos no frecuentan esos restaurantes.

La modernidad en general y la alimentaria en particular nos ofrecen múltiples situaciones de diálogos que refieren manifestaciones muy diversas de las particularidades alimentarias, de las ciencias, de las ideologías dominantes y de las alternativas, y de las modas

o tendencias del mercado y el negocio económico. Tres comunicaciones constituyen ejemplos diversos de alguno de estos múltiples diálogos que tienen lugar en el presente.

En primer lugar la frontera/diálogo entre los expertos alimentarios, los científicos, y la ciudadanía en general. Con mucha frecuencia, las fronteras que fijan o diluyen la aceptación de los alimentos pasa, también, por consideraciones más o menos culturalistas o biologicistas, más o menos pragmáticas o ideológicas. Cáceres *et alii* («La influencia de la información sobre las actitudes hacia las nuevas tecnologías aplicadas a los alimentos») muestran como la percepción de los alimentos asociados con las aplicaciones biotecnológicas conlleva respuestas mayoritarias de rechazo. En principio, el uso de dichas tecnologías se asocia a la incorporación de nuevas características que confieren a los alimentos diferentes valores añadidos que los consumidores habrían de apreciar, ya sea mayor seguridad alimentaria, mayores beneficios nutricionales, menor consumo energético y de recursos en su producción, nuevas características sensoriales o mayor durabilidad, entre otras. Pero, al mismo tiempo, los riesgos que pueden atribuirse a su uso y la incertidumbre que suscita su utilización en las primeras etapas de su desarrollo son susceptibles de hacerse más relevantes que sus beneficios para la ciudadanía y desencadenar actitudes de rechazo.

Otro ejemplo es el aportado por Virginia Henriques («Margens que alimentam o centro: macrobiótica e globalização de produtos alimentares»). Considera la alimentación macrobiótica como una práctica minoritaria dentro de la sociedad, incluso marginal. La macrobiótica es una propuesta crítica, alternativa, en relación con diversos aspectos propios de la sociedad occidental. Podría considerarse una «contracocina». Incluso, seguir la macrobiótica podría dificultar las relaciones sociales debido a la imposibilidad de comensalidad. Sin embargo, la macrobiótica ha contribuido significativamente a la divulgación y globalización de ciertos alimentos. Así pues, la alimentación macrobiótica constituye un ejemplo de cómo prácticas marginales pueden influir en los consumos y los discursos que son dominantes sobre la salud y la dieta. Ello se debe a la aceptación generalizada de aspectos como lo orgánico y lo natural considerados siempre positivamente. De este modo, una alimentación alternativa y marginal da lugar al desarrollo de un sector económico cada vez más importante, ligado a la «comida alternativa», de modo que —señala la autora— una cierta desilusión con la «ortodoxia científica» permite que alimentos que fueron periféricos como los frijoles de soja, no considerados hace unos años comida para humanos, ocupen hoy un importante lugar en el centro del mercado.

Finalmente, otro discurso que podría calificarse de alternativo y periférico pero que impregna cada vez más el centro de diferentes discursos alimentarios es el de la sostenibilidad y, consecuentemente, el de la sostenibilidad alimentaria. La comunicación de Cynthia Arantes Ferreira («Proyecto sostenible: los chefs en la comunidad caiçara») plantea un diálogo a múltiples bandas. Por un lado, el papel de los chefs de cocina como agentes de un discurso sobre la sostenibilidad desde la gastronomía y concretada, además, en un lugar y en una población más o menos periféricas. El caso estudiado arranca de un proyecto de desarrollo local a partir de la gastronomía local impulsado por un chef de prestigio pero de origen caiçara. El prestigio del chef impulsa el proyecto, y el prestigio del proyecto impulsa el discurso de la sostenibilidad, hoy ya compartido incluso por las revistas brasileñas de gastronomía del segmento de lujo, hasta el punto de que —dice la autora— los chefs que siguen los principios de ciudadanía como los de la sostenibilidad, los productos orgánicos y la salud lograrán un mayor capital culinario.

\*\*\*\*\*

Con esta selección de textos, esperamos propiciar la reflexión y el debate general sobre las periferias y las fronteras disciplinarias, metodológicas y geográficas pretendidos en este XIII Congreso de Antropología de la FAAEE. Lo haremos discutiendo y reflexionando sobre las posibilidades teóricas y metodológicas que ofrece la Antropología Social al estudio de la alimentación humana y viceversa, ilustrando que el análisis de los particularismos y los contrastes ('fronteras y diálogos') entre regímenes alimentarios que se dan simultáneamente en una misma sociedad y las especificidades y contrastes ('fronteras y diálogos') de/entre las diferentes ciencias que se interesan por la polifuncionalidad del hecho alimentario nutren/alimentan, del mismo modo, el debate y la reflexión en la Antropología Social.



## La antropologización del turismo y la turistificación de la Antropología

AGUSTÍN SANTANA TALAVERA  
*Antropólogos Iberoamericanos en Red*  
*Universidad de La Laguna*  
*asantana@ull.es*

XERARDO PEREIRO PÉREZ  
*Asociación Galega de Antropoloxía Social e Cultural*  
*Universidade de Trás-os-Montes*  
*xperez@utad.pt*

JAVIER HERNÁNDEZ-RAMÍREZ  
*Asociación Andaluza de Antropología*  
*Universidad de Sevilla*  
*jhernan@us.es*

Es cierto, como indica Tribe (1997), que no sería acertado apostar por una ciencia social específica que aborde el turismo con conceptos propios, interrelacionados, irreductibles, metodológicamente contrastables y operativos para analizar «el mundo exterior» (Popper 1982). Aunque en las últimas décadas han proliferado las investigaciones que analizan el turismo en sus más variadas expresiones y materializaciones, es evidente que no existe una «turistología» como un área de conocimiento independiente, porque la actividad turística es de tal complejidad y transversalidad que solo puede ser tratada desde múltiples enfoques disciplinares. Sin embargo, sí puede señalarse que el turismo ha impulsado como dinámico objeto de estudio el

desarrollo teórico y metodológico del conjunto de las ciencias sociales y destaca en este terreno la Antropología Social. La expansión de la actividad turística a escala planetaria, así como su caleidoscópico efecto sobre las culturas y los territorios, la convierten, lejos de la aparente frialdad asociada al ocio, en una expresión compleja del quehacer humano en todas sus facetas. Su análisis y comprensión, su papel central en la economía mundial, así como las tensiones y los efectos asociados, han planteado retos teóricos y metodológicos importantes a las ciencias sociales.

Del mismo modo que no es posible hablar de una ciencia social del turismo, tampoco es adecuado pretender construir una Antropología del Turismo como disciplina independiente. Hace ya más de veinte años Aguirre (1993) señalaba literalmente que «los estudios sobre Antropología del Turismo son recientes, escasos y poco significativos, de cara a demarcar con precisión del objeto de una disciplina que se encuentra en situación pre-paradigmática». Desde entonces la Antropología se ha implicado tanto en el análisis como en la resolución de problemas en/desde la actividad turística, con incursiones importantes en el ámbito aplicado y la elaboración de modelos de comprensión teórica. El objeto de estudio «turismo» o «actividad turística» ha sido desgranado en sus múltiples atributos e implicaciones, llegando a consensos implícitos que se muestran en el uso terminológico y conceptual, en la generalización de términos y la extensión o replicación de modelos de análisis. Sin embargo, este objeto de estudio se ha mostrado a sí mismo como extremadamente cambiante, difuso y poco aprehensible. La disciplina ha tenido que adaptar sus herramientas metodológicas a una situación en la que las poblaciones son múltiples, más diversas, cambiantes a ritmos inconstantes, y los espacios continuamente transfigurados. Hablar de paradigmas es hoy una propuesta utópica y hasta cierto punto carente de sentido. Desde la crítica interna y externa, la construcción conceptual, la comprensión global de la multiplicidad de procesos y actores involucrados y la transferencia de conocimiento son compromisos lo suficientemente valiosos y de futuro. La Antropología del Turismo, en último término, no puede entenderse disciplinalmente fuera de su carácter transversal, interdependiente de los desarrollos y aportaciones de otros campos de estudio y especializaciones.

Distinguiéndose por un acercamiento más intenso a la cultura (White 1982) y a sus diferentes actores, la Antropología marca la diferencia tanto por su carácter holístico como por los desarrollos teóricos, métodos y técnicas que emplea, y es una de las disciplinas de las ciencias sociales más críticas con el turismo y de las más innovadoras en la investigación turística. Y dentro de la propia disciplina, la Antropología del Turismo es una de las especializaciones que más contribuye al conocimiento de temas centrales que preocupan a la comunidad antropológica en su conjunto, tales como la globalización, la localización, el consumo o los modelos de desarrollo, por citar solo algunos. De hecho, la etnografía realizada en destinos turísticos lleva años impulsando debates que trascienden toda la disciplina. Por ejemplo, el tratamiento de la autenticidad de la experiencia, de los espacios y los objetos está generando fructíferos resultados que permiten refinar dicha noción e incluso reformular el acercamiento al patrimonio cultural, anteriormente circunscrito a los estudios sobre folklore, cultura popular y museología. La atracción por lo vernáculo, artístico e histórico, la espectacularización de la cultura, la reinvención de la naturaleza, la museificación de las ciudades, la transformación de los espacios en escenarios, las novedosas relaciones interétnicas que propicia, las modalidades de prácticas de consumo que suscita..., y muchos temas más, ilustran el papel casi omnipresente del turismo como arquitecto que diseña y construye gran parte de la realidad que nos circunda. Todos estos

asuntos no son ajenos al interés de la Antropología del Turismo y repercuten en el desarrollo global de la disciplina.

En definitiva, el turismo, como otras condiciones socioculturales, se ha vuelto transversal y casi omnipresente, y esto lo hace especialmente atractivo para el análisis desde la Antropología Social y Cultural. Es extraño encontrar un territorio no afectado de una u otra forma por el sistema turístico y son múltiples los problemas en los que interfieren variables que implican el consumo y el movimiento ocioso de las personas. El sistema turístico muestra tal intensa influencia en la cultura contemporánea que podría afirmarse que se está produciendo una especie de 'turistización de la Antropología'. Las formas de comprensión y los desarrollos técnicos y metodológicos están trascendiendo el objeto de estudio para su aplicación a otros ámbitos transversales de interés en la disciplina. Dicho de otra manera, el turismo como hecho social total que atraviesa multitud de aspectos (económicos, sociales, políticos, simbólicos...) impregna globalmente a la propia disciplina antropológica, influyendo y ampliando su mirada.

El carácter crítico e innovador del enfoque antropológico no obsta para indicar que en estos momentos existen dos obstáculos que habría que superar para salir de un relativo estancamiento en la producción científica. De un lado, a la continuidad de enfoques ideológicos en las explicaciones del fenómeno y, de otro, a una cierta tendencia al particularismo. Así se aprecia la herencia de enfoques teóricos dominantes en décadas pasadas, especialmente en el marco de la teoría de la modernización y sobre todo de su contrapunto, el paradigma de la dependencia, que o bien subrayan el carácter benéfico de la actividad o, por el contrario, su papel como sector que acentúa las relaciones de dominación y subdesarrollo.

Pero, además, el repaso a la producción señala como obstáculo al desarrollo de la Antropología del Turismo la abundante producción de etnografías particulares, cada una de las cuales presenta casos concretos en los que se analizan cómo se materializa el turismo en la realidad sociocultural de destinos específicos y/o en los comportamientos de los actores (residentes y turistas), prácticamente sin revisión de otros, sin comprensión del modelo y, en no pocas ocasiones, sin lecturas desde un enfoque interdisciplinar. Esto es, se reconoce la complejidad del sistema, se aíslan los atributos culturales o socioculturales y se procede a la descripción y análisis, con etnografías válidas pero poco contrastables y aplicables a la comprensión global. El aporte sobre la escasa homogeneización y la diversidad de factores en juego es un valor en sí mismo, permitiendo superar enfoques sesgados ideológicamente —tan abundantes en la Antropología del Turismo de las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado— al constatar que la conformación de los destinos turísticos y que las actitudes de los nativos y visitantes no son en absoluto uniformes, sino que existen diversidad de situaciones y respuestas socioculturales. Esta variabilidad de contextos y procesos está permitiendo abordar el escenario turístico como un territorio dinámico y disputado con una perspectiva empírica que supera anteriores aproximaciones apriorísticas. No obstante, este esfuerzo se ve limitado con frecuencia porque las etnografías carecen de instrumentos metodológicos que permitan la comparación de la diversidad empírica hallada a partir de la elaboración de criterios capaces de ordenar sistemáticamente, sintetizar y establecer generalizaciones que permitan aprehender la complejidad del fenómeno en marcos teóricos globales (Meethan 2001).

En la actualidad, la expansión territorial de la actividad turística y su variable efecto sobre la cultura están suscitando nuevas reflexiones antropológicas que desbordan anteriores intereses y enfoques. Las nuevas aproximaciones tratan de captar la complejidad, analizando temas de lo más diverso: desde el estudio de los significados del espacio turístico, las nuevas tendencias de consumo, la imagen de los destinos o los procesos de museificación, hibridación

o neomonumentalismo, hasta los procesos de resignificación patrimonial e identitarios, las formas de resiliencia, gobernanza o redes de actores. En definitiva, un sinfín de asuntos que nos aproximan al objetivo de conocimiento holístico del fenómeno turístico, abriendo un enorme abanico de posibilidades futuras. Paralelamente, estas aproximaciones investigadoras convergen con una Antropología que, sin renunciar a la crítica, lleva su conocimiento y metodologías a una fase propositiva y resolutoria, con intervenciones sobre desarrollos, resolución de problemas y una nueva visión sobre la mercadotecnia turística (análisis e intervención en los mercados, productos y empresas turísticas). De esta forma, el turismo inspira y desafía a la propia Antropología, e igualmente turistifica sus objetos.

El conjunto de investigaciones que se presentan en este volumen prueban esta variabilidad del fenómeno turístico y de miradas sobre el mismo, revelando que la investigación antropológica se encuentra en un excelente momento para encuadrar la pluralidad empírica hallada en un marco teórico explicativo global que permita desarrollar modelos explicativos, al tiempo que diseñar estrategias de desarrollo y prácticas profesionales específicas. Atendiendo a la pluralidad de miradas sobre el fenómeno, los estudios que aquí se presentan centran sus trabajos en temáticas que en absoluto agotan las abordables pero que ilustran la transversalidad del turismo como fértil campo de estudio. Asimismo, el conjunto de trabajos permite comprobar las convergencias, sinergias y divergencias entre Antropología y turismo y resaltar los roles profesionales de los antropólogos del turismo en diferentes territorios y problemáticas.

En nuestro simposio hemos recibido 27 propuestas de comunicación, de las cuales los coordinadores aceptamos 15, pero finalmente solamente recibimos el texto completo en 11 casos. Sus autores proceden del espacio iberoamericano y la mayor parte han sido escritas en español, aunque hay algún texto en portugués y en inglés. Las temáticas centrales de las cinco primeras se centran aún en la relación entre el patrimonio cultural y el turismo, pero las seis restantes nos presentan el papel de la Antropología en la renovación del ciclo de vida de destinos turísticos, los estudiantes Erasmus como turistas, la construcción de un producto turístico cultural, la diversidad en las formas de desarrollar el turismo, la elaboración de programas de formación turística intercultural y la evaluación de los impactos socioculturales. En todas ellas hay un giro antropológico hacia el turismo como objeto central, pero creemos que falta aún caminar más hacia la consideración del turismo como un objeto de estudio antropológico y un campo de intervención profesional en el cual el antropólogo no se debe presentar con complejos frente y en colaboración con otros profesionales del campo pluridisciplinar que es el turismo. A continuación presentamos algunas ideas fuerza de cada uno de los textos, mostrando por encima de todo sus aportaciones al debate propuesto sobre la antropologización del turismo y la turistificación de la Antropología.

El trabajo de Poliana Cardozo y Paula Demczuk (Universidade Estadual do Centro-Oeste-Brasil) se centra en analizar el patrimonio cultural libanés y su doble función (identificadora y turística) en la ciudad de Foz do Iguaçu, ciudad fronteriza entre Brasil, Paraguay y Argentina. En un contexto de gran intensidad multicultural (ochenta orígenes culturales diferentes), las autoras tratan de la compleja relación entre etnicidad y turismo. A través de un caso de estudio, muestran como la cultura libanesa se patrimonializa (arquitectura, gastronomía, comercio, lengua, ropa...) y de marca identitaria étnica pasa a convertirse en un atractivo turístico. Según las autoras, el papel de la Antropología aquí es: *a*) inventariar los recursos culturales para la identidad étnica y el turismo; *b*) proponer una turistificación planificada, reflexiva, gradual y lenta de los espacios étnicos; y *c*) ayudar a definir la barrera entre intimidad cultural y el turismo.

El texto de la comunicación de Esther Fernández Paz (Universidad de Sevilla) es un magnífico tratado acerca de los efectos de las políticas públicas sobre las artesanías chilenas. Partiendo de una etnografía político-institucional y de una reflexión sobre los significados multidimensionales de la artesanía (técnica, estética, función, organización social, economía, testimonio histórico y marca identitaria territorial), nos muestra como la subordinación productiva frente al modo de producción capitalista ha sido pareja a su protección internacional (p. ej. UNESCO). Una protección que ha cambiado su focalización del objeto al artesano y a los espacios patrimoniales, y que ha permitido su introducción en nuevos nichos de mercado como el turístico.

En el caso de Chile, que ella analiza, la nacionalización y homogeneización cultural provocó en el siglo XIX una aculturación y una anulación de las diferencias culturales (ej. el caso de los aymaras). Pero a partir del primer tercio del siglo XX la artesanía se ha convertido en el arte popular del patrimonio nacional chileno. Y es solamente a partir de 1960 que se ha prestado atención económica y turística a la artesanía; es así que durante la época de Pinochet sus políticas homogeneizadoras hacia lo indígena han supuesto convertir los artesanos productores en comerciantes.

Y en ese escenario, el papel de los antropólogos indigenistas ha sido el de reintegrar la artesanía en el desarrollo de las comunidades, creando conciencia identitaria. Luego, con el retorno de los gobiernos democráticos, las nuevas políticas indigenistas y otras han otorgado un nuevo papel económico, social e identitario a la artesanía, al representar la pluralidad étnica e indígena, dando más prioridad al mercado turístico. El resultado ha sido que los artesanos se han adaptado a las preferencias de los turistas y han relegado un poco las necesidades internas, y al mismo tiempo se ha tomado conciencia de que las artesanías son fruto del mestizaje y la circulación de flujos culturales.

Entrado el siglo XXI, la artesanía se reconoce dentro del Ministerio de Cultura, a través del CNCA, pero se continúa con la turificación de un clásico objeto de estudio antropológico como es la artesanía, incluso creando una gran tienda oficial en el aeropuerto de Santiago de Chile. Los turistas se convierten en los principales clientes de los artesanos, quienes establecen un nuevo diálogo con los diseñadores y se organizan mejor frente a la nueva demanda turística, pensada como una oportunidad de difusión de la diversidad cultural.

Salvador Melgar (Universidad de La Laguna) nos presenta un caso de estudio sobre la relación entre la gastronomía local y el turismo en la isla canaria de Fuerteventura, y nos explica como en este caso la gastronomía no representa un factor de atracción turística en el destino. El turismo de sol y playa es dominante y no se ha producido el paso de los turistas que se alimentan a los turistas que viajan para comer. Con una metodología mixta con un enfoque predominantemente cualitativo, este texto nos muestra el desconocimiento y la minorización de la gastronomía tradicional canaria con relación a la gastronomía española y a la internacional (principalmente italiana). Paradójicamente, la gastronomía tradicional está más presente en los lugares menos turísticos. Este elemento, la comida tradicional, es básico en la diferenciación turística de muchos destinos pero no en este, debido en parte, según el autor y sus inquiridos, a la descoordinación de la promoción público-privada.

Carlos Cabrera Ponce de León (Asociación Cordobesa de Antropología) nos presenta la fiesta de los patios de Córdoba, su declaración como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad y el abrazo del turismo, lo que ha significado una transformación importante de fiesta para los locales a una fiesta también para los visitantes. Este cambio ha supuesto que la fiesta se haya transformado en un atractivo turístico, que refuerza la patrimonialización del

centro histórico de Córdoba (declarado Patrimonio de la Humanidad desde 1994) y su amplio consumo turístico. El texto de Carlos Cabrera pone de manifiesto como los visitantes solo aprecian estéticamente la fiesta y establecen poco diálogo con los nativos, y se pregunta «¿Cómo sobrevivir al turismo?» o «¿cómo incorporar el turismo al escenario de la fiesta sin que pierda el significado?». Aquí el papel de la Antropología puede ser esencial para prevenir los efectos negativos del turismo y, con su aporte investigador, interpretar la fiesta y mediar con los visitantes en su presentación.

Inès Dinant (Universidad Complutense de Madrid) nos presenta un texto sobre el papel de la Antropología aplicada a la investigación del patrimonio cultural, elemento que puede ser fundamental en la diferenciación turística de los destinos. Y si bien el turismo no es exclusivamente para el turismo, sí que puede convertirse en su aliado (desarrollo, comercialización, gestión, participación). En el caso del Puno (Perú) y el lago Titicaca que ella analiza, el turismo es visto como un fortalecedor de la cultura y el patrimonio cultural, aplicando el modelo de gestión participativa que propone el antropólogo Néstor García Canclini. El papel de la Antropología es aquí central, y lo es porque coloca a la persona en el centro de los procesos de patrimonialización.

Agustín Santana, Alberto Jonay (Universidad de La Laguna) y Pablo Díaz (Universidad Complutense de Madrid) nos muestran en su texto una propuesta de investigación e intervención en el ciclo de vida de un microdestino en declive como es el Puerto de Santa Cruz (Tenerife). Partiendo de una crítica del uso solitario de enfoques cuantitativos aplicados al análisis del ciclo de vida del producto turístico, consideran ideal la Antropología para el diagnóstico de situación de los destinos y para la elaboración de propuestas de renovación. La aportación fundamental de la Antropología continúa siendo la inclusión de la perspectiva de los agentes turísticos en la planificación de los destinos. En su texto la fortaleza de la etnografía del turismo es muy convincente al comparar la perspectiva de los oferentes con la de los turistas. Ambas coinciden en el diagnóstico de decadencia y necesidad de renovación. Y a ello hay que añadir una visión sistémica, procesual y holística del turismo, lo que conduce a una mejor comprensión del destino y a proponer cambios más orientados y probablemente más fácilmente asumibles por los agentes sociales.

Daniel Malet Calvo (Centro de Investigação e Estudos de Sociologia - Instituto Universitário de Lisboa) nos trae una propuesta muy sugestiva de análisis de los estudiantes Erasmus en Lisboa. Comienza por criticar los enfoques instrumentales de la evaluación del programa realizada por la Unión Europea, que pretende medir el valor de las políticas, pero las experiencias subjetivas y los procesos sociales de movilidad son ahogados en indicadores estadísticos. En cuanto trabajadores migrantes cualificados, el autor equipara esta experiencia de viaje educativo al turismo académico y al Grand Tour. Los estudiantes Erasmus eligen los países y ciudades donde van por encima del nivel académico de las universidades donde van a estudiar, pero también es cierto que solamente un 1 % de los estudiantes universitarios europeos realizan intercambios Erasmus. Su texto se puede encuadrar en una Antropología de la organización del turismo —ocio, alojamiento, transporte, información...— y en una Antropología de la producción de imágenes sobre el destino. Daniel Malet apunta la función ritual del viaje Erasmus en la socialización urbana, los eventos sectoriales, la generación de conexiones transnacionales, la producción de imágenes turístico-patrimoniales y la gentrificación en los destinos. La experiencia es como el viaje en un crucero, nos dice el autor, y aunque hay diversidades (ej. Erasmus alternativos lejos de la marca Erasmus), su autorreflexión etnográfica como estudiante en Lisboa nos muestra la generalización de la imagen nativa sobre ellos, vistos y tratados como turistas.

Francesc Bailón Trueba (Fundació Arqueològica Clos-Museu Egipci de Barcelona) nos trae un texto construido con base en una experiencia de «turismo antropológico» en Groenlandia, en la cual este antropólogo ha participado como guía y para lo cual ha utilizado las herramientas teórico-metodológicas de la Antropología. Groenlandia es una gran isla de aproximadamente 56.000 habitantes, que se ha abierto al turismo desde 1960 y que en el año 2012 ha recibido cerca de 95.000 turistas, según fuentes oficiales. Los turistas procuran cultura, ambiente y aventura en inmersión, interacción y observación. Este antropólogo nos presenta un análisis del caso de los inuits de la región de Tunu, donde el turismo sustituye a la caza de focas, negocio debilitado desde la prohibición de su comercio por la Unión Europea en 1981. Esa es una zona que recibió 4.714 turistas en el año 2012. En su colaboración con agencias turísticas españolas, este antropólogo se preguntó en qué medida se podría beneficiar a las comunidades inuit, satisfacer las expectativas de los turistas, mediar entre receptores y visitantes, producir un turismo sostenible y programar experiencias turísticas interculturales.

Helena Catão (Universidade Federal Fluminense-Brasil) y Rosane Prado (Universidade do Estado do Rio de Janeiro) nos presentan un texto sobre la antropologización del turismo en isla Grande (Río de Janeiro). Este reducto ecológico insular con más de 106 playas ha sido turistizado y la Antropología ha realizado análisis de la diversidad de culturas turísticas en interacción. Los lugares turísticos, en cuanto construcciones culturales e históricas, pueden mostrarnos diferentes visiones comunitarias del desarrollo turístico (complemento, sustituto, actividad articulada, etc.). De ahí la fuerza de la Antropología en mostrarnos el reconocimiento del punto de vista local, las polaridades y divisiones sociales, el confronto entre lógicas locales y lógicas de los técnicos que aplican políticas públicas. El turismo en áreas de protección ambiental suele generar problemas y conflictos, y la Antropología está especialmente preparada para entenderlos y conducirlos, como nos muestra este texto.

María José Pastor y Pilar Espeso (Universidad de Alicante) ponen de relieve en su texto la ventaja competitiva de construir un turismo con identidad cultural y con organización social propias, para lo cual puede contribuir decisivamente la Antropología. Con base en su trabajo de campo en Chiapas (México), nos relatan una experiencia de colaboración entre la Universidad de Alicante y la Universidad Intercultural de Chiapas para desarrollar un proyecto de educación turística en comunidades indígenas de la selva lacandona. Los objetivos fueron controlar los efectos negativos del turismo, capacitar, crear productos turísticos anclados en sus tradiciones culturales, reforzar y empoderar las voces de mujeres y jóvenes. Para ello se elaboró un curso con materiales en lengua española y lenguas indígenas de la zona, en una línea de descolonización del saber. En el texto de estas antropólogas se hace una autorreflexión sobre su intervención (investigación - acción - participación) y se defiende la necesidad de investigar siguiendo el principio de las cuatro erres: respeto, relevancia, reciprocidad, responsabilidad.

Por su lado, Edgar Bernardo (Centro de Investigação e Estudos de Sociologia - Instituto Universitário de Lisboa) nos presenta otro caso de estudio, sobre los efectos y percepciones del turismo en Boa Vista (Cabo Verde). El interés de este texto radica en mostrarnos como la Antropología puede servir de instrumento reflexivo y corrector del desarrollo turístico negativo. Cabo Verde ha optado por el turismo de masas, con base en el sol y playa, como una estrategia de Estado. Desde el año 2007 tiene un aeropuerto internacional en la isla de Sal, y desde finales de los años noventa se han instalado capitales extranjeros en la hotelería local, con fuertes inversiones. Edgar Bernardo nos muestra el punto de vista negativo sobre los efectos que el turismo provoca en la comunidad de Boa Vista, un clásico tema en Antropología del Turismo, pero innovador es el enseñar el camino de su manejo. Frente a efectos negativos como

la mayor delincuencia, la explotación laboral, la especulación urbanística, el aumento del coste de vida, la falta de servicios básicos y la discriminación de los locales en la actividad turística, el antropólogo propone cambios y mejoras en las políticas, los modelos y las legislaciones del turismo. Se plantea así una nueva gobernanza turística camino de la sostenibilidad, una palabra ya agotada o que queda muchas veces en una retórica vacía. En definitiva, que la Antropología es un elemento básico en una buena planificación turística.

## Bibliografía

- AGUIRRE, Á. (1993). «Turismo». En: *Diccionario temático de Antropología*. Barcelona: Boixareu Universitaria.
- MEETHAN, K. (2001). *Tourism in Global Society. Place, culture, consumption*. Nueva York: Palgrave.
- POPPER, K. (1982). *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*. Madrid: Tecnos.
- TRIBE, John (1997). «The indiscipline of tourism». *Annals of Tourism Research*, 24 (3): 638–657.
- WHITE, L. (1982). *La ciencia de la cultura: un estudio sobre el hombre y la civilización*. Barcelona: Paidós.

## La antropología en la encrucijada: diálogos con el cine y la literatura

LUIS DÍAZ GONZÁLEZ DE VIANA  
*Asociación de Antropología de Castilla y León «Michael Kenny»*  
*Centro Superior de Investigaciones Científicas*  
*luisdviana@hotmail.com*

ÁNGEL DÍAZ DE RADA  
*Instituto Madrileño de Antropología*  
*Universidad Nacional de Educación a Distancia*  
*adiaz@fsof.uned.es*

Ya a mediados de los años ochenta, el antropólogo español Alberto Cardín se atrevía a postular, tras recordar que la antropología debía ser considerada —sobre todo— como una disciplina dialéctica, que uno de los diálogos que la naciente antropología española no podía desdeñar y posponer más era el que en nuestro país siempre había venido manteniendo con la literatura: «campo magmático del pensamiento español», decía él, «donde todo se conserva a cambio de perderse» (*Tientos etnológicos*, Júcar, 1986: p. VIII). Y en parecido sentido, apuntaba Cardín que a la hora de plantearnos —como tantas veces se ha intentado— una reconstrucción de la historia de la antropología en nuestro país no deberíamos mirar tanto —o solo— a las Crónicas de Indias ni a los frenólogos y folkloristas del siglo XIX, sino también «rastrear la perspectiva etnológica, implícita o explícita, que fecunda los trabajos de algunos de los grandes pensadores españoles, sobre todo de las generaciones del 68 y del 98» (Cardín 1986: p. VI).

Y de la literatura al cine (por lo menos de la literatura al cine que cuenta historias) nunca ha habido demasiado trecho, aunque a veces esa distancia a algunos parezca hacerseles insalvable. Recordemos una vez más, con Cardín, a quien querríamos rendir así callado home-

naje haciéndole servir de Virgilio o guía nuestro en este intento de simposio sobre humanas comedias, que tras leer el primer capítulo de *El pensamiento salvaje de Lévi-Strauss*, se hace difícil o —según sus propias palabras— «no hay modo alguno de establecer diferencias entre el modo de operar del arte y el de la ciencia (o al menos de la ciencia moderna, donde, efectivamente, 'hypothesis finguntur')» (Cardín 1986: 156).

De ahí que propusiéramos este diálogo con esos géneros artísticos aún considerados por muchos antropólogos como «sospechosos» (si no perniciosos para la «antropología científica»), es decir, con ese cine y esa literatura que plantean problemas sobre lo humano en forma de relatos, un diálogo abierto en este simposio nada vergonzante acerca de la más que legítima relación entre antropología, literatura y cine. Y que planteáramos un simposio en que ocuparse —por lo tanto— de los siguientes asuntos, entre otros:

♦ Las modalidades de la 'representación' textual (entendiendo aquí el concepto de texto en su versión más extensa: escrito, videográfico, audiográfico, e incorporando en el caso de la escritura verbal todos los aspectos tropológicos). Bien entendido que estas modalidades pueden ir de soportes tan actuales y al mismo tiempo antiguos como los muros, en que los grafiteros dejan los más explosivos o apocalípticos mensajes acerca de la hipermodernidad, a los siempre traídos y llevados relatos en torno a la identidad, ya se nos sirvan desde la cinematografía propagandística de la posguerra, las novelas de ciertos escritores o discursos pretendidamente históricos. Tal sería el caso de lo estudiado por Margarita Zehag en el viaje que nos propone al «país de las pintadas» desde su trabajo «Formas de acción expresiva en el espacio público: grafitis»; y también el del texto de Carlos Alberto Camazón Linacero cuando este aborda el trato diverso que ha tenido la paradigmática identidad castellana tanto por parte de historiadores o antropólogos como desde la mirada de novelistas y cineastas. Su título describe y resume los complejos problemas allí examinados: «La identificación de Castilla con España en la antropología, el cine y la literatura: análisis de la película *Un alto en el camino*».

♦ Las 'estéticas textuales' como modos de argumentación, en conexión con los problemas que tienen que ver con lo inefable, lo incoado, y —en general— con todos aquellos fenómenos que se encuentran en el límite (o más allá del límite) de la tradicional verbalización lógico-racionalista. El ejemplo más extremo de tales estéticas quizá se produzca cuando el silencio llega a ser para algunos la única forma posible de negar el mundo, pues este se habría vuelto demasiado insoportable o difícil de verbalizar. Y la única antropología que queda por hacer, entonces, ante un silencio más grande, potente y seguramente bello en su expresividad que la palabra, sea etnografiarlo, representarlo, reconstruirlo textualmente por paradójico que ello parezca. Y respetar su sitio, su hueco, en el universo de las palabras. Algo así es lo que parece reclamar Ixaso Martín Zapirain en su inquietante trabajo «La escritura y el contenido etnográfico como un todo: ejemplo de construcción de un texto etnográfico sobre la locura». Estéticas textuales más allá de los textos, de la lógica de los mismos, como —de otra manera— también nos revela Jorge Grau Rebollo que ocurre con el cine al afrontar, más allá de la mera etnografía documental, las narraciones cinematográficas en sí como objeto privilegiado para la antropología, como relatos etnográficos sobre los que trabajar. Eso sí, sin perder de vista cuando se les analiza que el cine es más —en ocasiones— una caricatura de las tendencias de una sociedad que su espejo fiel. De todo esto se habla en su aportación «Cine y antropología: intertextualidad, refracciones y relatos».

♦ Obviamente, no habían de quedar fuera tampoco de nuestro simposio, sino todo lo contrario, aquellas aportaciones que tienen que ver con concretos ejemplos históricos de articulación entre etnografía, cine y literatura. Y así sucede en el apasionante tema tratado por Serena

Brigidi y Josep M. Comelles en su trabajo «La mirada (auto)etnográfica de tres comadronas y su traducción (cinemato)gráfica. Los vericuetos del yo autoral». En él se reflexiona sobre el cambio en las prácticas de salud reproductiva a lo largo de un siglo; pero no desde cualquier testimonio o tratado al uso, sino desde las memorias más o menos literarias —y en algún caso— convertidas en serie de televisión de tres comadronas: tres mujeres históricamente situadas en un contexto de prácticas médicas cambiantes; tres personas viendo nacer a otros seres humanos. Y ayudando —muchas veces— decisivamente a ello. De otra parte, y en una parecida línea de documentación etnoliteraria sobre toda una época, se encuentra la indagación realizada por Montserrat Clua i Fainé y Teresa Iribarren que lleva por título «Antropología y literatura: el exilio catalán en México». Allí, a través del análisis de la novela *Èrem quatre*, del escritor Lluís Ferran de Pol, publicada en Cataluña en 1960, se nos va descubriendo el paralelismo real existente entre literatura y antropología desde las experiencias vitales de una serie de personas/personajes. Profundizan las autoras en intereses y fascinaciones comunes de los escritores y académicos catalanes exiliados a México, como la construcción de las identidades y el indigenismo. De modo que, tras leer su trabajo, puede pensarse que literatura y ciencia emigraron juntas y juntas retornaron en forma de estudios académicos o de novelas como la del propio Ferran de Pol. Sin olvidarnos de las historias orales que Claudio Esteva Fabregat, antropólogo y personaje novelado él mismo, contaría de sus peripecias a los que quisieran escucharle.

♦ Y es que no podía olvidarse en este simposio el problema específico del 'montaje' o 'ensamblaje', especialmente en relación con el problema del sentido, del sentido y el tiempo textual, del análisis de tiempos de producción y recepción, de los tiempos de la teoría y los tiempos de la experiencia... La necesaria aproximación, en suma, a aquellos ambiguos territorios en que se encuentran autores y lectores, en que los autores son los personajes y los personajes los autores —como de hecho ocurre en toda autobiografía— o el lector se convierte en espectador y el escritor en potencial cineasta sin demasiada conciencia. De lo primero nos habla, y de lo segundo, Andréa Pavão en «Como nascem os leitores? Uma etnografia da carreira de usuários da cultura escrita através da análise de oito filmes».

♦ También resulta sugerente y necesario abordar el problema de las 'escalas' de las narrativas, y en particular las imágenes éticas que se derivan de ellas. Es este un asunto que tiene que ver con la 'dimensión comunicativa' de los textos que construimos: en qué medida en esos textos alienta una evocación de la vida concreta, podríamos decir también 'local' de las personas de carne y hueso, y en qué medida esa evocación se encuentra en tensión con las imágenes totalizantes, desencarnadas, herederas aún de la ciencia de lo grande que se puso de moda sobre todo durante el siglo XIX y buena parte del XX, y que hoy todavía constituye el formato más hegemónico de la ciencia tenida por tal. En tal sentido, contamos en el simposio con dos aportaciones en cierto modo complementarias: una es la de Cintya Maria Costa Rodrigues a propósito de «La dinámica de las narrativas en el universo referencial de los escritores: en dirección a una antropología de la literatura»; otra, la que se nos ofrece en el texto de Montse Gatell Pérez titulado «Crònica dels Pallars. Reconstrucció d'un món perdut a les novel·les de Maria Barbal». En el primero de estos trabajos, se desarrolla la propuesta formulada por Ángel Rama en 2008 según la cual la antropología proporcionaría un potencial significativo e inagotable para el mejor entendimiento de las literaturas en América Latina. En el segundo, se muestra cómo las obras literarias que podrían parecer —o ser tachadas de constituir— la expresión de un localismo a ultranza también sirven de ejemplo (en su plasmación literaria y en el análisis antropológico de la misma) de uno de los problemas más universales de hoy: los mundos y las formas culturales que desaparecen sin remedio. Es decir, que ambas aportaciones confluyen en revelar la utilidad

de la antropología para entender la literatura y el valor —especialmente en sus aspectos más locales/universales— de esta como fuente de estudios antropológicos.

Por último, y como cierre adecuado a estas consideraciones, tenemos el trabajo de Manuel González Ávila acerca —precisamente— de las variaciones (y también divergencias disciplinares) en esos caminos de ida y vuelta, o dicho de otra manera, cómo «Comparar culturas, comparar literaturas: la antropologización del conocimiento literario». Una senda bifurcada y zigzagueante que empezamos a recorrer hace ya más de una década quienes nos reuniríamos con el ofrecimiento de nuestros textos en homenaje al desaparecido profesor Manuel de la Fuente Lombo en aquel monográfico de la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* que llevó por título «Etnoliteratura: lecturas de la condición humana» (Hermosilla y Díaz 2005).

Resumamos ahora para terminar: si la vida imita al arte, como tantas veces se ha repetido, parece que no menos a menudo la ciencia imitara a la ficción y, más en concreto, al cine o a la literatura. Pensemos por un momento en la conocida saga de *Parque Jurásico*. Hay tres películas ya filmadas y una en proceso, según ha declarado el inventor y productor de esta exitosa franquicia, el director Steven Spielberg. En la primera de ellas, se nos conduce —mediante una fábula sobre magnates e informáticos algo locos— a una interesante reflexión acerca de los excesos de la modernidad. Viene a decir su moraleja que revisar el pasado con los instrumentos tecnológicos del presente, es decir, jugar —por ejemplo— a demiurgos violentando la naturaleza, puede alterar de manera trágica la realidad.

Sin embargo, no resulta irrelevante que —por su continuación ininterrumpida hasta hoy— la idea generadora de *Jurassic Park* (con todas sus secuelas), que está tomada de la novela del mismo título de Michael Crichton, parezca inextinguible. Y que haya ido perpetuándose en el tiempo de modo paralelo a los avances que las ciencias de la genética iban desarrollando en el mundo real. De hecho, hay por ello quienes suponen que las visionarias narraciones de Crichton, él mismo médico con estudios de antropología y verdaderamente apasionado por los descubrimientos de la ciencia, habrían alentado y favorecido algunos de esos experimentos de clonación.

Y eso a pesar de que en película y novela parecería darse una cierta crítica o —por lo menos— recelo ante el cientifismo a ultranza; o —quizá— una sensata revisión frente a aquel desaforado conservacionismo ecologista de los años setenta respecto al cual Crichton se mostró en más de una ocasión resueltamente contrario. Pero no puede negarse que la historia del cine está jalonada —en todo caso— de grandes y pequeñas películas que entonaban sin ambages un decidido himno a favor del progreso y de los avances tecnológicos, pero también de emblemáticas distopías. Las utopías del pasado no son, en términos generales, menos atractivas ni peligrosas que las utopías del futuro, de modo que no ha de resultar raro que unas y otras a menudo parezcan coincidir en las sociedades contemporáneas. Hoy en día, de hecho, nos asedian tanto los delirios cientifistas del mañana como las invenciones nostálgicas de un ayer tradicional y en armonía. Ambas cosas, además, se venden en el mismo supermercado de lo global.

Así, la descripción o al menos vislumbre de un futuro atávico resulta casi recurrente en la cinematografía que se adentra y aventura en los siempre ignotos territorios del mañana. Es el caso de *Blade Runner*, una película de esas «de culto» para los cinéfilos, debida a Ridley Scott, donde se plantean visionariamente algunos de los principales problemas que la ingeniería genética está provocando ya en el presente. Puede no ser casualidad tampoco que el film se situara en un entonces lejano año 2019 y que ahora estemos a tiro de piedra de esa fecha presentada como fatídica.

Este relato cinematográfico que Scott, con su capacidad para producir imágenes impactantes, elevó a mito de la ciencia ficción, también estaba basado en una novela, escrita por Philip K. Dick y de título verdaderamente inquietante: *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* En la película se narra, mediante la presentación de un futuro distópico escenificado en una ciudad de Los Ángeles dramáticamente fantasmal, la persecución a que son sometidos los 'replicantes', androides producto de la manipulación científica, a los que la policía se afana en «retirar» como deshechos genéticos sin derecho a sentimientos o una vida individualizada. Otras muchas proyecciones cinematográficas en el futuro abundan en diferencias de tipo tribal si no genético como ocurre en la misma *Blade Runner* o en la más reciente *Avatar*: se trata de películas en que bandas de individuos hostiles y desesperados recorren desiertos y mares tras un gran desastre nuclear; o donde nos encontramos con seres casi humanos a los que se estudia y con los que se experimenta para su explotación o final exterminio.

Pensemos en una 'obra pionera', *Metrópolis*, la inquietante película de Fritz Lang en la cual se inspira la de Scott, como en una profecía casi cumplida. La trama de este film se situaba en un remoto siglo XXI, y, en concreto, en el año de 2026, mientras que *Blade Runner*, la otra gran distopía cinematográfica, tan solo —como se ha dicho— en 2017. Ya queda menos para ambas fechas y el mundo se asemeja más a lo profetizado por Lang y Scott, en lo que atañe a sus sombrías versiones del mañana, que al futuro tan optimista respecto al progreso técnico desplegado por la mayoría de las películas de Hollywood a lo largo de la pasada centuria.

Y, películas aparte, las cosas están llegando —hoy— a un punto tan preocupante, no solo en lo que atañe a la genética sino también a muchas otras disciplinas, que se va tornando cada vez más necesario e indispensable propiciar el diálogo y el debate científicos. Y no solamente entre profesionales de la ciencia, sino también entre la ciencia y la sociedad. Para decidir democráticamente qué tipo de sociedad queremos o consideramos como deseable. El camino de la ciencia, hoy, no puede reducirse a un monólogo de los científicos o un diálogo entre élites expertas, ya sean políticas o económicas. Lo que se haga o deje de hacer en este terreno nos afectará a todos. Y, por ello, el rumbo de la ciencia debe ser marcado por las aspiraciones más altas de la sociedad y no por rentabilidades comerciales o aprovechamientos bélicos, tanto si se trata de técnicas para preservar o alargar la salud como de artefactos para causar la muerte.

Creemos, pues, que este simposio constituye una buena ocasión para fomentar una aproximación que ponga el énfasis en lo siguiente: «las intersecciones productivas, en cuanto a la producción de conocimiento, entre modalidades de construcción textual que aspiran a producir diversos efectos comunicativos». Es decir, intentamos que el simposio trate de indagar en lo que puede dar de sí esa 'intertextualidad', como forma expresiva que siempre ha existido de un modo o de otro; y dejando aparcados o a un lado, en lo posible, los debates que ya parecen superados entre el carácter científico de la antropología (o de las distintas formas de practicarla) y en torno a la «postmodernidad» y/o «sobremodernidad».

Porque lo que verdaderamente importa ahora es reflexionar sobre lo humano, sea cual sea la forma narrativa de hacerlo, llamémoslo ciencia o arte. Y esa reflexión, así como el diálogo con todas las disciplinas desde las que ello se haga, es —en nuestra opinión— competencia directa de la antropología y de los antropólogos.



# Emprendimiento social e iniciativas socioeconómicas emergentes: fronteras y diálogos entre economía, cultura y sociedad

RICHARD PFEILSTETTER  
*Asociación Andaluza de Antropología*  
*Universidad de Sevilla*  
*rgp@us.es*

HUGO VALENZUELA GARCÍA  
*Institut Català d'Antropologia*  
*Universitat Autònoma de Barcelona*  
*hugo.valenzuela@uab.es*

JOSÉ LUIS MOLINA  
*Institut Català d'Antropologia*  
*Universitat Autònoma de Barcelona*  
*joseluis.molina@uab.es*

La economía como tema de tertulia se ha instaurado en la cotidianidad de un amplio sector de la sociedad española. Los efectos negativos de la crisis, cada vez más notorios, alientan aparentemente una conciencia cívica más informada y crítica sobre los procesos económicos y financieros. En este sentido, han surgido un amplio elenco de movimientos sociales que reclaman priorizar valores más allá de la maximización del beneficio económico, como la 'solidaridad', el 'intercambio igualitario', la 'ayuda mutua', la 'reciprocidad', la 'sostenibilidad' o el 'consumo responsable'.

Algunos autores ven en esos movimientos el germen de una (renaciente) 'economía humana' (Hart *et alii* 2010; Graeber 2001, 2012). Esta hace referencia a un tipo de economía cuya meta es la reconfiguración de las relaciones entre las personas en vez de la asignación interesada de mercancías. Una «economía práctica», de y para las personas, que esté al servicio de las necesidades de todos, basada en principios de equidad, correspondencia, cooperativismo y reciprocidad. Estas ventajas mutuas están también presentes en la noción teórica de 'economía moral' (Scott 1977, 1987). La 'economía moral', hoy un término de moda, fue esbozada originalmente por el historiador marxista E. P. Thompson (1971) para describir las estrategias de resistencia de la clase obrera inglesa frente a los excesos del capitalismo industrial. En su reelaboración de 1991, Thompson alude a una serie de normas y obligaciones sociales que se articulan contra la lógica de la economía del libre mercado (1991: 271). James Scott aplica este concepto en el contexto campesino del sudeste asiático de mediados del siglo xx para definir «normas de reciprocidad, generosidad forzada, préstamos [...] [que ayudan] a mantener el equilibrio de la subsistencia de la unidad doméstica», con escaso espacio para el cálculo racional individualista de la economía neoclásica... su comportamiento es contrario al riesgo y tiende al principio de la «seguridad primero» (Scott 1976: 3–5). Cuando se vulneran los fundamentos económicos básicos se activan, según este autor, las «armas de los débiles», unas formas de resistencia pasiva, constante, silenciosa (boicot, hurto, etc.) que tiene lugar frente a distintos poderes opresivos con el objetivo de salvaguardar los mínimos de subsistencia. En este contexto, propio de una «economía política de mínimos», lo «importante no es cuánto nos quitan, sino cuánto nos dejan».

En el actual contexto de crisis, donde se han vulnerado esos principios de subsistencia básicos, ha florecido una amplia, heterogénea y a menudo contradictoria variedad de iniciativas y movimientos sociales que aglutinan viejas y nuevas estrategias asociativas: desde las cooperativas o asociaciones de consumo (ecológico, sostenible, responsable, etc.), a los movimientos 'slow-food' (contrarios a los efectos socioeconómicos de la globalización), 'yayo-flautas', manifestantes antidesahucios, los 'nuevos empresarios sociales', el 15-M, etc. Resulta por lo tanto arriesgado, por no decir erróneo, poner a todos estos movimientos en el mismo saco: sus objetivos, motivaciones, principios y reclamaciones son diferentes. Sin embargo, movimientos similares surgen en distintas partes del mundo (véase Fernández y Mendoza, en este volumen) y parecen compartir un mismo *leitmotiv*: una conciencia crítica a raíz de la crisis frente a los excesos de la especulación financiera, la vorágine neoliberal, las injusticias derivadas de la alianza entre el poder económico y político y la creciente desigualdad socioeconómica entre una minoría (crecientemente enriquecida) y una mayoría (crecientemente empobrecida). El discurso —'émic', si se desea— se resume en la constatación de que «las cosas no pueden continuar así», ya sea porque el sistema multiplica y reproduce la desigualdad económica, por el crecimiento de la pobreza, por el dramático impacto medioambiental, por la impunidad ante la corrupción y el fraude, o por la esclavitud que crea el mismo sistema capitalista al alimentar una espiral constante entre 'necesidades superfluas' e 'incremento de trabajo' que se halla en la base del «crecimiento económico». Tales reivindicaciones e iniciativas sugieren un realineamiento de las cuestiones sociales y económicas, una necesidad de entrelazar (o 'reimbricar') ambos objetivos, sin necesidad de supeditar lo económico a lo social.

En este contexto podemos situar la extraordinaria difusión de monedas sociales y creación de bancos del tiempo. España presenta el mayor volumen de bancos del tiempo del mundo y se cuentan más de 30 monedas sociales diferentes en uso, con unos 500 usuarios en 2013 (De León 2013). Al mismo tiempo, presenciarnos la emergencia constante de movimientos asociacionistas y locales de trueque, cooperativas, grupos de consumo responsable y ecológico. En este

volumen presentaremos evidencias empíricas para estas nuevas tendencias socioeconómicas en la provincia de Guadalajara, tanto para el caso de los movimientos ecologistas (Mancha y Ramírez) como para el caso de la moneda social la Bellota (Sanz, Alcañiz y Estévez).

En Europa del sur, y en España paradigmáticamente, la crisis financiera parece estar conduciendo inexorablemente al naufragio del estado de bienestar; a la precarización que supone el trabajo flexible (Sennett 2000); a una fuerte caída del consumo que se acompaña de un desempleo crónico y a la presencia de todo un batallón de 'clase creativa' inactiva y derivada de una inversión educativa no rentabilizada (Florida 2002), dando lugar a una reestructuración de la división del trabajo internacional asociado a nuevos flujos migratorios. En esta línea, el texto de Marta Lobato y Hugo Valenzuela aporta una visión de conjunto sobre los efectos sociales de la crisis en España y la naturaleza socioeconómica de estos 'movimientos socioeconómicos alternativos'.

Dialécticamente, frente a este escenario de desempleo y privación se produce un encumbramiento público de las figuras del 'empresedor social', la 'empresa social' y las 'industrias culturales', últimos baluartes del capitalismo empresarial. No solo la noción de empresario/empresedor se asume en su sentido schumpeteriano más puro y emocional, desprovista de contextos, de capitales sociales o de sesgos de clase, etnia y género (Carrasco y Castaño 2008), sino que se reformula y se impulsa como una alternativa exitosa frente a la crisis, enmascarando de este modo la esterilidad de las políticas públicas de creación de empleo. Por esas razones, la 'empresa social' y el 'empresedor social' representan fenómenos relevantes de análisis, porque en ellos se manifiesta empíricamente la fricción derivada del encuentro entre lo local y lo global, lo privado y lo público, lo individual y lo colectivo, etc., proporcionando pistas para entender el funcionamiento del capitalismo global:

Rather than assume we know exactly what global capitalism is, even before it arrives, we need to find out how it operates in friction. [...] In tracing the connections through which entrepreneurship operates, the cultural work of encounter emerges as formative.

(Tsing 2005: 12)

Las nociones de actores económicos 'desplazados', 'conversos' y 'elegidos', que establecen José Luis Molina y sus colaboradores en este volumen, van en la dirección de una nueva teoría de lo económico desde la Antropología.

El análisis de procesos económicos emergentes presenta otro gran reto para la 'práctica' antropológica. La institucionalización en términos de asociaciones, empresas o cooperativas es el punto de partida empírico de muchas disciplinas y sistemas expertos para el análisis de procesos económicos locales. Pero este registro burocrático, público o estatal refleja tan solo un aspecto de la realidad económica local, insuficiente por sí mismo para las expectativas de la etnografía. Sabemos que muchas prácticas sociales escapan a la representación oficial o juegan un papel interesado en el registro estadístico. El trabajo de campo, la respuesta de nuestra disciplina para trascender metodológicamente estas visiones parciales del mundo social, requiere un mayor grado de sofisticación en los escenarios de fricción cultural del capitalismo tardío. En este contexto, Miranda Lubbers y sus colaboradores proponen y discuten las potencialidades del 'Respondent Driven Sampling', una metodología útil para identificar poblaciones 'difíciles de contar' o 'mal conocidas' (empresarios sociales, activistas, etc.).

Simultáneamente, otro reto deriva del ejercicio de interrogarnos sobre la universalidad de un acervo semántico, reificado, inherente a las etiquetas de determinados fenómenos socioeconómicos (por ejemplo, «emprendimiento social», «economía social» o «movimiento

alternativo»). El uso estratégico del lenguaje presupone prácticas de transformación de la realidad social. En este sentido, el escenario de los diferentes sistemas expertos que emiten discursos con relación a las economías locales ha sido la dimensión del análisis abordado por Richard Pfeilstetter, al preguntar ¿qué significa hablar de emprendimiento social? El discurso hegemónico ensalza la figura del emprendedor a la categoría de nuevo héroe. Es principalmente la apropiación del lenguaje y la hegemonía sobre el universo simbólico que permite mercantilizar «intangibles» como la cultura, la identidad o la ‘marca’ nacional (Comaroff y Comaroff 2009).

Veamos con algo más de detalle las contribuciones mencionadas.

El título de este volumen, *Iniciativas socioeconómicas emergentes, fronteras y diálogos entre economía, cultura y sociedad*, revela la agenda universalista de la Antropología. Parafraseando a Thomas H. Eriksen en *Small Places, Large Issues* (2010), los lugares pequeños que presentamos en este volumen nos remiten a grandes problemas de la condición humana. ¿Qué nos aporta la comparación de casos similares para la comprensión de nuestro mundo social?, ¿Qué comparten el ‘ethos’ emprendedor de los conversos evangélicos de la Iglesia Filadelfia de España (Jiménez Royo), la empresa comunitaria indígena de México (Fernández y Mendoza), la microempresa urbana de alimentos y medicinas de coca en Colombia (Zambrano) o las estrategias de la difusa economía porcina en Cuba? Quizás estas instituciones comparten cierto grado de ‘reciprocidad’ y ‘solidaridad’ y, sin embargo, ¿significan lo mismo estas categorías para la cooperativa contra-hegemónica en España (Alquézar) que para la comunidad tradicional en Ghana (Acedo y Gomila) o Cuba (Mulet)? Todas estas organizaciones y fenómenos sociales expresan una particular relación, un diálogo, entre economía, sociedad y cultura, y, mediante este volumen, tenemos la posibilidad de reflexionar sobre este mediante el despliegue de una serie de estudios de caso y diversas incursiones metodológicas y teóricas.

Marta Lobato y Hugo Valenzuela García, mediante un texto ensayístico, analizan los indicadores de la crisis económica en relación con el surgimiento de movimientos sociales alternativos, insistiendo en la necesidad de afianzar una teoría macroeconómica que dé cuenta de esta aparente transformación del capitalismo tardío y que sea capaz de aprehender unitariamente esta aparente diversidad. En su análisis señalan el carácter autorreferenciado de una ‘clase media’ desplazada que ha visto zozobrar las estructuras (y por lo tanto las expectativas futuras) del sistema socioeconómico actual.

Raquel Alquézar analiza una iniciativa cooperativa (Coop57) tomándolo como ejemplo de movimiento emergente contrahegemónico, surgido como consecuencia de la crisis financiera. Mediante el análisis de los «valores sociales» que subyacen a la creación de las empresas sociales (solidaridad, reciprocidad, comunalismo, etc.) se cuestiona la naturaleza del valor social y el modo en que este se mide.

Gema Alcañiz, Jesús Sanz y Juan José Estévez nos presentan la experiencia de la moneda complementaria la Bellota en Guadalajara. Este texto es un interesante ejercicio de investigación participativa y al mismo tiempo de reflexión teórica, utilizando el conocimiento antropológico disponible para conceptualizar esta realidad, como el concepto de ‘economía moral’ y el de ‘esferas de intercambio’.

La contribución de Olga I. Mancha Cáceres y Susana Ramírez García se centra en la institucionalización de alternativas «postproductivistas» en el sector de la elaboración, distribución y consumo de productos agrícolas. Para ello presentan casos de iniciativas socioeconómicas emergentes en Guadalajara (Madrid, España). Las autoras discuten la noción de la agroecología según diferentes autores y operacionalizan el concepto para el análisis de iniciativas microsociales agroecológicas, planteando un análisis dialéctico de las repercusiones sociales

de la agricultura ecológica por el cual se revelan algunas contradicciones y sinergias entre el beneficio social y económico que permean las dimensiones de la agroecología.

Richard Pfeilstetter, por su parte, explora la popularidad creciente del emprendimiento como discurso hegemónico. El autor presenta evidencias del actual uso del concepto en diferentes sistemas sociales funcionales, como es el burocrático-legislativo, el económico-empresarial y el científico-educativo. El texto trae a colación las reinventiones del economista Schumpeter, los discursos emitidos desde el World Economic Forum o la Ley del Emprendimiento en España. A partir de una pregunta fundamental (¿qué significa hablar de emprendimiento?), el autor desgana las dialécticas inherentes al imaginario colectivo (emprendedor-héroe vs. mánager-antihéroe, emprendedor-pymes vs. empresa transnacional y grandes cooperaciones, etc.). La noción de 'emprendimiento social', aduce el autor, combina eficazmente moralidades emergentes ('responsabilidad social', 'identidad cultural'...) con credos liberales clásicos como 'creatividad', 'competitividad' o 'iniciativa individual'. El emprendedor se interpreta, de esta manera, como una metáfora contemporánea de la reciprocidad entre economías locales y mercados globales.

José Luis Molina y sus colaboradores (Proyecto Enclave, MINECO-CSO2012-32635) presentan una conceptualización del mundo del emprendimiento social en Cataluña como el resultado de una corrección drástica del gasto público destinado a las clases medias a partir de la crisis financiera. En el momento en que el gasto público se retira de la sociedad para poder sufragar la «deuda» bancaria de la burbuja inmobiliaria, aparece un espacio de legitimización en el que se mezclan dominios financiados directamente o indirectamente por el Estado, como el tercer sector, servicios sociales y de salud, cooperación internacional, etc. Los autores, mediante una casuística descriptiva basada en el análisis de redes personales, distinguen entre los 'desplazados' de esos sectores al nuevo espacio del emprendimiento social, los 'conversos' (o actores de la tradicional economía cooperativa que se presentan a sí mismos con las nuevas etiquetas disponibles) y los 'elegidos' (iniciativas que han obtenido reconocimiento o financiación en tanto que 'emprendedores sociales').

Tal y como se ha indicado más arriba, Miranda Lubbers y sus colaboradores presentan la innovadora metodología del 'Respondent Driven Sampling' (RDS) para caracterizar poblaciones ocultas y/o mal conocidas, tomando como estudio de caso a los emprendedores sociales. Mediante un texto didáctico se plantean cuestiones teóricas y metodológicas de fondo que afectan directamente al objeto de la Antropología, interesada generalmente por este tipo de poblaciones.

Por su parte, Javier Jiménez Royo aborda la interrelación entre religión y economía entre los conversos evangélicos de la Iglesia Filadelfia de Jerez de la Frontera. El texto muestra la borrosa separación entre ambos dominios y sus influencias mutuas: los conversos adoptan un 'ethos' emprendedor e individualista que tiene sin embargo un aval comunitario y religioso, en un delicado equilibrio entre racionalidad individual y racionalidad social. Este trabajo nos hace replantear algunas de nuestras concepciones previas sobre las esferas de actividad humana.

El texto de Marta Zambrano analiza las implicaciones de la hoja de coca en Colombia y el modo en que sus distintas interpretaciones (jurídicas, económicas y culturales) se las apropian movimientos indígenas, activistas sociales, intelectuales y agentes estatales. Su texto ilustra la transformación del valor simbólico de esta planta como recurso económico para las industrias culturales y como recurso político-jurídico para el Estado y las comunidades. Los discursos sobre la hoja de coca manifiestan las diferencias sociales y sugieren un cambio del modelo económico colombiano, desde las campañas prohibicionistas («La mata que mata») hasta políticas patrimoniales que ensalzan, por ejemplo, su valor gastronómico. Diferentes ti-

pos de consumos, legislaciones y patrimonializaciones de la coca generan distintas iniciativas emprendedoras, dando lugar, en palabras de la autora, a «una zona gris en la institucionalidad nacional en la cual se amparan las microempresas urbanas de alimentos y medicinas de coca».

La aportación de Cristina Acedo y Antoni Gomila analiza la función adaptativa de los diferentes niveles de integración social en el norte de Ghana (el Estado, la etnicidad, la familia, la amistad o el clan). Mayores grados de confianza y cooperación en algunos de estos niveles pueden entenderse como una operación genérica de emprendimiento social. Muy en línea con la tradición intelectual de la ecología cultural, su caso trata de mostrar cómo el entorno medioambiental da lugar a una organización sociocultural particular que se puede explicar causalmente en términos de subsistencia. Metodológicamente, los autores rastrean desde una perspectiva egocentrada las redes que constituyen la base de estas lógicas culturales.

Margalida Mulet analiza la cría de cerdos en Cuba, una actividad que se mueve entre la economía informal e ilegal. Resulta interesante observar cómo el poder burocrático cubano limita o condiciona las prácticas económicas, mediante un minucioso análisis etnográfico que revela las contradicciones y complejidades políticas y económicas que atraviesan las prácticas y los discursos económicos cotidianos en Cuba.

Por último, el texto de María José Fernández Aldecua y Martha Marivel Mendoza Ontiveros analiza la tensión que se genera en la incorporación de expresiones modernas propias de la economía capitalista cuando se trata de empresas comunitarias en países en desarrollo —tomando México como estudio de caso. El texto discute los impactos negativos de las políticas de impulso del desarrollo turístico a partir del siglo *xxi*, incidiendo en la relación entre las modernas empresas de base comunitaria (EBC) y las estructuras tradicionales de gobernanza de las comunidades rurales mexicanas. El texto aporta además una revisión teórica de los principios subyacente a la reciprocidad que se hallan en las nociones de EBC.

No queremos acabar esta presentación sin mostrar nuestro moderado optimismo por las oportunidades de renovación teórica que la crisis financiera representa para la Antropología en general y para la Antropología económica en particular. Una oportunidad que sin duda se traducirá en una reconceptualización de los mismos conceptos de economía, sociedad y otredad, entre otros. Y es que los exóticos estamos ahora en el sur de Europa. En este sentido, no hay nada más estimulante para retomar una empresa intelectual iniciada hace más de un siglo.

## Bibliografía

- CARRASCO, I.; CASTAÑO, M. S. (2008). «El emprendedor schumpeteriano y el contexto social». *ICE: Revista de Economía*, 845: 121–134.
- COMAROFF, J. L.; COMAROFF, J. (2009). *Ethnicity Inc.* University of Chicago Press.
- ERIKSEN, Thomas Hylland (2010). *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London: Pluto Press.
- FLORIDA, R. (2002). *The Rise of the Creative Class. And How It's Transforming Work, Leisure and Everyday Life*. Basic Books.
- GRAEBER, D. (2001). *Toward an Anthropological Theory of Value*. Palgrave Macmillan.
- (2012). «On social currencies and human economies: some notes on the violence of equivalence». *Social Anthropology*, 20 (4): 411–428.
- HART, K.; LAVILLE, J. L.; CATTANI, A. D. (2010). *The Human Economy*. London: Polity Press.
- LEON CANTERO, F. G. de (2013). «La cara y cruz del boniato». *El País, Sociedad*, 31 de marzo de 2013.
- OKAZAKI, S. (2008). «Determinant Factors of Mobile-Based Word-of-Mouth Campaign Referral among Japanese Adolescents», *Psychology & Marketing*, 25 (8): 714–731.
- SCOTT, J. (1977). *The Moral Economy of the Peasants. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. Yale University Press.
- (1987). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale University Press.
- SENNETT, R. (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- THOMPSON, E. P. (1971). «The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century». *Past & Present*, 50: 76–136.
- (1991). «Moral Economy Revisited». En: *Customs in Common*. New York: New Press.
- TSING, Anna Lowenhaupt (2005). *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton University Press.



## Antropología Ambiental. Estado de la cuestión y retos futuros

BEATRIZ SANTAMARINA  
*Associació Valenciana d'Antropologia*  
*Universitat de València*  
*Beatriz.Santamarina@uv.es*

RAQUEL MODINO  
*Antropólogos Iberoamericanos en Red*  
*Universidad de La Laguna*  
*rmodino@ull.es*

AGUSTÍN COCA  
*Asociación Andaluza de Antropología*  
*Universidad Pablo de Olavide*  
*acocper@upo.es*

En marzo de 2013, en la Universidad Pablo Olavide de Sevilla, un grupo de antropólogos y antropólogas motivados por el interés creciente de la Antropología Ambiental acordaron presentar, de forma conjunta, un simposio para el XIII Congreso de la FAAEE de 2014. El congreso facilitaba un marco idóneo de reunión, al menos, en dos sentidos. Por un lado, permitía construir un lugar de reflexión y diálogo sobre el estado de la cuestión, y los retos futuros que se plantea la Antropología Ambiental en el Estado español. Debate que se consideró necesario y pertinente en la coyuntura actual, constatando además la existencia de trayectorias de investigación ya consolidadas en este campo —piénsese en los trabajos realizados sobre áreas prote-

gidas (Beltrán y Santamarina, e.v.) o sobre conocimientos locales (Domínguez y Acosta, e.v.), o en grupos especializados en esta temática (Escalera *et alii*, e.v). Por otra parte, el encuentro proporcionaba un espacio para constituir una primera Red de Antropología Ambiental, como lugar común de intereses y vehículo de transmisión fluida de nuestros trabajos, democrático y heteroglósico, cuyas bases se acordaron definir durante la celebración del mismo. El hecho de generar un medio para favorecer la comunicación y la difusión de las experiencias y resultados se consideró muy oportuno, como instrumento para suscitar reflexiones y para permitir el avance en los análisis comparativos sólidos. Muchas veces, desconocemos o ignoramos el trabajo de nuestros colegas más cercanos, y contribuimos así a la posición marginal de nuestra propia producción. Por lo que queríamos con este espacio buscar fórmulas que no alentaran el auge hegemónico de las geopolíticas del conocimiento, ni prácticas tanto de autoridad/autorización como de invisibilización (Mignolo 2003; Restrepo y Escobar 2004; Lins Ribeiro y Escobar 2008). La posibilidad de establecer y potenciar una plataforma de trabajo colectivo parecía una herramienta idónea para dar visibilidad y difusión al debate de nuestros resultados.

La convocatoria del simposio intentó recoger los dos objetivos marcados en la ciudad hispalense, haciendo una llamada abierta a cualquier nivel de experiencia, ámbito específico de investigación, aproximación teórico-metodológica o contexto geográfico. Y hemos de decir, para nuestra alegría y sorpresa, que fue un éxito la invitación, no solo por el número de propuestas recibidas (más de sesenta personas quisieron formar parte del grupo), sino por el interés que mostraron muchos investigadores, desde neófitos hasta consolidados, por participar en la creación de una red de estas características. Confiamos que el camino colectivo iniciado, hace más de un año, tome forma a partir del entusiasmo por construir un lugar de encuentro comprometido con una Antropología Ambiental pública —en, para y del mundo—; y esperamos que los debates planteados en esta reunión sean el inicio de un largo camino. Pero antes de seguir, nos parece también oportuno preguntarnos por qué un grupo de antropólogos y antropólogas se reúnen para poner en marcha estas iniciativas y deciden, después de una larga discusión, agruparlas bajo el paraguas de la Antropología Ambiental.

En las últimas décadas, los problemas ecológicos, cada vez más urgentes y acuciantes, y las múltiples respuestas generadas ante estos han reclamado la atención de diferentes ámbitos de conocimiento, entre los que destaca la disciplina antropológica. A día de hoy, la Antropología Ambiental ha generado un volumen considerable de aportaciones, estableciendo un debate fructífero que aborda desde cuestiones epistemológicas hasta otras marcadamente ontológicas. La incorporación de la crisis ambiental a la mirada antropológica ha generado nuevos enfoques teóricos y perspectivas metodológicas, como las recogidas desde la ecología simbólica o la ecología política, o por las nuevas tendencias como la posconstructivista o la posdualista, así como nuevos objetos de investigación. Pero a pesar de ganar terreno, muchas aportaciones de la Antropología Ambiental todavía se sitúan en las periferias, tanto por la condición de su objeto (lo ambiental) como por el lugar de desventaja que ocupa con respecto a otras disciplinas afines y preocupadas por las mismas cuestiones. Por todo ello, en el encuentro citado al inicio de este texto se pensó que había que emprender un esfuerzo para entablar un riguroso debate sobre el camino recorrido en este campo y su situación actual y sobre sus desafíos más inmediatos. Las distintas aportaciones presentadas en este simposio, como se verá a continuación, nos plantean los numerosos retos a los que nos enfrentamos, aunque quizás uno de los más necesarios sea trazar puentes en dos direcciones: dar a conocer nuestro trabajo a otras disciplinas, a fin de crear redes multidisciplinares y cooperativas; y participar en la elaboración, implementación y gestión de políticas públicas ambientales.

Otra cuestión que no queremos dejar desatendida se centra en la pregunta sobre por qué denominarla Antropología Ambiental. Sin duda, esto puede ocasionar más de una controversia, como ya sucedió en Sevilla. La discusión, pese a que cabrían otras posibles denominaciones, se centró en si debía llamarse a este campo Antropología Ecológica o Antropología Ambiental; lo que implicaba, como telón de fondo, reconocer o no un nuevo espacio dentro de las distintas especializaciones de la Antropología. La Antropología Ecológica tiene una larga tradición en nuestra disciplina. Desde los años cuarenta del siglo xx fue tomando forma, al incorporar muchos de los conceptos darwinianos; y trabajos pioneros como los de White o Steward impulsaron esta subdisciplina, aunque no sería hasta las décadas de los ochenta y noventa cuando se produciría un salto en su forma de abordaje. Los nuevos debates, recogidos ampliamente en un monográfico de la *American Anthropologist* en 1999, lograron romper con las viejas concepciones del pasado y explicitaron la necesidad de incorporar una nueva manera de mirar, sobre el objeto y el método, asumiendo la conciencia política de la práctica antropológica y el nuevo contexto de crisis ecosocial global. Con la designación de 'new ecology' (nueva ecología) se buscaba poner distancia con la considerada 'ecología tradicional' del pasado. Ahora bien, desde nuestro punto de vista, rebautizar a la nueva producción como nueva ecología y seguir hablando en términos de Antropología Ecológica puede resultar constreñido o forzado. Creemos, a su vez, que puede conllevar otro efecto: diluir o reificar (ambas lógicas caben y son posibles), en la producción práctica y discursiva, los contextos de radicalización ecosocial y las ecoviolencias. Pensemos que el impulso e interés suscitado en la década de los noventa en torno a las cuestiones ambientales y la necesidad de actualizar la ecología ecológica se contextualiza en un periodo marcado por los continuos desastres y conflictos ecológicos, que convierten la causa ambiental en un orden de primera magnitud que genera importantes movilizaciones sociales y que pasa a ser central en las agendas políticas. El ambientalismo dejó de ser entonces un problema referido a la naturaleza y circunscrito a las ciencias naturales (Biología y Ecología), para convertirse en un importante mediador y productor de realidad. De alguna manera, la problemática ambiental ha obligado a reformular disciplinas y readaptar metodologías para intentar dar respuestas o soluciones y para conseguir lo que se ha venido llamando un mundo más sostenible. La Antropología Ambiental, por lo tanto, amplía el interés al estudio de las interrelaciones entre las prácticas culturales y su ambiente, englobando desde las relaciones centro-periferia hasta los modos de apropiación, distribución y acceso de los recursos; desde las tácticas de resistencia y movilización ecosocial hasta las prácticas de capitalización y colonialidad de la naturaleza; desde las formas de representación y construcción ambiental, pasando por cuestiones de identidad, territorio y memoria. Este, por ende, es un campo abierto, donde se amalgaman una variedad de temáticas y perspectivas analíticas y donde se cruzan intereses de disciplinas dispares. Lo que lo tornan especialmente fructífero y oportuno, dada la permanente crisis ecológica en la que nos ha instalado nuestro sistema político-económico. Además, en la Antropología Ambiental se enfatiza la propia dimensión relacional de la disciplina antropológica, a la vez que se abre un espacio para la incorporación de nuevas áreas de trabajo e interés que ya no se limitan al tradicional espacio ecológico o a las relaciones con los elementos naturalizados del ambiente. Por todo esto se optó, por consenso, por la denominación de Antropología Ambiental, al considerarse un término más aglutinante.

Como se verá a continuación, algunos de los temas donde hoy por hoy se están desarrollando los avances más interesantes de nuestras investigaciones atañen específicamente a las políticas de conservación, a la amenaza sobre los conocimientos tradicionales de los ecosistemas, al cambio climático por la acción humana, a la expansión de las políticas neoliberales en

el terreno de la gestión ambiental y su impacto en los recursos y en las poblaciones locales, a la privatización de bienes públicos como el agua o el aire, a la relación asimétrica entre expertos y no expertos, o a la percepción ambiental. El conjunto de trabajos contenidos en este volumen reflejan esa variedad de áreas de trabajo y profundizan en su acercamiento metodológico desde una Antropología Ambiental que, aunque aspira a consolidarse como campo de estudio propio, comparte métodos y horizontes teóricos con otros campos y subdisciplinas. Las diferentes aportaciones realizadas por los participantes en este simposio muestran además, de manera prolija, cómo en las últimas décadas una variedad de actores sociales se han sumado al debate ambiental ensalzando, o resaltando más bien, el papel de la praxis cultural como elemento constructor y dependiente a su vez del entorno, que media en las relaciones entre los grupos sociales y aquel.

En la línea de lo expuesto, Santamarina y Beltrán abren este volumen analizando las aportaciones realizadas desde la Antropología de la Conservación en el Estado español, y refiriéndose a la extensión y consolidación de las áreas protegidas. En su trabajo repasan los distintos espacios de encuentro entre los antropólogos y sus ejes de reflexión y diálogo, así como los diversos grupos de investigación, áreas académicas universitarias, departamentos e investigadoras que se dedican al estudio de las áreas protegidas. Entre los temas tratados y recogidos en el texto hay una notable preocupación sobre los impactos de la implementación de las medidas de conservación y sus efectos políticos, territoriales, económicos y culturales. Ambos alertan sobre importantes limitaciones, ya que el carácter estructural de las investigaciones provoca, en no pocas ocasiones, la resistencia de los sectores directamente concernidos por las áreas protegidas, y así los trabajos permanecen en el ámbito académico y rara vez se incorporan a la gestión ambiental. Además, plantean retos futuros, tales como la incorporación de los profesionales de la Antropología en la regulación y gestión ambiental. Un buen ejemplo de este proceso, en el que se reflejan algunas de las limitaciones y de los retos señalados, lo presentan Rodríguez Darias, Díaz Rodríguez y Santana Talavera, quienes sitúan a un grupo de antropólogos en la redacción de los estudios previos de propuesta de un futuro Parque Nacional en la isla canaria de Fuerteventura. Los autores evalúan, partiendo de la aceptación de una concepción sistémica de los espacios naturales protegidos, la importancia de la inserción de la disciplina antropológica en estos procesos, su participación en el debate ambiental y la necesaria colaboración y apoyo mutuo entre esta y otras disciplinas mediante la adopción de un enfoque multi- y transdisciplinar. Pablo Vidal-González atiende, en este volumen, a la dimensión conflictiva que llegan a adquirir algunos procesos de protección originados por los tradicionales enfoques 'top-down' que, sin la participación de las poblaciones involucradas, implementan una nueva gestión sobre el territorio. El conflicto existente en el Parque Natural de Puebla de San Miguel, por la imposición de la figura de protección por parte de las autoridades autonómicas sin el consentimiento de sus moradores, ha provocado la realineación de posturas e intereses, el emprendimiento de estrategias y acciones de diversa índole y una importante movilización social, en un pueblo de varias decenas de habitantes. Por último, refiriéndonos al conjunto de trabajos relacionados con las áreas protegidas, Cortés, Valcuende del Río y Alexiades reflexionan sobre los cambios que la crisis neoliberal está generando en torno a los aspectos simbólicos, políticos, económicos, históricos, institucionales y normativos que afectan a los espacios protegidos. Estos autores describen, desde un horizonte que enfatiza el dinamismo y la velocidad de tales cambios, cómo el proceso de eco-neoliberalización hace de los mercados un nuevo y principal agente regulador de las relaciones sociales y humano-ambientales. Y enfatizan las líneas y temáticas que, a su parecer, deben ser abordadas desde los estudios antropológicos en esta nueva fase, tales como:

las nuevas relaciones entre actores económicos, Administración y grupos ecologistas; las nuevas políticas y las nuevas técnicas de gobierno; los mecanismos de control y de creación de consenso; o los nuevos procesos de mercantilización de la naturaleza, entre otros.

Un segundo grupo o área de trabajo, atendiendo a los textos presentados en este simposio, se podría delimitar en torno a la etnoecología y los saberes locales, como campo de estudio referido más específicamente a los conocimientos, las prácticas y las creencias de los colectivos humanos sobre su entorno. Acosta Naranjo y Domínguez Gregorio, por ejemplo, a partir de dos casos de estudio, reflexionan en este volumen sobre la mejor manera de analizar las relaciones de las sociedades con su entorno. En su trabajo, subrayan la importancia de la convergencia de saberes, en el necesario análisis poliédrico y multidisciplinar que deben tener los estudios sobre los agroecosistemas, y proponen, en último lugar, una transdisciplinariedad ecoantropológica con la que combinar distintas disciplinas, responder a las preguntas de investigación e integrar miradas y formas de conocer. Cifre y Carrió, apoyándose en trabajos previos de investigación procedentes del campo de la Antropología Ambiental y la Etnobotánica, exponen diferentes maneras de aproximarse al conocimiento de la variedad botánica mallorquina. Las autoras distinguen y llaman la atención sobre los diversos patrones discursivos (romántico, conservacionista, interactivo) resultantes de un diferenciado tratamiento de la riqueza botánica de la isla. Subrayan la íntima relación existente entre el distinto uso y conocimiento de las plantas y los diferentes modelos de relatos, y exponen finalmente que, a pesar de que cada discurso se acomoda a un espacio determinado (municipal, regional, doméstico), predomina el conservacionista sobre el resto.

Las investigaciones realizadas en Perú y Panamá por investigadores que participan en este simposio nos acercan a algunas líneas de estudio abiertas en Latinoamérica. Martínez Mauri, Angehr, Campos y Jiménez destacan la importancia de la superación de algunas de las dicotomías universales que impuso el estructuralismo, subrayando el aumento de investigaciones que, en los últimos años, han asumido el enfoque posdualista. Estos autores sintetizan los resultados de dos años de trabajo en Gunay (Panamá), en los que documentan parte del sistema de etnoclasificación de las aves, por parte de la propia población guna, y analizan las relaciones humano-animales, y aspectos como la ritualidad y el manejo de los recursos. Los autores alertan sobre la escasa atención prestada sobre estas diferentes formas de entender el mundo a la hora de llevar a cabo la protección ambiental de estos territorios. Desde la Amazonía peruana, Campanera Reig pone la atención sobre la importancia de las prácticas de gestión de los recursos y de su significación simbólica en una zona de amortiguamiento de un área natural protegida. El concepto de cuidado y su plasmación efectiva sobre los recursos comunales sirven de base para atender a determinados aspectos de la cosmología indígena amazónica, que generan modelos de gestión diferentes. En este sentido, la significación e interpretación de elementos concretos del medio o las contradicciones y resoluciones de conflictos en las prácticas de gestión del bosque comunal son expuestos para interpretar la eficiencia en la conservación de otras maneras humano-ambientales de entenderse en el mundo.

Un ámbito particular de estudios es el que podemos denominar «paisajes, turismo y desarrollo», a fin de acomodar, para el desarrollo formal de este simposio, a un conjunto de estudios que reflexionan sobre los procesos de patrimonialización de territorios, bienes, actividades, etc., en relación con las políticas activas de desarrollo orientadas al mercado turístico. El análisis complejo de estos procesos ha llamado la atención de los antropólogos y antropólogas que, desde distintos planos, han puesto de relevancia las profundas contradicciones que plantean estos procesos en su dimensión económica, política e identitaria. Carbonell y Doyon docu-

mentan las iniciativas ecológicas locales emergentes en las zonas de costa de Bas-St-Laurent en Quebec y la Costa Brava en Cataluña, tras la crisis de las economías convencionales basadas en la extracción de recursos pesqueros. Y analizan críticamente si tales iniciativas han contribuido a la reducción de las desigualdades socioeconómicas o han fortalecido los mecanismos de la neoliberalización en las fórmulas de consumo de la naturaleza. Estos autores ahondan sobre los procesos de patrimonialización experimentados a través de la industria agroalimentaria y/o el turismo, dejando abiertas preguntas sobre los efectos económicos e identitarios de las ecoiniciativas implementadas. Por su parte, Florido del Corral analiza el proceso de patrimonialización existente en la costa gaditana, y más concretamente en Chipiona, sobre los corrales de pesca; y expone cómo su puesta en valor articula y activa a determinados sectores sociales locales. El autor plantea los conflictos concretos y relatos diversos en torno a la manera de percibir y simbolizar el proceso de representación y el uso del territorio, entre actores locales diferentes, sin que hasta el momento esta experiencia haya convertido a la costa gaditana en un «paisaje fetichizado característico de la posmodernidad occidental». Finalmente, Rodríguez reflexiona sobre cómo se construye un paisaje —espacio de mercado y proyecto patrimonial— sosteniendo y marginando el contexto que supuestamente lo pone en valor. Esta autora examina los criterios empleados por los organismos internacionales que deciden sobre los requisitos necesarios para la declaración del «paisaje cultural cafetero», tan solo alcanzables desde la reinención de un pasado ideal y homogéneo, exento de conflictos. En este sentido, desde su punto de vista, el proceso de patrimonialización desarrollado oculta elementos de enorme importancia como la crisis estructural cafetera colombiana, los problemas ambientales, el trabajo productivo de las mujeres y de los no «cafeteros»..., así como cualquier otro aspecto —étnico, identitario, político— que vaya en contra de la imagen ideal construida para el consumo externo y de la racionalidad moderna.

La investigadora Rossbach de Olmos, desde la aceptación del cambio climático global, nos introduce en un área de trabajo novedosa sobre el clima, cada vez más considerada en los estudios sobre el ambiente desde las ciencias sociales en general. Esta autora define el cambio climático y presenta los principales ámbitos de reflexión de la misma que podrían tener cabida en Antropología Ambiental: formas de atender y entender los cambios en el entorno, las distintas estaciones, los sistemas tradicionales de predicción meteorológica, la definición de riesgos ambientales, las tensiones entre distintas formas de conocimientos, etc. Por su parte, Galván Tudela y Guevara Labaut desgranar la hibridación entre distintas formas de interpretar las explicaciones técnicas y científicas del cambio climático a través del análisis de las expresiones y predicciones de los religiosos afrocubanos. Analizan las percepciones, actitudes y valoraciones de los efectos del huracán Sandy en la isla de Cuba, en distintas comunidades afrocubanas; y la importancia de tener en cuenta los saberes locales y sus formas de interpretar y manejar el cambio climático.

La transformación de los espacios rurales y el análisis de realidades como la caza o los sistemas agroalimentarios han sido también objeto de interés en este simposio. Herrero Garcés presenta los resultados de su estudio sobre la recuperación de formas ecológicas de conocimiento y gestión de los sistemas agrarios, asociados a las huertas, en un entorno caracterizado por la explotación intensiva de cítricos en Valencia. Esta autora indaga sobre el conocimiento local distinguiendo entre parcelas de saberes, modos de transmisión, hibridación con otros tipos de saberes y apuntando aspectos identitarios, rituales y simbólicos claves para poder dimensionar estas explotaciones en el contexto agroquímico en el que se instalan. Unos saberes y lógicas que, a través de la implementación de determinadas técnicas participativas, se están poniendo en va-

lor dentro de la propia localidad. Por su parte, Homs, desde el análisis de cooperativas de consumidores y productores ecológicos, examina las distintas dimensiones (económicas, políticas, ideológicas) y reconceptualizaciones (natural, cultural, ecológico...) que se producen entre los distintos agentes participantes. Analiza las diferentes organizaciones atendiendo a los aspectos diferenciales que estrechan y reincrustan en el entorno, tanto a consumidores y productores, como a los propios productos que son reconceptualizados. Por último, Sánchez y González se acercan a la actividad cinegética, con sus correspondientes lógicas de apropiación, interpretación y representación del entorno. En su trabajo se aborda un breve estado de la cuestión de los estudios cinegéticos desde distintas disciplinas, tanto a nivel nacional como internacional. Para acabar, reflexionan sobre aspectos relacionados con el ejercicio del poder y la política ambiental relacionada con esta actividad.

Recogiendo tal disparidad de ángulos de trabajo, bajo distintas miradas, este volumen se presenta al lector con el ánimo de abrir escenarios y animar el diálogo dentro y desde la disciplina. La Antropología Ambiental tiene una importante historia aun en un corto recorrido, debido a la urgencia y a la dimensionalidad de los retos que plantea, en un contexto cuyos límites se desdibujan constantemente y se demuestran cambiantes. La variedad de casos de estudio reflejados en esta introducción así lo atestiguan. Por todo ello, la necesidad de ubicar en primera línea el quehacer antropológico, tal y como hemos demandado anteriormente, más allá de reclamar la superación de añejas posturas duales o visiones deterministas, nos parece hoy en día, además de pertinente, un ejercicio de responsabilidad para con nuestra propia disciplina, con nuestro compromiso público y con el horizonte en el que se desarrolla.

## Bibliografía

- «From the «New Ecology» to the New Ecologies». *American Anthropologist*, 101 (1999). American Anthropological Association.
- LINS RIBEIRO, G.; ESCOBAR, A. (coords.) (2008). *Antropologías del mundo*. México, D. F.: Ciesas.
- MIGNOLO, W. D. (2003). *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- RESTREPO, E.; ESCOBAR, A. (2004). «Antropologías en el mundo». *Jangwa Pana*, 3: 110–131.



## Antropología, injusticia y nuevas formas de protesta

PAZ MORENO

*Asociación Galega de Antropoloxía Social e Cultural*  
*Universidad Nacional de Educación a Distancia*  
*pmoreno@fsof.uned.es*

SÍLVIA BOFILL

*Institut Català d'Antropologia*  
*Universitat de Barcelona*  
*bofill@ub.edu*

RAÚL MÁRQUEZ

*Institut Català d'Antropologia*  
*Universitat de Barcelona*  
*raulmarquez@ub.edu*

Nuestro interés por la injusticia y las nuevas formas de protesta parte de la inquietud por comprender los efectos de la crisis financiero-económica en el contexto actual, así como los fundamentos, no solo económicos sino también morales y culturales, de la reacción y movilización ciudadanas. La expresión de la protesta es amplia y compleja, y compromete a sus agentes de maneras diversas. El conjunto de comunicaciones que aquí se presenta nos va a permitir reflexionar sobre dicha complejidad, a través de la etnografía, la teoría antropológica y la historia.

## 1. Crisis y capitalismo: la crisis como contexto y como argumento

Diversos autores advierten de la necesidad de clarificar y desnaturalizar —problematizar, en definitiva— la noción de crisis. Autores como Harvey (2011) o Etxezarreta (2009) aluden al carácter estructural y recurrente de las crisis en el capitalismo, crisis que tienen relación con las contradicciones inherentes a los procesos de acumulación del capital. Así, la crisis actual es una crisis sistémica. Se manifestó —según los países— a partir del 2006–2008, afectando primero al sector financiero. Pero debe entenderse, en realidad, como la culminación de una sucesión de crisis que empiezan en 1973, con la llamada «crisis del petróleo». Cuestiones como el endeudamiento masivo de la clase trabajadora, el boom de la especulación inmobiliaria o el neoliberalismo tienen su origen, o toman impulso, entonces (Harvey 2007).

En el Estado español hablamos igualmente de una crisis secular, vinculada en este caso a la dependencia de sectores como el turismo y de las importaciones del extranjero. Si bien la entrada en la Unión Europea supone el acceso a importantes fuentes de capital, impulsa al mismo tiempo la dinámica de creciente endeudamiento de las familias y las empresas, dinámica vinculada (aunque por razones y desde posiciones distintas) al desarrollo del negocio inmobiliario. Este será responsable destacado de la extensión del virus especulativo por toda la sociedad (Naredo 2006; Naredo y Montiel 2011).

A nivel global, y como señalábamos, el neoliberalismo es adoptado como respuesta económico-política a la crisis de los setenta. Se instaura un modelo que defiende, básicamente, la libertad absoluta de los mercados y la supresión de la intervención estatal, y que será encarnado en los ochenta por los gobiernos de Thatcher y Reagan —en Gran Bretaña y EE. UU., respectivamente— y de la Unión Europea a partir de los noventa. Gobiernos que se preocupan de garantizar la pregonada libertad de mercado y no la justicia social, que en la práctica proveen de nuevas oportunidades para el capital (la liberalización y privatización de sectores básicos de la economía) y protegen sus intereses, actuando por ello contra las clases trabajadoras: al desentenderse de la provisión de servicios básicos, la protección del trabajador o la distribución de la riqueza (Supiot 2011; Boltanski y Chiapello 2002; Sennett 2000). Un modelo, señalan diversos autores, que facilita la acumulación por desposesión y que vulnera el contrato social que aseguraba acceso a trabajo, consumo o crédito para la mayoría de la población (Harvey 2007; Supiot 2011; Etxezarreta 2009). La crisis económica será instrumentalizada —ya desde los años setenta— para imponer en todo el mundo políticas de austeridad, políticas de contención del gasto público. Para recortar lo que había sido definido como derechos básicos, junto con libertades políticas o posibilidades de protesta y resistencia (Etxezarreta 2009; Navarro *et alii* 2010). Los procesos de desposesión referidos vendrán acompañados, además, de discursos que naturalizan las desigualdades (Carmona *et alii* 2012), criminalizan a los pobres —los «perdedores»— (Harvey 2007) o atribuyen una responsabilidad personal en el fracaso (Sennett 2000).

En el caso español, no obstante, tanto el ataque al estado de bienestar como la represión de las libertades políticas entroncan con una historia de largo recorrido y con el modelo defendido por ciertas élites (Navarro 2006; Carmona *et alii* 2012). Las políticas de austeridad recientes no harán sino reducir unos niveles de gasto social ya por debajo de la media europea. Al tiempo que principios como la no intromisión del Estado en los asuntos individuales o la defensa de la libertad de elección por encima de la igualdad de oportunidades —propios del neoliberalismo y neoconservadurismo de administraciones como la de Bush Jr.— encajarán con el ideario sostenido por esas élites tradicionales (Carmona *et alii* 2012). Élites que igualmente

utilizan discursos que justifican las desigualdades y responsabilizan a quienes se encuentran desamparados en ese contexto de desprotección (véase el ejemplo de los endeudados por hipotecas).

## 2. Efectos y resistencias

Los efectos y las consecuencias sociales de la crisis son claros: precarización laboral, paro y recortes salariales, disminución de las prestaciones sociales, etc., impactando especialmente sobre las clases trabajadoras y su capacidad de reproducción. Para una gran mayoría el futuro implica miseria y hambre, incapacidad para reproducirse. Para la minoría restante (en que se ubican las clases medias europeas) supone la necesidad de hacerlo en entornos cada vez más mercantilizados y precarizados, que implican incertidumbre e incapacidad para realizar proyectos de vida dignos. S. Federici (2012: 55) se ha referido a las luchas y movilizaciones que surgen en este contexto como «luchas por la reproducción».

Pero en este contexto, y como otro de sus efectos, surgen resistencias de la mano de grupos, organizaciones, plataformas y movimientos sociales, y con ellos diversas propuestas transformadoras y cuestionamientos de ese marco normativo/moral hegemónico. Movimientos como el 15-M, V de Vivienda o la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH), por citar solo algunos de los más relevantes, expresan —junto con otras muchas formas de acción colectiva— un malestar social alimentado por distintas situaciones de agravio o transgresión de principios morales considerados fundamentales (y directa o indirectamente vinculados con ese pacto social al que nos referimos). En su reclamo por empleo, control bancario, servicios públicos, derecho a la vivienda, fiscalidad justa o renovación del sistema político, tales movimientos emergen como «nuevos» sujetos políticos, agentes del cambio y la transformación social —en un proceso que M. Young calificaría de «asunción de responsabilidad» política por parte de la ciudadanía (2011).

## 3. Problematización

La emergencia de estos movimientos, que algunos autores llaman «novísimos» movimientos sociales (Juris *et alii* 2012) —a fin de subrayar la especificidad de dichos movimientos y de superar la dicotomía viejos/nuevos que tan útil fue para caracterizar los modos de acción colectiva surgidos entre mediados del siglo XIX y finales del XX (Tarrow 1997) plantea retos teóricos y metodológicos significativos. Analizar dichas especificidades —históricas y culturales— y dilucidar las causas y la relevancia de estas formas de movilización ciudadana exige una mirada atenta al devenir cotidiano y dinámico de las mismas, atendiendo, si es necesario, a su carácter espontáneo y todavía no articulado (Scott 2004; Taifa 2013).

Urge, en este sentido, plantear el debate sobre la naturaleza de dichas acciones, su alcance teórico y relevancia política, dentro del debate mayor sobre las alternativas al sistema capitalista y sobre los cambios en el sujeto histórico de transformación social: más allá de su estricta posición en el proceso productivo, los sujetos de cambio —sostiene por ejemplo el Seminario de Economía Crítica Taifa (2013)— deben identificarse por su implicación en la dinámica de lucha por la transformación social.

Ello nos parece interesante hacerlo desde la noción de economía moral. La idea de economía moral remite en ciencias sociales, desde las obras de E. P. Thompson (1971) y B. Moore (1978), a la moralidad exigida en los procesos económicos, el acuerdo más o menos implícito sobre cómo deben darse esos procesos y, en concreto, el reparto de los recursos. Una moralidad (compartida en un tiempo y un espacio concretos) que define lo «bueno» y «justo», lo «malo» e «injusto», el comportamiento esperado (considerado «decente»), las obligaciones y responsabilidades. Se trataría de ver, en cada caso, qué principios de qué «economía moral» se han violentado, y hasta qué punto esa transgresión motiva la movilización de sectores concretos de la población.

#### 4. Contribuciones

El conjunto de comunicaciones aquí recogidas —a través de análisis etnográficos concretos— muestran cómo en el contexto actual amplios sectores de la población se sienten efectivamente «indignados» —palabra sintomática usada para designar parte de esta movilización— por el ataque al estado de bienestar y a los principios de justicia social que anteriormente legitimaban su participación en el sistema: la compra de una vivienda mediante hipoteca, el trabajo asalariado, el incentivo al ahorro o la participación en la sociedad de consumo.

Varios autores describen cómo la satisfacción de ciertas necesidades consideradas básicas (vivienda, alimentación, seguridad...), justamente, integran una economía moral compartida por amplios sectores de la ciudadanía, que en el contexto de la crisis actual es violentada por los Estados, por el mercado y sus actores, generándose un sentimiento agudo y extendido de injusticia. Este sentimiento es el que impulsa, según demuestran estos autores, movimientos sociales amplios o movilizaciones locales y más limitadas pero que consiguen, igualmente, enterrar sentimientos de vergüenza y procesos de autoculpabilización. Estas acciones colectivas modificarían, de hecho, la atribución de responsabilidades y el propio sentido de las necesidades, definiendo culpables que se vinculan al mercado y al Estado y cuestionando las bases de su funcionamiento (resultando, por ello, contrahegemónicos), al tiempo que intentarían solucionar, mediante mecanismos generalmente basados en la ayuda mutua y las redes sociales, los problemas específicos que motivan la protesta.

Irene Sabaté, analizando la Plataforma de Afectados por la Hipoteca, desvela justamente que la movilización de los hipotecados es, en gran medida, una reacción ante la injusticia sentida por la violación de ciertos principios de economía moral (los que antes ayudaban a legitimar la compra de vivienda y el endeudamiento): la justa compensación por el sacrificio (individual y familiar), el derecho de todo ciudadano a satisfacer una necesidad básica como la de vivienda (y el papel que compete en ello al Estado); la concesión de segundas oportunidades a quienes se equivocan... La Plataforma hará visible y canalizará ese malestar de los afectados, contrarrestando además el estigma que recae sobre muchos, el aislamiento o las dinámicas de autoinculpación. Actúa como espacio de empoderamiento y ayuda mutua, de aprendizaje y lucha. Sabaté se interroga sobre el carácter de esta lucha —más allá de la meta concreta de detener los desahucios— concluyendo que resulta contrahegemónica al denunciar la violación de esos principios de economía moral, y con ello la incoherencia de reclamar el respeto por preceptos básicos para el sistema como la obligación de saldar las propias deudas o, en general, la ética del trabajo. La Plataforma señala como responsables del problema de los hipotecados a la banca y al Estado, además, contrarrestando así los discursos que sitúan la responsabilidad

en los propios afectados. Como Sabaté se encarga también de mostrar, la opción por la compra y la hipoteca —como otras elecciones de consumo— estuvo estimulada por todo un contexto social, político y legal.

Agustín d'Onia, con el caso de la Xarxa d'Aliments del barrio de Gràcia (Barcelona) y los comedores sociales del Ayuntamiento, muestra cómo la satisfacción de otra 'necesidad básica' (la alimentación) es llevada a cabo a partir de distintas estrategias: una asistencialista, vinculada a entidades del Ayuntamiento (básicamente, los comedores sociales); y otra fundamentada en redes de reciprocidad vecinales —D'Onia analiza el caso de una que actúa en Gràcia. Ambas formas funcionan sobre bases diferentes y tienen efectos muy distintos. Por un lado, en la vía asistencial, la estigmatización y autorresponsabilización de los usuarios. Por otro, en la vía de la reciprocidad y la acción colectiva, el empoderamiento de los participantes o la responsabilización colectiva. Además, se desarrolla en esta última una crítica al sistema, una acción política y contrahegemónica (en el sentido ya indicado): se visibilizan los problemas y se dignifican prácticas como el reciclaje de alimentos, al tiempo que se intenta ajustar el reparto de alimentos a las necesidades particulares (algo no exento de problemas). Para D'Onia, movimientos como el de la Xarxa no solo proveen de alimentos sino de vínculos sociales y de un espacio donde surge y se desarrolla la crítica y la acción políticas.

Miguel Doñate utiliza su etnografía del movimiento 15-M en Cabrils (Maresme) —en el que participa además como militante— para relativizar el marco teórico-analítico habitual utilizado para explicar los movimientos sociales. En su análisis constata que las categorías «viejos», «nuevos» y «novísimos» movimientos sociales, aun adoptándolas como herramientas heurísticas, no permiten abordar el fenómeno del 15-M en toda su complejidad. Dicha complejidad nace de las múltiples heterogeneidades del movimiento, de su carácter dinámico e incluso difuso. Para abordar esta complejidad, Doñate se sirve, justamente, del concepto de economía moral. Este nos ayudaría a entender el epicentro sobre el que se origina el 15-M, pues es la percepción compartida de agravio la que hace cristalizar la multitud. En el 15-M, según Doñate, hay una defensa colectiva de lo que se consideran principios fundamentales del estado de bienestar, junto con una denuncia de la desresponsabilización de las administraciones ante los excesos del «ultraliberalismo». Su análisis destaca también la importancia de seguir los desarrollos del movimiento, y aquí propone reconocer el 15-M como un espacio/movimiento en que confluyen procesos anteriores con nuevos procesos, intereses sectoriales con intereses globales..., o reconstruir la secuencia del agravio a la indefensión, de la reivindicación a la acción, como universo explicativo de las primeras fases del 15-M. Por otro lado, el estudio de caso que nos presenta subraya la importancia de comprender las múltiples heterogeneidades del 15-M en su localización, en su composición y en sus acciones.

En el contexto internacional, Waltraud Müllauer nos presenta el caso de la plataforma Salvemos Barranco de Lima (Perú), cuyo cometido podría definirse a partir de parámetros muy similares a los anteriores. Se trata en este caso de un trabajo de campo llevado a cabo en Barranco, un barrio histórico de Lima que en los primeros años del s. xx creció como zona de recreo y balnearia para las clases altas y como residencia de inmigrantes de origen europeo, las cuales coexistían con zonas deprimidas. Posteriormente, tras el abandono de los vecinos más pudientes a otros distritos atraería —como gentrificadores primarios— a una clase heterogénea, «bohemia», de artistas y escritores que comienzan a reivindicar la intervención municipal para mantener ciertas zonas —en peligro por los proyectos de «reconstrucción oficiales encaminados al turismo». El proyecto de construcción de una red de transporte (el Metropolitano) levantó la protesta de distintos grupos, cuyos primeros pasos informales no parecían indicar

el auge de la protesta Salvemos Barranco. El análisis etnográfico recoge las distintas formas de lucha y los distintos niveles de participación. A partir de esas reivindicaciones se puede observar cómo ahora los habitantes más pobres del distrito han encontrado y han aprendido una forma de protesta organizada sobre los asuntos —canalización de aguas, usurpación de terrenos— que afectan a su vida cotidiana.

Los textos de Elena Mamoulaki y Ángel del Río y Félix Talego presentan análisis etnográficos sobre el papel de la memoria histórica en movimientos sociales reivindicativos, uno en Grecia y otro en Sevilla, si bien las situaciones y los usos de la memoria son bien distintos en ambos casos.

La carta de un anciano suicida que reivindica la necesidad de rebelarse abre el interesante análisis etnográfico de Mamoulaki centrado en los actos que en toda Grecia celebran el 28 de octubre: la negativa del dictador Metaxas a obedecer las demandas del eje Berlín-Roma se ha convertido en fiesta nacional. A lo largo de los años ha habido una relectura histórica de los sucesos, con una inversión de los protagonistas históricos de la resistencia (desaparecen los izquierdistas), reforzada durante la dictadura. Pero, desde el estallido de la crisis, las conmemoraciones han tomado un nuevo significado que Mamoulaki destaca en su análisis detallado de las Paradas de 2011, sobre todo las de Atenas, Salónica y Creta: los temas de protesta destacan tres términos, tanto en pancartas y eslóganes como en la prensa: honor, dignidad y vergüenza. La crisis y las reivindicaciones del presente han convertido en central esta conmemoración del pasado, en la medida que los distintos grupos sociales y la gente establecen una analogía de ese pasado con el modo de combatir la situación colectiva del presente. La crisis ha cambiado la percepción del tiempo en cuanto a la forma de recordar el pasado (cambios en la celebración, que ha pasado de ser oficial a popular) y el futuro se percibe como algo desconocido al margen de los contratos sociales: la desaparición de lo que los grupos sociales daban por hecho ha congelado el presente, con una sociedad de la que se piensa que no reacciona. Esta ausencia de reacción lleva a mirar al pasado resistente para dar sentido al presente, de forma que ese pasado se convierta también en un modelo para abordar un futuro en el que se vuelva a una economía moral. Situados en un contexto en el que se ha roto el sentido del presente y del futuro, la reivindicación del pasado se liga a la búsqueda de la economía moral, recurriendo a una lucha similar a la que se opuso al fascismo y al nazismo. Es decir, un pasado mítico (o con una reinterpretación de lo ocurrido), cuando los helenos resistieron al opresor (nazi), ofrece el modelo para resistir a los opresores del presente (troika).

En el análisis de Del Río y Talego el objeto de los movimientos de protesta es la memoria histórica; no la reivindicación del pasado como modelo, sino la lucha porque ese pasado salga del olvido político y se restituya la dignidad (:y el honor?) de las víctimas del franquismo (como vemos, términos paralelos a los de las luchas griegas, pero en otra dirección). Los autores nos presentan el análisis etnográfico de dos acciones sociales en Sevilla, que hacen visibles quiénes eran las víctimas y quiénes los verdugos. Por un lado, el origen y mantenimiento periódico de las concentraciones en la plaza de Gaviria con la exhibición de fotografías de los muertos o desaparecidos; la exhibición de iconografía republicana y la atracción por las «reliquias» laicas en torno a la desaparición de vidas humanas. Por otro lado, una acción de mujeres de luto en la basílica de la Macarena, donde está enterrado Queipo de Llano, da pie a mostrar tanto la apología de la violencia que hacía Queipo como quiénes eran sus víctimas, mediante el recorrido procesional por donde habían vivido y sobre lo ocurrido. La etnografía de las dos acciones sevillanas muestra cómo los grupos sociales —por heterogéneos que sean— comparten una lucha por

dotar a las víctimas de un espacio público donde se muestren los crímenes del pasado. El sentido de reivindicar la memoria del pasado es la petición de que se les haga justicia en el presente.

Ernesto García, desde su participación y experiencia personal como activista en el movimiento 15-M de Madrid, reflexiona sobre las implicaciones metodológicas y epistemológicas de una antropología militante comprometida con el estudio de lo que el autor llama «movimientos sociales emergentes». García problematiza las interacciones/tensiones —que él mismo trata de resolver— entre la participación y la reflexividad, entre el activismo y el análisis social. Para ello recupera y discute categorías bourdianas y weberianas como las de «ruptura epistemológica» o «neutralidad axiológica». Estas, y otras categorías como las de «subjetividad científica» u «obtivación dinámica» (de Fox Keller), referidas al impulso político como motor intelectual, desdibujan los límites de por sí difusos entre militancia y neutralidad científica. El activismo, concluye este autor, podría significar una seña de identidad de la investigación empírica sobre movimientos sociales. En un segundo plano, aborda el tema de las políticas etnográficas para plantearnos la pregunta: ¿a quién debe o puede servir la investigación? Desde lo que diversos analistas conceptualizan como antropología implicada o activista, García defiende la legitimidad de una antropología orientada a la transformación social. Y desde aquí invita a la reflexión a partir de algunas preguntas relevantes para la investigación de los movimientos sociales: ¿cómo se convierte el método etnográfico en una herramienta de crítica social?, ¿cómo conciliar motivaciones epistemológicas y compromisos políticos?, ¿cómo realizar análisis críticos en el seno de unos actores que valoran, necesitan y demandan de quienes participan en ellos «discursos morales»? Preguntas que, en mayor o menor medida, encuentran respuestas —parciales y situadas— en cada uno de los casos etnográficos presentados en este simposio.

## Bibliografía

- BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, E. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- CARMONA, P. et alii (2012). *Spanish Neocon. La revuelta neoconservadora en la derecha española*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- ETXEZARRETA, M. (2009). «De la crisis financiera a la crisis económica. La complejidad de la crisis y sus consecuencias». *Taifa. Informes de Economía Crítica*, 6: *Apuntes teóricos para entender la crisis*. Barcelona: Taifa.
- ETXEZARRETA, M.; RIBERA, R. (2012). «Nuevos movimientos sociales en tiempos de crisis». *¡Sí se puede! Caminos al desarrollo con equidad*. México DF: Consejo Nacional de Universitarios (Análisis Estratégico para el Desarrollo, 16).
- FEDERICI, S. (2012). «The Means of Reproduction. Interview with Silvia Federicci by Lisa Rudman and Marcy Rein». *Race, Poverty and the Environment*, 12 (2), 55–59.
- HARVEY, D. (2007). *Breve historia del Neoliberalismo*. Madrid: Akal.
- (2011). *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*. Londres: Profile.
- JURIS, J.; PEREIRA, S.; FEIXA, C. (2012). «La globalización alternativa y los “novísimos” movimientos sociales». *Revista del Centro de Investigación*, 10 (37): 23–39.
- MOORE, B. (1978). *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*. Nueva York: Macmillan Press.
- NAREDO, J. M. (2006). *Raíces económicas del deterioro ecológico y social: más allá de los dogmas*. Madrid: Siglo XXI.
- NAREDO, J. M.; MONTIEL, A. (2011). *El modelo inmobiliario español (y su culminación en el caso valenciano)*. Barcelona: Icària.
- NAVARRO, V. (2006). *El subdesarrollo social de España. Causas y consecuencias*. Barcelona: Anagrama.
- NAVARRO, V.; TORRES, J.; GARZÓN, A. (2010). *¿Están en peligro las pensiones públicas?* Attac.
- SCOTT, J. (2004). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México DF: Era.
- SENNETT, R. (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- SUPIOT, A. (2011). *El espíritu de Filadelfia. La justicia social frente al mercado total*. Barcelona: Península.
- TAIFA. SEMINARIO DE ECONOMÍA CRÍTICA (2013). *Informes de Economía Crítica*, 9: *Reflexionando sobre las alternativas*. Barcelona: Taifa.
- TARROW, S. (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid: Alianza.
- THOMPSON, E. P. (1971). «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century». *Past and Present*, 50: 76–136.
- YOUNG, M. (2011). *Responsabilidad por la justicia*. Madrid: Morata.

**«Sostener la vida, sostener la tierra,  
sostener el crecimiento»: controversias  
de las economías agrarias en la era de la globalización**

MARIONA ROSÉS  
*Institut Català d'Antropologia*  
*Universitat de Barcelona*  
*mionart@hotmail.com*

DIANA SARKIS  
*Institut Català d'Antropologia*  
*Universitat de Barcelona*  
*dianasafe@gmail.com*

ALICIA REIGADA  
*Asociación Andaluza de Antropología*  
*Universidad de Sevilla*  
*aliciareigada@us.es*

«Sostener la vida, sostener la tierra, sostener el crecimiento»: controversias de las economías agrarias en la era de la globalización». Este título nos invita a reflexionar sobre el objetivo y el sentido del presente simposio, preocupado por retomar una de las tradiciones de investigación ya 'clásicas' en el seno de nuestra disciplina, los estudios agrarios, a la luz de ciertas problemáticas de especial relevancia en el contexto actual.

Si comenzamos refiriéndonos al 'sostenimiento de la vida' es porque nos gustaría recordar que la antropología económica, en su empeño por comprender la dialéctica entre economía y cultura (Narotzky 2003), ha constatado la necesidad de estudiar los procesos económicos y de trabajo en el marco más amplio de reproducción de la vida social. Pensar en la vida social supone ir más allá de los análisis estadísticos o economicistas que se alejan de la perspectiva de los sujetos sociales, esto es, de ese conjunto de actores que encarna las relaciones y experiencias culturales que dan forma a la vida social. Implica, junto a ello, atender a los marcos institucionales y culturales en los que los procesos económicos y de trabajo se inscriben y adquieren sentido (Florido 2007). Y obliga, en tercer lugar, a examinar las relaciones entre la sostenibilidad de los procesos de crecimiento/acumulación y la sostenibilidad de los hogares y personas implicados en las economías agrarias cotidianas y de los propios ecosistemas agrarios y pesqueros.

Bajo esta mirada deben entenderse las preguntas en torno a las cuales se invita a reflexionar en el simposio, como aquellas relativas al tipo de relaciones de producción que sostienen estos regímenes agropecuarios y a las experiencias laborales que los posibilitan y son posibilitadas por estos.

En esta línea se inscribe el análisis de David Florido sobre las almadrabas del entorno del estrecho de Gibraltar, en un contexto caracterizado por la crisis que afecta a las pesquerías de atún rojo desde hace tres décadas, como consecuencia de la sobreexplotación. El texto se ocupa de estudiar las formas de adaptación de las almadrabas a todo tipo de factores (tanto ambientales como sociales), pero huyendo de análisis reduccionistas que se limitan a plantear este proceso a partir del enfrentamiento entre las almadrabas, como pesquería tradicional, y las nuevas modalidades más intensivas. Desde la perspectiva de la ecología política, el autor se aproxima a las transformaciones tecnológicas y económicas ligadas a la generalización de las modalidades pesqueras más intensivas, atendiendo a las nuevas dinámicas comerciales y productivas. Junto a ello, estudia los cambios que tienen lugar en el ámbito sociolaboral, donde sobresalen los efectos derivados de la política de cuotas, que entre otros aspectos ha modificado las formas de trabajo y ha impedido la reproducción de prácticas vernáculas de distribución del producto. Por otra parte, la aparición de las iniciativas de patrimonialización y el impacto de la política científica son otros de los fenómenos contemplados en el análisis que inciden en esta realidad social en el momento actual.

Situándose también en Andalucía, pero esta vez partiendo de un análisis comparado de dos contextos serranos (Parque Natural Sierra Norte de Sevilla y Parque Natural Los Alcornocales), Agustín Coca e Isabel Martín muestran las diversas circunstancias que hacen que la saca del corcho, además de reflejar la especificidad cultural de estas regiones, se halle en constante adaptación a las condiciones específicas que impone la evolución de estas dehesas. Su análisis parte de una perspectiva que considera que las dehesas mediterráneas no pueden entenderse al margen de las diversas formas de intervención y manejo de los distintos colectivos locales, esto es, se alejan de los planteamientos y las políticas de protección ambiental que ahondan en la naturalización de estos espacios. Desde este enfoque, el texto nos presenta la evolución de la actividad, las principales orientaciones productivas de estas dehesas, así como los distintos saberes locales, técnicas y procesos de organización del trabajo relacionados con el descorche.

De Andalucía a Cataluña, el análisis de Núria Morelló se centra en los efectos de la política de contratación en origen en las poblaciones de procedencia de los trabajadores y trabajadoras (Colombia) que se emplean en la agroindustria catalana. La autora dirige la atención hacia los programas de codesarrollo que se están aplicando en tales poblaciones y se aproxima a este Sistema de Trabajo Migratorio (siguiendo la conceptualización de Michael Burawoy)

en relación con el mantenimiento y la reproducción de la vida. Para ello realiza una etnografía multisituada, en varios escenarios y localidades entre Colombia y Cataluña, a partir de la cual explora la conexión entre ámbitos productivos en destino y ámbito reproductivos de los grupos domésticos en origen. Esa relación es abordada a partir de los discursos, objetivos y prácticas de los distintos actores sociales: los programas estatales de migración y codesarrollo, los de la agencia reclutadora y las ONG intermediarias, las comunidades locales y grupos domésticos.

Este mismo programa de trabajadores agrícolas de temporada en la agricultura catalana es analizado por Olga Achón, esta vez desde la perspectiva de la región de destino de los trabajadores (Lleida). En su texto, la autora supera igualmente las concepciones economicistas del trabajo para comprender este programa, y las relaciones capital/trabajo sobre las que se sustenta, en su articulación con los modos de vida que se imponen a los temporeros agrícolas. De ahí que se apoye en el concepto de ‘institución total’ de Erving Goffman para mostrar la sujeción de estos a un régimen común de vida reglamentado. Por otra parte, la perspectiva histórica le permite rescatar las condiciones socioeconómicas y normativas que favorecieron la aparición del sistema de reclutamiento y suministro de trabajadores en origen de Unió de Pagesos, y las causas que explican la adopción de una nueva estrategia para la obtención de mano de obra.

Tanto en el texto de Núria Morelló como en el de Olga Achón está muy presente el marco institucional en el que se inscribe este sistema de migración circular y temporal. Un marco regulado y tutelado por el Estado, en connivencia con los intereses y las prácticas de otras instituciones públicas, como los ayuntamientos y la Organización Internacional para las Migraciones (OIM), y en alianza con los agricultores y los sindicatos agrarios.

Al contemplar, en este simposio, la vida, la tierra y el crecimiento desde el prisma de la sostenibilidad —o insostenibilidad— de los regímenes agropecuarios, situamos la mirada en uno de los debates más acuciantes de las últimas décadas, tanto en el panorama académico como sociopolítico: aquel en el que se discuten las bases e implicaciones del modelo de reproducción social sobre el que se sostienen las economías agrarias en la era de la globalización. Sin dejar de ser un término ambiguo, al estar sujeto a distintos usos y acepciones, y al haberse extendido ampliamente en diferentes ámbitos de la sociedad (político, académico, mediático), empleamos el término ‘sostenibilidad’ para orientar el análisis hacia tales debates y hacerlo, además, desde una perspectiva crítica.

Precisamente, uno de los objetivos perseguidos en el simposio es el de reflexionar desde el conocimiento científico sobre la propia noción de sostenibilidad, sobre los diferentes usos y significados que adquiere. De ahí la invitación a abordar, como uno de los ejes de estudio, las diversas declinaciones históricas, nacionales y/o locales de la sostenibilidad en el ámbito agrario y pesquero (con sus conceptos asociados: sostenibilidad agrícola, desarrollo sostenible, protección medioambiental, crecimiento sostenible, seguridad alimentaria). Para ello, nos parecía importante articular la aproximación discursiva con el análisis de los contextos de poder locales-estatales-globales que son el marco y el objetivo de estos discursos, así como abordar los significados prácticos (relaciones y prácticas sociales) de cada una de las categorías en contextos etnográficos precisos.

Son múltiples las ramas de conocimiento (Antropología del Desarrollo, Antropología Económica, Antropología Ambiental) que se han interesado, desde nuestra disciplina, por la problemática de la sostenibilidad de las economías agrarias. Sin entrar en las diferentes temáticas, las líneas de investigación o los enfoques que han seguido, cuestión que desborda las pretensiones de la introducción que nos ocupa, sí nos gustaría destacar un aspecto que comparten todas ellas: la importancia de no perder de vista esa mirada holística que pone en relación la

sostenibilidad económica, social y medioambiental. Esta es otra de las claves fundamentales para pensar las economías agrarias en el marco de la reproducción de la vida social.

En su estudio sobre las explotaciones agropecuarias familiares productoras de leche en Galicia —concretamente en el interior de la provincia de La Coruña, y algunas de ellas dentro del Parque Natural Fragas do Eume—, Bibiana Martínez se centra en la manera en que definen y negocian determinados conceptos los diferentes actores implicados. Para ello se apoya en la noción de economía moral, que le sirve para plantear la centralidad de los valores morales en la definición de las prácticas económicas. Tres son los conceptos abordados en su estudio: el concepto de 'precio justo', definido por los ganaderos, el cual aparece de la mano del concepto de vida digna, concebida en relación con la posibilidad del mantenimiento/reproducción de la familia y de la propia explotación; la noción de 'calidad', que sería concebida de modo muy distinto por los actores implicados (industria láctea, distribución, ganaderos, etc.); y el concepto de 'sostenibilidad', que la lleva a interesarse por el modo en que los ganaderos definen el concepto en sí, en la línea de lo que se podría considerar como medio de vida sostenible y en relación, a su vez, con las ideas de cuidado del medio y de bien común. Como plantea la autora, en estas esferas la actividad económica es regulada por procedimientos que van más allá del precio.

A partir del trabajo de campo realizado en Goizueta (Navarra), Lidia Montesinos analiza las transformaciones de las formas de uso y apropiación de los recursos a lo largo de la historia a partir del estudio de los bienes comunales y de los conflictos en torno a su uso y definición. Para la mejor comprensión de las relaciones de propiedad, parte de una perspectiva holística atenta a aspectos de orden jurídico, económico, simbólico y político, a fin de comprender la configuración del orden social en su conjunto. Se sitúa, asimismo, en un enfoque de las relaciones de propiedad como relaciones entre personas, marcadas por la confrontación de intereses, relaciones de fuerza y antagonismos. Desde una crítica a los planteamientos evolucionistas, la autora considera el alcance global de las transformaciones económicas, del trabajo, del sustento cotidiano y de las formas de producción, pero teniendo en cuenta cómo se materializan en el contexto local concreto.

Como ya hemos adelantado en la presentación de alguno de los textos, la propuesta recogida en el mismo título del simposio de atender a la era de la globalización obliga a considerar las transformaciones que están teniendo lugar en las últimas décadas en las economías agrarias. Si bien no entendemos la globalización como una etapa totalmente novedosa, sino como una nueva fase dentro de un proceso más amplio de interconexión a escala planetaria, no podemos minusvalorar los rasgos específicos que caracterizan a la fase de globalización, la forma que adquiere en el sector agroalimentario y los cambios de hondo calado que pueden observarse en diferentes niveles. Recordemos que es en la crisis internacional que a mediados de los años setenta afectó a los países capitalistas donde se sitúa el punto de inflexión que abrirá el camino a una nueva reestructuración del sistema agroalimentario en las décadas de los ochenta y noventa, a la que algunos autores se han referido con los términos de 'nuevo régimen alimentario globalizado' —siguiendo la noción de 'régimen alimentario' de Friedmann y McMichael (1989)—, 'fase capitalista de acumulación flexible' (Pugliese 1991), 'agricultura flexible' (Lara Flores 1998), 'agricultura postfordista' (Pedreño 1999) o 'imperios alimentarios' (Ploeg 2010). McMichael (1996) liga esta reestructuración a la nueva fase de globalización en la que se desafían las políticas agrícolas nacionales y sus planes de desarrollo y se reformula el espacio agrícola a través de procesos de especialización regional y concentración del capital.

La organización espacial de la producción, la división territorial del trabajo y las pautas de producción, la naturaleza de la mercancía, el modelo de distribución, los patrones de consu-

mo, la organización social del trabajo, los procesos migratorios, la organización de los grupos domésticos, la construcción de las identidades culturales, el papel del Estado, los movimientos sociales y las organizaciones sindicales o las relaciones con el medioambiente, son algunas de las dimensiones que nos permiten observar tales cambios. Pero contextualizarlos en la era de la globalización no puede entenderse como un desplazamiento o abandono de la atención puesta en lo local. Por el contrario, la relación global-local resulta clave para comprender las características y el impacto de estas transformaciones en las experiencias empíricas. Es, precisamente, la dificultad de discernir las dimensiones locales y globales de los fenómenos que analizamos lo que ha llevado a algunos autores a defender el concepto de 'glocal' para expresar con mayor precisión la integración que se da entre ambas escalas, tal y como se recoge en alguno de los textos aquí presentados.

Los referentes empíricos abordados en el simposio y la etnografía nos aproximan a la forma específica en que se materializan las dinámicas de la globalización agroalimentaria en las realidades locales. Constituyen, a su vez, el camino para realizar análisis comparados a partir de los cuales identificar posibles similitudes y diferencias entre los distintos estudios de caso.

Los textos de Núria Morelló y Olga Achón, centrados en la experiencia de las políticas de contratación en origen en la agricultura catalana, se adentran en muchas de las transformaciones que están teniendo lugar en la era de la globalización: las formas de circulación de capital y trabajo en las cadenas agrícolas transnacionales y los cambios en los sistemas de reclutamiento de fuerza de trabajo; la mercantilización del proceso, el crecimiento de una industria migratoria y la instauración de redes clientelares; las relaciones entre migración y desarrollo y la implementación de programas de codesarrollo; así como las transformaciones en las prácticas y discursos de los sindicatos agrarios (constituidos en prestadores de servicios para los empresarios agrícolas).

También Agustín Coca e Isabel Martín se aproximan al devenir de las dehesas en un contexto marcado por las profundas transformaciones que han experimentado estos socioecosistemas. Desde una mirada histórica, los autores consideran dos cambios importantes: el proceso de privatización de tierras públicas y recursos, que tiene lugar con la caída del Antiguo Régimen y las consecuencias de la generalización progresiva del capitalismo; y el proceso de intensificación de estas relaciones de producción capitalistas en el agro andaluz. La intensificación de la saca del corcho, ligada a su vez a la ordenación de otras actividades agrarias y a la transformación de los procesos de trabajo, la subida de los salarios, la tecnificación de la agricultura o su inclusión en la red de espacios naturales andaluces, son algunos de los cambios que han tenido consecuencias relevantes en la conformación de estos socioecosistemas mediterráneos.

Junto a las transformaciones, parece necesario ahondar en las controversias que derivan de este modelo. Aproximarse a la complejidad de unos procesos que, lejos de ser simples y unidireccionales, son el resultado de la convergencia de múltiples factores y de la coexistencia de elementos muchas veces contradictorios. Los textos aquí publicados, al interrogarse por las lógicas y discursos, las interacciones sociales, los efectos y consecuencias de las experiencias estudiadas, ayudan a ilustrar las complejidades y controversias. A ello contribuye, igualmente, el interés por incorporar el análisis de itinerarios contrahegemónicos en la definición y praxis de la sostenibilidad agraria, es decir, de las formulaciones alternativas de las relaciones agrarias que colectivos locales, movimientos sociales, estados periféricos, proyectan y practican, en un contexto marcado por la emergencia de discursos y prácticas que evidencian fuertes desigualdades y tensiones sociales.

Al analizar el conjunto de prácticas y racionalidades implicadas en el sistema de retribución en las almadrabas, David Florido observa la extraordinaria complejidad del proceso, resultante de la coexistencia de sistemas que se rigen bajo lógicas diferentes: la del mercado (jornal, salario), la de la redistribución (regalías por pieza capturada, plus de capturas) y aquellas orientadas a la economía doméstica (harampa y “robar pescado”). Dicho sistema puede tomarse como ejemplo para ilustrar la articulación que se da en las almadrabas de prácticas que pudieran parecer contradictorias, aquellas que son más antiguas con las nuevas formas de organización laboral. Por otra parte, su estudio, además de centrarse en las transformaciones tecnológicas, económicas y sociolaborales que han experimentado las almadrabas en el último periodo, se detiene en los conflictos, paradojas y dinámicas contradictorias que acompañan a dichas transformaciones, en un marco configurado sobre la articulación de lógicas y procesos locales y globales.

Las contradicciones y paradojas aparecen igualmente recogidas en el análisis de Bibiana Martínez sobre las explotaciones agropecuarias familiares productoras de leche en Galicia. La autora se refiere a las tensiones que se dan entre los tres tipos de sostenibilidad generadas por el proceso de subordinación a las relaciones de producción capitalista: la sostenibilidad económica (o de mercado), la sostenibilidad social (como modo de vida o reproducción del grupo doméstico) y la sostenibilidad medioambiental. En este sentido, contempla la ambigüedad presente en las relaciones económicas, que produce determinadas contradicciones que dificultan el proceso productivo e incluso la propia supervivencia de la explotación. Los propios conceptos que analiza, como el de ‘sostenibilidad’ o el de ‘precio justo’, también expresan cierta contradicción. En el primer caso, a través de las divergencias que se dan entre los modos de explotación intensivo y extensivo; en el segundo, en torno al término ‘valor’, al tener en cuenta precisamente la tensión que se produciría entre lo que podría considerarse valor de mercado y valor social en el contexto estudiado. Siguiendo el análisis de Karl Polanyi, la autora observa cómo este precio justo sería visto no como un precio de mercado libre, sino como un precio de mercado administrado o controlado.

En esta misma línea, Lidia Montesinos constata las limitaciones del concepto de ‘sostenibilidad’, e ilustra la tensión explícita que existe entre la «sostenibilidad/reproducción» del capitalismo (del crecimiento, la acumulación) y la sostenibilidad, «supervivencia sostenible» o reproducción social de pueblos y familias, especialmente aquellos que se dedican a trabajos agropecuarios. Observa, en este sentido, las contradicciones que aparecen entre sostenibilidad y crecimiento. Al mostrar la complejidad de fuerzas variables, a partir de las cuales se configura el espacio de lo político, la autora considera la perspectiva de las relaciones de propiedad con una potencialidad contrahegemónica o, siguiendo a Beasley-Murray, poshegemónica. Esto la lleva a mirar hacia las pequeñas alternativas, las iniciativas que se salen de la norma y las resistencias.

## Bibliografía

- FLORIDO, D. (2007). «De Marx a Sahlins: algunas reflexiones para la conceptualización de los hechos económicos». En: CHIC (dir.). *Economía de Prestigio Versus Economía de Mercado, II*. Sevilla: Padilla Libros Editores y Libreros, 39–58.
- FRIEDMANN, H.; McMICHAEL, P. (1989). «Agriculture and the state system: the rise and decline of national agricultures, 1870 to the present». *Sociologia Ruralis*, 29 (2): 93–117.
- LARA, S. (1998). *Nuevas experiencias productivas y nuevas formas de organización flexible del trabajo en la agricultura mexicana*. México D.F: Juan Pablos Editor.
- McMICHAEL, P. (1996). «Globalization: Myths and Realities». *Rural Sociology*, 61 (1): 25–55.
- NAROTZKY, S. (2003). «Economía y cultura: la dialéctica de la antropología económica». *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 19: 133–143.
- PEDREÑO, A. (1999). *Del jornalero agrícola al obrero de las factorías vegetales*. Madrid: Ministerio de Agricultura y Alimentación.
- PLOEG, J. D. van der (2010). *Nuevos campesinos. Campesinos e imperios alimentarios*. Barcelona: Icaria.
- PUGLIESE, E. (1991). «Agriculture and the new division of labor». En: FRIEDLAND *et alii*. *Towards a new political economy of agriculture*. Boulder: Westview Press, 137–150.



## Antropología y descolonialidad. Desafíos etnográficos y descolonización de las metodologías

JUAN CARLOS GIMENO MARTÍN  
*Instituto Madrileño de Antropología*  
*Universidad Autónoma de Madrid*  
*juan.gimeno@uam.es*

ÁNGELES CASTAÑO MADROÑAL  
*Asociación Andaluza de Antropología*  
*Universidad de Sevilla*  
*acastamad@us.es*

Animados por las expectativas del XIII Congreso de Antropología de la FAAEE, nos planteamos el interés de hacer una propuesta encaminada a: 1) visibilizar la tendencia creciente del abordaje descolonial en las prácticas etnográficas y la Antropología Social, y 2) promover el debate y la reflexión colectiva acerca de las mismas. Consideramos la oportunidad de establecer y brindar un foro en el que presentar los planteamientos metodológicos de las etnografías de co-labor y abrir un debate sobre los desafíos, y dificultades, que conllevan estas transformaciones en/de la disciplina. Ofrecer un marco para el fortalecimiento de redes de colaboración entre investigadores en esta perspectiva formaba parte de nuestro interés al realizar esta propuesta.

Partimos de una serie de ideas que tratan de recoger las vibraciones e inquietudes de una serie de prácticas etnográficas que cuestionan la clásica interacción entre sujetos investigadores y sujetos/objetos etnografiados, provocando transformaciones epistemológicas en la Antropología. A modo de síntesis, retomamos las cuestiones que lanzamos en nuestra invitación.

En primer lugar, nos preguntábamos sobre las agendas que pueden compartir lxs antropólogos y la gente, y las posibilidades de practicar la *phronesis*, más allá de la *episteme* y la *techné*,

como forma de conocimiento (Giménez 2012). Las fuentes de la *phronesis* son espacios colaborativos para el desarrollo del conocimiento, dentro de los cuales el saber profesional de lxs investigadores se combina con el de lxs interesadxs locales para definir un problema a enfrentar.

Si reconocemos que la Antropología y sus metodologías son productos coloniales, reforzados por los criterios de neutralidad y objetividad, nos preguntamos cómo serán las metodologías descolonizadas, y por las agendas que se proponen para la producción de un conocimiento otro. ¿Quiénes son los sujetos del conocimiento? ¿Cuál es la naturaleza de dicho conocimiento? ¿Qué criterios de valoración se darán de este conocimiento?

Hay al menos tres ámbitos a considerar en la valoración del trabajo intelectual y de investigación. El primero, el valor instrumental con sus criterios de objetividad y la neutralidad. Aquí la ciencia, separada del mundo, «descubre» con sus conceptos, teorías y métodos el mundo exterior. El segundo criterio es el reconocimiento de la existencia de los «otros» en el mundo, un reconocimiento donde practicamos la convivencia, y donde se hace posible el ejercicio de la empatía y el ejercicio de aprender de otros.

El tercer criterio de valoración de las investigaciones científicas es el de la reflexión crítica y la acción que contribuye a la transformación, junto a otros, del mundo. La realidad se nos revela con toda claridad cuando tratamos de cambiarla. Y aquí la solidaridad aparece como un valor en sí misma.

En los últimos años los movimientos sociales se han convertido en el eje de un importante desarrollo de la Antropología. En la movilización social, lxs integrantes de los movimientos, aprendiendo en el curso de la propia acción, avanzan, no sin contratiempos, en la tensión entre subversión del orden y la invención de algo nuevo. Se trata de lo que Rossana Reguillo (2008) llama «espacio intermedio», un espacio abierto por la irrupción de un acontecimiento que genera sus propias coordenadas espacio-temporales y en el que se expresa la tensión política entre la transformación o la preservación de las categorías para pensar el mundo.

Tanto en la experiencia cercana del 15-M, como en las movilizaciones en torno al zapatismo, como en #YoSoy132, movimientos desde los que Reguillo reflexiona, en su devenir y acontecimiento estos movimientos lograron generar ese «espacio otro» de interpelaciones subjetivas y producir imágenes emocionales que, rompiendo las costuras de los discursos políticos tradicionales, removieron los cimientos de un orden hegemónico que se autoasume como el único posible. Para Reguillo, hay imágenes emocionales que pueden remover las bases más estables de la «normalidad» de los Estados nacionales. Un conjunto diverso y disperso de actores sociales se reconocen, de pronto, en una imagen, en un ritual, en una performance espontánea o intencional. Aquí debemos abogar por un mayor compromiso con una Antropología de la performance (Alexander 2013). La Antropología de la performance se enfoca sobre las actuaciones que importan a la gente, donde los observadores pasivos se convierten en actores animados. La magia de la actuación evoca una política vivida, nuevas demandas de justicia social, y las posibilidades de otras formas de ser. El etnodrama (Tedlock 2000) y diversas formas de teatro, en la línea del teatro del oprimido de Boal (Tewolde Serrano 2011), que conforman un teatro político desde abajo (indigenista y/o popular) y aparecen como oportunidades de abordar cuestiones sociales por parte de las mismas comunidades en formas que les son útiles, más que para las agendas académicas o de intervención externa.

También se precisa de una Antropología de las emociones (Reguillo 2008). En los espacios intermedios provocados por estas movilizaciones, se lograron catalizar emociones y deseos, de los que puede surgir una imaginación disidente. El empoderamiento como una emoción clave para la acción. De la desesperanza y la tristeza se pasa a la rabia, a la indignación. De la

indignación al compromiso. El compromiso nace de otra emoción: la solidaridad, de sentir con otros, de imaginar un bien común para y con otros. Como señala Reguillo, «las emociones son fundamentales para entender no el porqué, sino el cómo las personas en el tiempo imposible siendo lo son anuncian lo que seremos, lo que podemos ser».

El valor de reconocimiento, de aprendizaje y de solidaridad son alternativas al privilegio epistémico que es promovido institucionalmente de la racionalidad instrumental. El conocimiento que producimos es siempre dialógico. La prueba fatal para toda Antropología descolonizadora no es conocer al otro, sino «tomárselo en serio» en su diferencia.

En segundo lugar, planteamos unas consideraciones sobre la co-laboración en las praxis etnográficas descoloniales. Xóchitl Leyva, Araceli Burguete Cal y Mayor y Shannon Speed (2008) entienden la investigación de co-labor como un trabajo en conjunto entre investigadores y grupos sociales organizados en lucha. Ello tiene implicaciones para todo el proceso etnográfico. Implica cambios al trazar los objetivos de la investigación y realizar la sistematización de la información en común. Conlleva un trabajo de co-teorización, y explorar prácticas de co-escritura y co-autoría. Distinguimos co-escritura y co-autoría porque la escritura es en sí misma problemática, puesto que también constituye un artefacto colonial, dada la primacía de la lectoescritura sobre la oralidad; la co-autoría se canaliza mejor y logra una mejor expresión con el uso de otras formas de representación, entre ellas con el uso de las lenguas vernáculas y otros soportes, como la producción de videos.

Un caso ejemplar es el realizado en Chiapas por la Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólogos de Chiapas (RACCACH 2011). En la presentación del trabajo de la red, Xochitl Leyva Solano, investigadora del CIESAS-Sureste, muestra el proceso de tejido de los saberes, historias y luchas de los y las miembros de la red y, a la par, produciendo una investigación «sentipensada desde la raíz, la co-razón y el corazón». En la estrategia de producción/comunicación, el trabajo co-laborativo exige ser visibilizado entretrejidamente. La video-autorrepresentación surge entonces como el medio adecuado, puesto que la producción de videos indígenas reta la tiranía colonial en tres niveles: la escritura al reivindicar la oralidad de la comunicación comunitaria; el monopolio de las lenguas coloniales imperiales (el español, el inglés, el francés, etcétera) al grabarse en las lenguas propias de sus realizadores mayas; y, por último, cuestiona radicalmente la heterorrepresentación al promover que «el Otro» hable por sí mismo, al trabajar a favor de la autorrepresentación.

Co-teorización y co-autoría conllevan el reconocimiento político de los sujetos etnográficos, del derecho a la producción y desarrollo de un conocimiento desde una propia agenda. En términos académicos, este tipo de co-laboración está contribuyendo a lo que Santos denomina una «ecología de saberes» (Santos 2005 y 2010) que integra tanto saberes tradicionales como los construidos por activistas y académicas. La ecología de saberes se basa en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos y la idea de que el conocimiento es interconocimiento (Santos 2010: 32), y precisa de la consolidación de una solidaridad epistémica y con frecuencia un trabajo entre pares creativos como el que representa el trabajo de José Alfredo Jiménez Pérez y Axel Köhler (escrito a dos manos en su texto de 2012).

En tercer lugar, planteamos un conjunto de consideraciones y preguntas que tienen que ver con la identificación y el debate acerca de las tensiones que se dan en estos «diálogos etnográficos».

La importancia y las dificultades de la traducción en los encuentros o diálogos etnográficos y los trabajos de co-laboración han sido destacadas. Nosotros, para avanzar en nuestra discusión aquí, queremos proponer distinguir la conversación del diálogo.

La conversación, como sostiene Haber (2011), no es meramente lingüística ni se da meramente entre diversas racionalidades humanas, sino que constituye un fluir de sentidos, muchas veces contrapuestos y amarrados (enraizados) en realidades epistémicas diferentes, que hay que reconocer en su diferencia. De ahí que Leyva señale la naturaleza «sentipensada desde la raíz, la co-razón y el corazón» de la investigación.

Lo que exige la conversación es una actitud de apertura de las personas que conversan, y por lo tanto la posibilidad de ser transformados en ella.

De aquí se deducen corolarios importantes. Primero, el objetivo de la conversación no es ponerse de acuerdo; por el contrario, la conversación se basa en la comprensión mutua de que las condiciones de la conversación están urdidas en la diferencia. En la conversación «devienen» o se producen, los participantes. Y también en su diferencia, y desde ella, pueden convenir hacer algo juntos, producir algún cambio. Asimismo, sostenemos que en las conversaciones etnográficas (que no en los diálogos de la Antropología posmoderna) nos «convertimos», no en el sentido de que nos convertimos en el otro de la conversación, sino que ambos devenimos versiones de nosotros mismos producidas en la conversación.

En términos descoloniales, las conversaciones etnográficas que se toman en serio a los «otros» precisan considerar, y abrirse a la herida que lo colonial/hegemónico produce en nosotros. Esa apertura vuelve la herida insoportablemente presente, y puede provocar una mudanza de la investigación a otros territorios epistémicos.

La apertura de la que hablamos puede ir acompañada de la indignación y la ira. Para Audre Lorde, la ira constituye una disposición fundamental de los sujetos que están sometidos a la explotación y el dominio. Nace como reacción a la opresión, pero contiene al mismo tiempo la posibilidad de contraponer algo al dominio, un enfrentarse cara a cara a otros sujetos con un saber que perturba el orden dominante y que saca a la luz una diferencia a la que puede aplicarse la acción común.

La indignación lleva también a la «desestabilización» de la mirada (Reguillo 2008). Recordemos que la vista es la metáfora metodológica preferida de la ciencia positivista (Haraway 1995), que vuelve objeto, o cosa, todo lo que mira, y convierte a lxs antropólogxs en meros espectadores. Aprender a mirar de otros modos contribuye a descolonizar la mirada. De nuevo, el reclamo de la apertura de los sentidos nos conduce a considerar la necesidad de practicar una Antropología de las emociones, que desborde la racionalidad del pensamiento y la metodología de la visión.

Para cerrar el círculo, planteamos que la etnografía surgió como una práctica central en la institucionalización de la Antropología, insertándose en la producción/reproducción institucional académica. Como consecuencia, nos preguntamos: en la incorporación de una práctica descolonial etnográfica, ¿qué tensiones se producen en dicha producción/reproducción institucional? Si consideramos la Antropología, más allá de una disciplina científica con sus teorías y métodos, un entramado de instituciones mediadoras (con sus clasificaciones y sus jerarquías) y una praxis, ¿de qué manera una perspectiva descolonial incide en ellas, las cuestiona, las subvierte, las reconstruye, y qué otras prácticas académicas e institucionales provoca? ¿Qué mundo lleno de mundos surge de ellas? Y en esas prácticas, ¿qué tensiones se producen entre las distintas versiones de antropologías, pugnando unas junto a otras, pero también unas frente a otras, al constituirse a sí mismas y a veces en su contribución a conformar un mejor mundo?

Por tensiones entendemos aquí, en sentido amplio, estados de oposición latente que pueden presentarse entre personas, grupos, clases, razas, naciones, etcétera. La capacidad indagatoria (heurística) de las tensiones tiene una larga tradición en la acción política y en las cien-

cias sociales, tanto en el marxismo (en el sentido de contradicciones estructurales- al referirse a la «lucha de clases como el motor de la historia), o en el feminismo transnacional y transcultural basado en el diálogo y la diferencia (Del Valle 2005; Maquieira 2008), donde se reconoce que, a nivel epistemológico, las diferencias y fricciones son precisamente los escenarios que abren nuevas puertas. Terminaremos esta introducción al simposio Antropología y Descolonialidad planteando esta cuestión.

Las comunicaciones presentadas comparten, de alguna manera, alguna de las versiones de una «Antropología comprometida», en el sentido que a este término le da Charley Hale: no comprometida con un partido político o una ideología determinada sino «comprometida con la vida de la gente», algo que se refiere a un compromiso con proyectos descolonizadores de la vida, que el capitalismo y sus actores amenaza o destruye. Esta Antropología tiene una historia más larga, con un punto significativo en torno a 1968. Hoy como entonces buena parte de las ciencias sociales están alineadas con posiciones críticas. Como sugiere Burawoy (2005), en una reflexión que sirve para la Antropología, en las últimas décadas el mundo se ha movido tanto hacia posiciones conservadoras que las posiciones de las ciencias sociales han quedado situadas en la «izquierda», en el compromiso. Las comunicaciones presentadas en este congreso nos llevan a una pluralidad de perspectivas con relación al núcleo de nuestra propuesta. La pluralidad es de partida una riqueza, pero también plantea dificultades añadidas en la práctica de las ciencias sociales y la(s) Antropología(s), puesto que hay una diversidad de formas de practicar este compromiso y no siempre se entienden.

La gestión de la diversidad es siempre complicada, pero dado que la Antropología, por su propia definición, ha estado siempre vinculada a ella, no debiera darnos mucho miedo enfrentarla. Hale (2011) hace una distinción sobre la diversidad de prácticas que puede sernos útil aquí:

1) El intelectual público comprometido. Su propósito es la «creación y la diseminación del conocimiento experto», capacidad que adquiere en su condición de profesional de la Antropología; es decir, una persona formada en instituciones académicas y reconocida por ello. El intelectual público, nos dice Hale, «no tiene mayor interés en las metodologías alternativas, por una razón básica: el énfasis en el conocimiento experto dota a sus resultados de un carácter de rigurosidad que muchas veces amplía la eficacia de los mismos; por la misma razón, un diálogo horizontal con los 'sujetos' pondría en duda su postura de 'experto'».

2) La investigación descolonizada. Contrapunto de la práctica de los intelectuales públicos. Tal investigación realiza una deconstrucción sistemática de lo que conocemos como «ciencia», para revelar su complicidad con la dominación occidental y colonial. El objetivo central de este tipo de investigación buscaría una transformación de nuestras mentes, de nuestras categorías de conocimiento, para desprenderlas del impacto profundo del poder colonial en ellas.

3) La investigación activista, que Hale distingue de la anterior, la investigación descolonizada, para iluminar a la vez sus diferencias y complementariedad. Hale explica que la investigación activista propone «establecer relaciones de colaboración entre investigadores pertenecientes al mundo académico e intelectuales asociados con un grupo organizado en lucha». Si bien esta alineación se puede entender como un gesto de descolonización, por su valoración de los saberes de los que están en lucha, su énfasis principal es otro. En vez de una descolonización prioritaria de nuestras categorías de análisis, se propone poner esas categorías y herramientas investigativas al servicio de las luchas subalternas, propiciando un diálogo con los otros saberes y sujetando ambos a una crítica mutua. El trabajo de los grupos en los que participaron Joanne Rapaport (2007), de Xóchil Leyva (2010), de Rosalva Aída Hernández, María Teresa Sierra y Rachel Sieder (2009), entre muchxs otrxs, son magníficos exponentes de ella.

4) La investigación militante, por último, toma elementos de las tres anteriores. Sin embargo, se centra en las relaciones cotidianas y en la participación directa en el proceso de lucha como condición que hace posible la investigación. La apuesta epistemológica de esta posición se ubica claramente en el proceso mismo de lucha: al organizarse, analizar las condiciones opresivas y, sobre todo, luchar en contra de esas condiciones y reflexionar sobre la experiencia misma, se genera una comprensión empírica y teórica de la realidad social que ningún académico convencional podría lograr. Por ende, los que defienden esta posición tienden a entender su papel no como actores que producen conocimiento, sino como promotores y escribanos: documentan saberes ya bien formulados y, a veces asumen también la tarea de traducirlos a lenguajes reconocidos por la academia. Los trabajos de colaboración de Luis Guillermo Vasco Uribe, especialmente con los guambianos, como solidario específicamente (con capacidades de antropólogos), ejemplifican esta orientación (Dagua Hurtado, Vasco Uribe y Aranda 1998).

Hale insiste en definir la investigación militante como una militancia por la «vida». Walter Mignolo, por su parte, señala que la investigación activista y los proyectos descolonizadores tienen en común la toma del poder epistémico frente a la dominancia epistémica que milita en pro de las ganancias y de la acumulación individual (de personas, países o corporaciones), pero es necesario entender las diferencias en las agendas de los distintos actores que se involucran en estos procesos investigativos colaborativos. Para Linda Smith (2012), intelectual maorí que promueve metodologías de investigación descolonizadoras consistentes en prácticas culturalmente desarrolladas en el mundo maorí conducentes a su autodeterminación, para Cumes (2008), antropóloga maya, o para Gloria Anzaldúa (1999), una crítica cultural chicana, respectivamente, la investigación hace necesaria una inversión de la relación canónica entre disciplina y conocimiento, entre academia y activismo. Mientras que para los antropólogos el esfuerzo se centra en reformular la Antropología y despojarla de su herencia imperial/colonial (esto es, descolonizar la Antropología), para la antropóloga maya o la intelectual maorí el problema central no estaría en la Antropología sino en la situación y la posición de los mayas y los maoríes en el mundo. Para Cumes y Smith, su rol como antropólogas consistiría en aplicar sus conocimientos y competencias en desenredar ese nudo; la Antropología sería aquí un simple instrumento. Para ellas el problema central estaría en otra parte, y la Antropología es solo una forma de acceder a él y resolverlo. La respuesta aquí a la tensión entre academia y activismo queda resuelta en favor de la segunda. ¿Es esta la única alternativa? Para Hale, la respuesta a esta pregunta no es unívoca: depende.

Desde el reconocimiento de que las fronteras entre estas posturas son borrosas, y que muchos esfuerzos de investigación comprometida abarcan más de una de ellas, Hale argumenta que una taxonomía como esta puede ayudarnos a enfrentar la fragmentación actual de «investigación comprometida», que nos debilita frente a nuestros adversarios comunes. Las diferencias entre ellas son reales y a menudo profundas. Los argumentos de fondo de la investigación descolonizada van directamente en contra del intelectual público, des-construyen su compromiso, considerándolo como una cortina de humo para cubrir métodos que siguen cargando el «fardo colonial», y que si bien sirven para reconocer académicamente su trabajo, dejan en la sombra las problemáticas de injusticia y desigualdad que subyacen a dicha realidad. Gredhill (2000) da cuenta de la capacidad de muchos profesionales de hacer una carrera académica con estos problemas. Hale reconoce que él mismo, desde posturas de Antropología activista, ha criticado corrientes más moderadas de la posición descolonizadora, que ponen el énfasis primordial en la producción de nuevos paradigmas epistemológicos y poco en las relaciones de investigación, lo cual se puede convertir con facilidad en un ejercicio tan elitista como el de la academia tradi-

cional, cuyo resultado es la promoción individual y académica. Los que postulan la eficacia de la investigación para avanzar en la justicia social suelen expresar impaciencia respecto a la investigación militante, arguyendo que su énfasis en el proceso minusvalora la posibilidad de alcanzar los resultados y beneficios concretos de una investigación «bien formulada». Los partidarios de la investigación militante critican a su vez la investigación activista por defender ideales igualitarios que contradicen las jerarquías persistentes entre los «académicos» y los intelectuales orgánicos. A veces, estas posiciones se defienden con un radicalismo que deja poco espacio para el diálogo y las críticas mutuas duelen más porque pertenecemos, en última instancia, al mismo bando.

Ante esta situación, Hale nos propone, como antropólogos, abogar por un entendimiento pluralista de la investigación comprometida que abarque estas cuatro posiciones. No tenemos por qué elegir una u otra, al menos no para siempre. En cada ocasión podemos hacer uso de alguna de ellas, en función del contexto en el que se produzca nuestra investigación, y en función de los socios que tengamos en ella.

Como colectivo de antropólogos, gestionar este pluralismo de antropologías comprometidas pasaría en primer lugar por enfrentar preguntas como estas: ¿Cuáles son los principios que pretendemos defender en relación con las condiciones contundentes de sufrimiento social y desigualdades múltiples en nuestro medio?; ¿Cómo ponemos en práctica estos principios —desde el postulado de abrir nuestras instituciones a miembros de los grupos marginados hasta el de asegurar que los resultados de la investigación sean bien utilizados—? En otras palabras: asignarle un nombre y apellido al adjetivo ‘comprometido’.

Hale, además, nos lanza una reflexión incómoda. Si, como antropólogos, no somos capaces de identificar, externalizar y aprender de las contradicciones que existen en el interior de la Antropología comprometida que practicamos —sin importar cuál de las cuatro posturas sea o si es una combinación de ellas—, entonces nuestro propio «compromiso» (con la «vida», no con la academia) es poco defendible.

La afirmación anterior tiene una importancia pragmática, puesto que constituye una invitación al diálogo, a la conversación. Hale nos está llamando a convivir con las diferencias entre antropologías y convertirlas en un factor de enriquecimiento y de fuerza colectiva. Las contradicciones son inherentes a cualquier proceso de investigación comprometida (empezando por la contradicción que existe entre nuestro compromiso con un mundo mejor y los claros privilegios —de formación, de raza o etnicidad, de género, de condiciones materiales— de los que gozamos los investigadores) y que surgen inevitablemente de la diferencia entre la investigación en sí y el activismo (Leyva 2011).

Creemos que esta reflexión puede complementarse con otras de Boaventura de Sousa Santos (2008), cuando se enfrenta a las dificultades para construir desde posiciones políticas comprometidas en el contexto actual. Uno de los problemas que se arrastran es el de enfrentar la situación de pluralidades polarizadas. Él hace un llamado para invertir la idea de que politizar las diferencias equivale a polarizarlas. Dentro de las posiciones comprometidas (con la «izquierda»), propone que la politización se venga a dar por la vía de la despolarización. Esto es, dar una prioridad a la construcción de coaliciones y articulaciones en torno a prácticas colectivas concretas, discutiendo las diferencias en el ámbito de esa construcción. Esto facilitaría que las acciones colectivas no se desestimaran ni boicotearan por causa de las diferencias, creando un contexto de debate (conversación, diríamos nosotros) que facilitara la unidad de acción. Dando prioridad a la participación en acciones colectivas concretas, no desperdiciando ninguna experiencia social de resistencia por parte de oprimidxs, explotadxs o excludxs; planteando

las disputas teóricas y las diferencias en el contexto de las acciones y siempre con el objeto de hacerlas más visibles y fortalecerlas. Y, por último, pero no menos importante: siempre que un sujeto/colectivo dado cuestione el objetivo y abandone la acción colectiva, debe hacerlo de manera que debilite lo mínimo posible la posición de los sujetos que permanecen comprometidos con la acción.

## Bibliografía

- ALEXANDER, B. K. (2013). «Etnografía performativa. La representación y la incitación de la cultura». En: DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. (coords.). *Manual de Investigación Cualitativa*. Vol. III. *Las estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa, 94–153.
- ANZALDÚA, G. (1999). *Borderlands/La frontera: the new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- BOAL, A. (2009). *El teatro del oprimido*. Buenos Aires: Alba Editorial.
- BURAWOY, M. (2005). «Por una sociología pública». *Política y Sociedad*, 42 (1): 197–225.
- CUMES, A. (2008). «La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo». En: BASTOS, S. (comp.). *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*. Guatemala: Flasco, Oxfam-Gran Bretaña.
- DAGUA HURTADO, A.; VASCO URIBE, L. V.; ARANDA, M. (1998). *Guambianos: hijos del aroiris y del agua*. CEREC / Los Cuatro Elementos / Fundación Alejandro Ángel Escobar / Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.
- GIMÉNEZ, C. (2012). «Teoría y práctica en la historia de las ideas. Implicaciones para la antropología aplicada». *Gazeta de Antropología*, 28 (3).
- GREHILL, J. (2000). *El poder y sus disfraces*. Barcelona: Bellaterra.
- HABER, A. (2011). «Nometodología Payanesa: Notas de metodología indisciplinada». *Revista de Antropología*, 23 (1.º semestre, Catamarca, Chile): 9–49.
- HALE, Ch. (2011). «Entre el mapeo participativo y la «geopiratería»: las contradicciones (a veces constructivas) de la antropología comprometida». En: LEYVA et alii. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado* (tomo II). Chiapas, Ciudad de México, Ciudad de Guatemala y Lima: CIESAS, UNICACH, PDTG-UNMSM, 482–512.
- HARAWAY, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Valencia: Cátedra.
- HERNÁNDEZ, R. A.; SIERRA, M. T.; SIEDER, R. (2009). «Reivindicaciones étnicas, género y justicia». *Desacatos*, 31 (septiembre–diciembre).
- JIMÉNEZ PÉREZ, J. A.; KÖHLER, A. (2012). «Producción videográfica y escrita en co-labor. Un camino donde se encuentran y comparten conocimientos». En: KUMMELS, I. (ed.). *Espacios mediáticos: Cultura y Representación en México*. Berlín: Editorial Tranvía.
- LEYVA SOLANO, X. (2010). «Caminando y haciendo o acerca de prácticas decoloniales». En: KÖHLER, A. et alii. *Sjalel kibeltik. Sts'isjel ja kechtiki'. Tejiendo nuestras raíces*. México D.F.: RACCACH, Cesmeca-Unicach, CIESAS, PUMCUNAM, IWGIA, Oré y Xenix Filmdistribution, 351–359.
- (2011). «¿Academia versus Activismo? Repensarnos desde y para la práctica-teórico política». En: LEYVA, X. et alii. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. Chiapas, México D.F., Lima y Ciudad de Guatemala: CIESAS, PDTG-USM, UNICACH, pp. s/n.
- (2012). «Cine, video indígena y comunicación comunitaria desde el *Abya Yala* y Chiapas, para el mundo». *Ichan Tecolotl*, 267 (año 23, noviembre): 3–7.

- LEYVA SOLANO, X.; BURGUETE CAL Y MAYOR, A.; SPEED, Sh. (comps.) (2008). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina: hacia la investigación de co-labor*. México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- LORDE, A. (2003). *La hermana, la extranjera*. Madrid: Editorial Horas y Horas.
- MAQUEIRA, V. (2008). «Tensiones creativas en el estudio de los derechos humanos en la era global». En: JABARDO, M.; MONREAL, P.; PALENZUELA, P. (coords.). *Antropología de orientación pública: Visibilización y compromiso de la antropología*. FAAEE, 61–64.
- MIGNOLO, W. (2011). «El problema del siglo XXI es el de la línea epistémica». En: LEYVA et alii. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado* (tomo II). Chiapas, Ciudad de México, Ciudad de Guatemala y Lima: CIESAS, UNICACH, PDTG-UNMSM: 816–840.
- RACCACH (2011). «Tejiendo nuestras raíces de cara a las múltiples crisis». En: VARGAS, V.; DAZA, M.; HOETMER, R. (eds). *Cuerpos, territorios e imaginarios. Entre las crisis y los otros mundos posibles*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global.
- RAPAPPORT, J. (2007). «Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración». *Revista Colombiana de Antropología*, 43 (enero-diciembre): 197–229.
- REGUILLO, R. (2008). «Subjetividad sitiada. Hacia una antropología de las pasiones contemporáneas». En: MIRANDA GUERRERO, R.; MANTILLA GUTIÉRREZ, L. (coords.). *Espacio público y sociabilidad*. México: Universidad de Guadalajara.
- SANTOS, B. de S. (2005). «Sobre el postmodernismo de oposición». En: *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta, 97–113.
- (2008). «Pluralidades despolarizadas: una izquierda con futuro». En: CHAVEZ, D.; RODRÍGUEZ GARAVITO, C.; BARRETT, P. (eds.). *La nueva izquierda en América Latina*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO & Prometeo Libros.
- SMITH, L. T. (2012). «Caminando sobre terreno resbaladizo. La investigación de los pueblos nativos en la era de la incertidumbre». En: DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. *Manual de investigación cualitativa I*. Vol. 1: *El campo de la investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa, 190–230.
- TEDLOCK, B. (2000). «Ethnography and ethnographic representation». En: DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. (comps.). *Handbook of Qualitative Research*. California: Thousand Oaks, Sage, 2.ª edición, 455–484.
- TEWOLDE SERRANO, M. (2011). *El uso del teatro del oprimido como herramienta de empoderamiento para hombres y mujeres migrantes en Tapachula*. Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.
- VALLE, T. del (2005). «El potencial de la tensión y su aportación a la antropología desde la crítica feminista: fuentes, procesos y tipologías». En: MAQUEIRA, V. et alii (eds.). *Democracia, feminismo y universidad en el siglo XXI*. Madrid: Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid.

# Transnacionalismo, interconexiones geográficas y fronteras en tiempos de crisis

AITZPEA LEIZAOLA EGAÑA  
*Ankulegi. Asociación Vasca de Antropología*  
*Universidad del País Vasco*  
*aitzpea.leizaola@ehu.es*

ALBERT MONCUSÍ FERRÉ  
*Associació Valenciana d'Antropologia*  
*Universitat de València*  
*moncusi@uv.es*

JESÚS SANZ ABAD  
*Instituto Madrileño de Antropología*  
*Universidad Complutense de Madrid*  
*jesusanz@cps.ucm.es*

Puesto que la creación y señalación de las fronteras forma parte de nuestra vida cotidiana, el estudio de este fenómeno simbólico que consideramos «natural» se inserta en el meollo del quehacer antropológico (William Kavanagh, 1994)

Hasta finales del siglo xx, las antropólogas y antropólogos hemos venido practicando el estudio de sociedades y culturas de sujetos que habitaban lugares. Nuestro quehacer se ha visto orientado a la producción simbólica del sentido de habitar y construir espacios. Así lo mostró nuestro recientemente fallecido colega Bill Kavanagh, con sus trabajos sobre la interacción entre fronteras simbólicas y fronteras territoriales entre Galicia y Portugal y que no hubiera faltado a

la cita de este congreso. Durante decenios hemos estado estudiando esa cuestión viendo como la tríada identidades, territorios y fronteras tenían un sentido complejo y marcadamente local, desarrollando una mirada atenta a la alteridad y la periferia social.

Hoy, sin embargo, esa tríada se ha convertido en una configuración escurridiza que caracteriza un paisaje global entretejido —como sugirió Appadurai (2001)— de imágenes, ideas, tecnología, personas, objetos y capital financiero que transitan entre las fronteras territoriales de los Estados nación. Los lugares están interconectados, las fronteras están difuminándose, reforzándose o desplazándose y las identidades adoptan de forma creciente caracteres múltiples y en ocasiones están fuertemente desterritorializadas (Hall 1996; Hannerz 1998). Así, aumentan las oportunidades de tener contacto con la alteridad y las periferias del sistema mundial adquieren centralidad. El escenario actual invita a explorar las manifestaciones de las nuevas configuraciones sociales y culturales que caracterizan la experiencia humana hoy, y eso es lo que nos hemos propuesto en el marco de este simposio del XIII Congreso de Antropología.

Cuando en su día decidimos organizar este simposio, estábamos convencidos de que resultaba pertinente. La acogida de nuestra propuesta lo demuestra: recibimos 54 trabajos, aunque la labor de selección y la retirada de algunas propuestas han dejado esas aportaciones en 21. Agradecemos a todos/as su participación, más aún teniendo en cuenta que no fue fácil (ni agradable) realizar la selección. El formato del congreso ha condicionado la capacidad de participación en forma de comunicaciones. No obstante, este es un espacio de debate, pero no el único marco para esas contribuciones, que en muchos casos esperamos que tengan un recorrido más largo.

En conjunto, las contribuciones se centran en la importancia de los vínculos transnacionales, tal como lo han definido autores como Glick Schiller, Basch y Blanc-Szanton (1992) o Vertovec (2006). En primer lugar, muchos textos consideran la bifocalidad que enlaza prácticas, proyectos, conocimientos, creencias y valores de sujetos entre diferentes marcos territoriales y sociales. En segundo lugar, se reflexiona sobre las consecuencias de formas de ciudadanía que trascienden los Estados nación. Por último, se abordan prácticas de organización social y económica con impacto en contextos territoriales geográficamente distantes. El resultado que deriva de las propuestas que vamos a discutir conlleva que nos centremos en tres grandes ejes: partiendo de la tríada entre territorios, fronteras e identidades, hablaremos de controles fronterizos y conexiones transfronterizas, movilidades de personas y representaciones y conexiones y redes transnacionales.

## **1. Fronteras y territorios: entre formas de control y conexiones transfronterizas**

Como primer eje, proponemos un espacio para el debate en torno a la noción de frontera y a la realidad de zonas de frontera donde se construyen interconexiones y discontinuidades, invitando en particular a aquellos trabajos que aborden cuestiones relacionadas con las interconexiones, resignificaciones o reforzamientos que se han producido en torno a la frontera, a raíz de la actual situación de crisis.

¿Cómo pensar hoy la relación entre fronteras y territorios en contextos atravesados por movilidades diversas a la vez que sujetos a mecanismos de control que se reterritorializan? Mercedes Jiménez analiza en detalle las implicaciones del régimen fronterizo como instrumento y mecanismo de control de los movimientos migratorios para los Estados de la UE, lo que

le permite detenerse en la manera en la que los procesos de gubernamentalidad en el campo migratorio se transnacionalizan a la vez que se deslocalizan, siguiendo procesos simultáneos pero no siempre concomitantes. Estos procesos intervienen en la construcción de la Europa fortaleza, a través de la capilarización del control de la movilidad, y el despliegue de mecanismos y tecnologías de control en países colindantes con la UE, lo que tal y como muestra la autora se refleja en la puesta en marcha de procesos fronterizos deslocalizados.

El estudio de las migraciones otavaleña y zapoteca de Andrea Ruiz nos muestra cómo en determinados contextos la reproducción identitaria no está necesariamente ligada a una lógica territorial sino que, por el contrario, esta puede estar ligada a una lógica de movilidad que entra en tensión con las lógicas territorializadas del Estado nación. Igualmente, en su trabajo, muestra cómo las políticas migratorias tienen en el control de fronteras su mejor exponente.

En este mismo sentido, las formas de vida transnacionales de la comunidad británica en Andorra estudiadas por Isabel de la Parte permiten ahondar en la importancia de la frontera, omnipresente en este micro-Estado pirenaico. El caso de estos 'nuevos' ciudadanos transeuropeos revela la importancia del conocimiento del funcionamiento administrativo y jurídico de diferentes países en los que se trata de 'vivir entre o mientras', simultaneando residencia y/o actividad económica en distintos países, resultando incluso en la adquisición de la doble nacionalidad. Estas formas de movilidad permiten hablar de la creación de un campo social transnacional, en el que la presencia de la frontera es central en tanto que marco del mismo, a la vez que cuestionan viejos debates sobre la hibridación, la cosmopolitización y lo que podríamos considerar como nuevas formas de nomadismo.

Las fronteras no son única y exclusivamente políticas. Tal y como los *border studies* han puesto de manifiesto hace ya varias décadas (Kearney 1991; Álvarez 1995; Vila 1999), estas se acompañan a menudo de la construcción o de la redefinición de fronteras simbólicas. Partiendo de una etnografía multisituada sobre las bandas de gaitas en el norte de Portugal y los grupos de baile flamenco en el Bajo Alentejo, DULCE SIMÕES aborda desde una perspectiva comparativa las prácticas musicales y performativas que participan en la resignificación de la frontera hispano-portuguesa en términos simbólicos, en tanto en cuanto son elementos de 'reinención transnacional', como también materiales para reflexionar sobre la evolución de las relaciones de vecindad en contextos transfronterizos contemporáneos.

Joan J. Pujadas y Patricia Olivé presentan una lectura original de la crisis económica europea en clave de representaciones simbólicas y construcción de fronteras al tiempo que hacen hincapié en la necesidad de una reflexión crítica al respecto. Tomando como marco de referencia la obra de Rappaport y apoyándose en el principio de analogía —los cerdos de los tsembaga y los PIGS de la UE—, los autores analizan la construcción de una racionalidad etnicista, que se alimenta de estereotipos culturalmente enraizados de los que la Antropología no está exenta —en particular, la Antropología del Mediterráneo. Su análisis pone de manifiesto los procesos de construcción de fronteras simbólicas (en este caso, también coincidentes en gran medida con fronteras internacionales), así como su impacto a medio y largo plazo en los ámbitos económico y político.

## 2. Movilidades de personas y representaciones

El segundo eje de reflexión que surge a raíz de las propuestas recibidas tiene que ver con múltiples formas de circulación y movilidad tanto de personas como de objetos y representaciones.

Si la migración ha sido entendida hasta tiempo reciente desde el punto de vista de desplazamientos hasta destinos considerados permanentes, hoy, para comprenderla, es preciso atender a circulaciones y estancias temporales, voluntarias o forzosas (Faist 2008). La movilidad en sí misma cobra importancia gracias a los viajes, las prácticas, los discursos y los objetos de quienes los protagonizan, pero también debido a las prácticas y discursos de quienes no se desplazan físicamente (Sørensen y Guarnizo 2007). En esta línea, se incide sobre la importancia de las múltiples formas de movilidad existentes en torno a las migraciones internacionales como los movimientos circulares, las remigraciones o migraciones a terceros países; las diferentes formas de retorno existentes, más si cabe en el contexto de crisis económica por la que están pasando numerosos países de lo que ha sido considerado el «mundo desarrollado»; e incluso en examinar el rol que juegan las inmovilidades transnacionales.

Frente al amplio estudio de las movilidades de carácter transnacional, Diana Mata nos plantea una temática muy pertinente y poco trabajada dentro de la literatura migratoria: el papel que juegan los familiares que permanecen en el país de origen. Frente al papel pasivo e invisibilizador que frecuentemente se ha dado a las personas que permanecen en el territorio en los trabajos sobre migraciones, Mata presenta algunas aportaciones interesantes que muestran el papel fundamental que estas juegan en la reproducción social de las familias transnacionales y en la consecución del éxito de la aventura migratoria.

Adriana Jarrín nos acerca a otra temática relativamente poco trabajada en el ámbito de los estudios sobre migraciones: el estudio de los procesos de retorno forzoso y el proceso de readaptación en la sociedad de origen que va aparejado a este. En su trabajo, Jarrín nos muestra la necesidad de integrar, dentro de un mismo eje de análisis, el estudio de las políticas migratorias y de la aparición de las familias transnacionales, dado que ambas realidades guardan una estrecha vinculación entre sí, puesto que el contexto normativo tiene un papel fundamental en la dinámica migratoria y en los procesos de reagrupación familiar.

También centrándose en el análisis de las políticas, el trabajo de Núria Morelló presenta los efectos de las políticas migratorias europeas a escala transnacional, partiendo del análisis etnográfico de la implementación de las políticas de contratación en origen y su efecto tanto en las sociedades de origen como en las de llegada. La autora arranca del estudio de programas de contratación entre Colombia y Cataluña para analizar el papel de los Estados, el envío de remesas a nivel local y su imbricación con el clientelismo político, así como el impacto que dichas políticas tienen en la puesta en marcha de redes e instituciones intermediarias, dando lugar a una industria migratoria transnacional.

Un ejemplo claro de esta industria migratoria lo vemos en el estudio de caso de Rosa Lázaro, quien, a partir de una etnografía sobre la migración circular femenina entre México y Canadá, muestra la importancia de estas dinámicas en ambas sociedades. Como señala la autora, esta migración circular presenta un alto grado de institucionalización (a través de contratos, empresas y redes participantes), a la vez que reposa sobre un nivel elevado de incertidumbre (sobre la continuidad de los contratos) y una competencia entre grupos migratorios compitiendo entre sí por ofrecer un mejor rendimiento por un menor salario, lo que a su vez asegura la permanencia del propio sistema.

En contraste, Rocío Pérez Gañán estudia la ‘fuga de cerebros’ española hacia Ecuador en el contexto actual de crisis económica y precarización del empleo en el Estado español. La movilidad de personas cualificadas ha sido tradicionalmente menos abordada en los estudios migratorios. La nacionalidad aparece en estos casos como un capital importante que permite a estos trabajadores acceder a espacios negados a personas locales del mismo nivel de formación.

La movilidad migratoria se convierte así en una oportunidad de acceso al estatus de élite en la sociedad de acogida, de desarrollo personal y profesional.

Cliford Apuh Ntongwe se centra en el estudio de la configuración del espacio social transnacional de los inmigrantes subsaharianos que se dedican al comercio, así como al estudio de sus procesos de inserción sociolaboral. En su trabajo, Apuh muestra la relación existente entre el mantenimiento y reproducción de los vínculos sociales y las formas de inserción que se dan en el contexto de destino. El estudio de las formas de inserción, pero en este caso centrándose en el estudio de las zonas rurales, es la temática que nos presentan Yolanda Bodoque y Montserrat Soronellas. Frente a la hipervisibilidad que se ha producido en los estudios sobre migraciones de las zonas urbanas, al mostrar las particularidades que se dan en las formas de inserción en el contexto rural estas autoras nos acercan a una temática poco trabajada dentro de la literatura sobre migraciones existente en España.

Tomando como objeto de estudio la presencia de estudiantes Erasmus en Lisboa, Daniel Malet realiza una aportación de especial interés como es la aplicación del concepto de 'capital de movilidad', es decir, el resultado de transformar otros capitales (social, cultural, económico, simbólico) mediante la experiencia de la movilidad. El autor muestra también cómo el desplazamiento de Erasmus contribuye a procesos de gentrificación urbana como efecto local de esta forma de movilidad.

La movilidad de las personas se acompaña asimismo de otras de orden material y simbólico que corresponde analizar también en detalle: objetos, ideas y representaciones circulan y se desplazan al hilo de los desplazamientos de las personas. Así, el trabajo de Natalia Alonso aborda la cuestión de la movilidad de objetos como representación simbólica del desplazamiento migratorio. La autora reflexiona a partir de un original objeto de estudio como son las cosas que los migrantes llevan en sus maletas: la selección de objetos y, en ocasiones, su camuflaje y protección remiten a la planificación del cruce de fronteras, a la asunción del viaje y la migración con los riesgos que entraña. La maleta plasma proyectos y contiene la pertenencia como aspiración y deseo, perseguido mediante conexiones entre personas y relaciones. En este trabajo se propone, además, sustituir el concepto de identidad por el de pertenencia, por considerar que este resulta mucho más certero a la hora de asumir teórica y epistemológicamente el desplazamiento de los migrantes y lo que conlleva.

Por su parte, Gemma Celigueta realiza una breve reflexión a partir del caso de la campaña de reconstrucción de los portales de la plaza de San Juan Sacatepéquez (Guatemala) que promovió el cónsul español Francisco Delgado después del terremoto que asoló Guatemala en 1976. Es un ejemplo de movilidad de símbolos y representaciones que incluyó el traslado de una reproducción de la virgen de Montserrat, catalana. Es un ejemplo de cómo este tipo de movilidades afectan de un modo particular a autoridades políticas e instituciones tradicionales locales.

Finalmente, el texto de Carmen Núñez-Borja y Christiane Stallaert enfoca la introducción en Europa de un paradigma epistemológico trasladado por migrantes andinos (y en particular quienes se reconocen como indígenas) en Bruselas. Estos llevan consigo visiones del tiempo, el espacio y las relaciones, distintas de aquellas que son consideradas parte de la cosmovisión occidental. Las autoras trabajan desde una etnografía multisituada con entrevistas donde son fundamentales nociones como Pachamama (Madre Tierra) o Sumak Kawsay o Sumak Qamaña (buen vivir). Se constituye así una forma de conexión transnacional, ya que los migrantes andinos se movilizan inspirados por esta posición, conjuntamente con no migrantes de movimientos como el ecologista. La movilidad favorece una de-colonialidad de la mano de una conexión transnacional con el «sur».

### 3. Redes y vínculos transnacionales

En un trabajo pionero sobre transnacionalismo, Glick Schiller, Basch y Blanc-Szanton (1992) caracterizaron a este por la definición de campos sociales que cruzaban fronteras geográficas, culturales y políticas, vinculando sociedades distintas. Las relaciones y vínculos transnacionales que establecen quienes protagonizan esos cruces conllevan lazos, imágenes y expectativas (Faist 2000). Vínculos y relaciones generan esos campos con consecuencias locales, a partir de proyectos individuales y familiares, y también por planes, políticas, iniciativas y proyectos comunitarios de cooperación transfronteriza y cooperación al desarrollo y codesarrollo. Este último eje entra en los vínculos, redes y conexiones, materia prima del transnacionalismo, y en las reconfiguraciones que suponen.

Los roles de género pueden ser reconfigurados a partir de relaciones y redes transnacionales. Es lo que muestra Beatriz Ródenas en su trabajo sobre migrantes senegalesas en Valencia. En este caso se refleja el distinto destino de remesas y expectativas y obligaciones que en ocasiones suponen competencia conyugal. Por otra parte, a pesar de que suele hablarse del liderazgo asociativo en los países de destino por parte de quienes han tenido posiciones de dificultad y han buscado, por ello, más apoyo de redes femeninas, la autora apunta al reconocimiento que reciben en origen mujeres que se han centrado en sus obligaciones conyugales. Así, la agencia de estas mujeres adquiere un vector transnacional.

El original trabajo de Gregory Dallemagne se centra en las estrategias de reproducción social de las mujeres indígenas ecuatorianas y, más concretamente, en la forma en que son negociados y resignificados por las mujeres los roles y las representaciones de género en el contexto migratorio respecto a las imágenes predominantes existentes en origen. Igualmente, este trabajo muestra el papel que pueden jugar las redes sociales transnacionales como forma de control, analizando, en su caso, las diferentes relaciones establecidas entre las mujeres migrantes y sus familiares.

Miranda Lubbers y José Luis Molina realizan un análisis exhaustivo de redes transnacionales individuales. Llama la atención la apelación a la adopción de una perspectiva que aborde las migraciones y las relaciones transnacionales no como resultado o atributo de comunidades, sino como consecuencia de decisiones y prácticas individuales. Para Lubbers y Molina, el interés debe desplazarse de la unidad de análisis comunitaria a la de las trayectorias y relaciones entre individuos, biografías y formas de pertenecer orientadas bifocalmente (allí/aquí). Su texto es un exponente de la adopción de esa posición. En su aplicación, los autores concluyen que, si bien podría esperarse que a más tiempo en un país como emigrante se produce una mayor «integración» (interpretándola como una mayor densidad de relaciones interindividuales), las rupturas, los ciclos y las temporadas marcan intermitencias que dan cuerpo a relaciones que sostienen pertenencias mucho más fluidas de lo que se podría prever.

Dentro del estudio de los vínculos transnacionales, María del Carmen Peñaranda nos acerca a un tema que ha sido ampliamente trabajado dentro de los estudios sobre migraciones: las formas de maternidad transnacional y los procesos de cuidado y afecto a distancia. En su trabajo, esta autora se centra fundamentalmente en el importante papel que las tecnologías de la información y la comunicación juegan con relación al cuidado en la distancia, así como en las formas en que las TIC moldean y mediatizan a este último.

Finalmente, apoyándose en una investigación de gran envergadura sobre el asociacionismo migrante, la comunicación de Joan Lacomba, Massimo Alessandra, Alexis Cloquell y Fernanda Villacres aborda la participación de los migrantes en el desarrollo de los países de origen desde la óptica transnacional. Partiendo de la idea de que no todos los colectivos migrantes

adoptan un comportamiento transnacional, esta perspectiva permite hacer visibles los campos sociales que se generan en el contexto de las nuevas migraciones, al tiempo que posibilita entender la incidencia de estas movibilidades en el ámbito local de las sociedades de origen. Para ello, los autores aportan dos ejemplos etnográficos, de una asociación ecuatoriana y otra marroquí, que permiten entender el alcance de la diáspora asociativa como motor de desarrollo, a la vez que aprehender su importancia en la transformación de dinámicas sociales en las sociedades de origen.

#### 4. Últimos apuntes

Como se puede observar, las comunicaciones incluidas en este simposio recogen una pluralidad de temáticas sumamente interesantes. En ellas se puede observar cómo, en un contexto globalizado, estamos asistiendo a una reconfiguración y resignificación de nociones como frontera, territorio e identidad, a la vez que se han intensificado y complejizado las formas de movilidad y las redes y vínculos existentes que van más allá del Estado nación.

En cuanto a la noción de frontera, los textos aquí recogidos nos muestran cómo, más allá de su expresión territorial, este concepto es sometido a continuas redefiniciones y reconstrucciones a nivel simbólico. De la misma forma, diversas comunicaciones nos muestran la capacidad de agencia de los sujetos a la hora de realizar prácticas o recrear identidades que cuestionan las lógicas territorializadas de los Estados nación.

También hay que reseñar la gran cantidad de aportaciones que se han realizado centradas en el análisis de diferentes formas de movilidad y la diversidad de formas que esta puede presentar. Así, junto a algunas temáticas más clásicas ampliamente trabajadas —como las formas de inserción de los migrantes en los contextos de destinos—, queremos destacar aquellos trabajos que nos introducen en cuestiones más novedosas como el retorno forzoso, la migración circular o las características de la movilidad de universitarios o la encuadrada dentro de la «fuga de cerebros». Con ello, el conjunto de comunicaciones recogidas en este eje nos ayuda a mostrar cómo las formas de movilidad en el mundo de hoy son diversas, complejas y van mucho más allá de los fenómenos y estudios que se han realizado tradicionalmente sobre las migraciones internacionales.

Estas formas de movilidad, además, se ven favorecidas por la constitución de redes y el mantenimiento de proyectos que enlazan realidades geográficamente distantes, pero entre las cuales se acaba construyendo una cercanía social. En este sentido, la perspectiva transnacional ha ayudado a prestar más atención a las múltiples conexiones de todo tipo que se forjan más allá de las fronteras, basadas —entre otras— en vínculos y responsabilidades familiares, redes personales de todo tipo, negocios transnacionales o formas de organización asociativa.

Finalmente, queremos hacer un último apunte relacionado con la llamada a comunicaciones que hacíamos para este simposio. Inicialmente, lanzamos una invitación a presentar reflexiones de carácter teórico-metodológico sobre cómo abordar el estudio de las conexiones transnacionales y las diferentes formas de movilidad. Más allá de las reflexiones realizadas ya hace años por Marcus (1995) sobre la denominada etnografía multisituada, no son muchos los trabajos que han ahondado sobre este tipo de cuestiones, por lo que considerábamos pertinente complementar la presentación de trabajos de corte etnográfico con otros que abordasen cuestiones teórico-metodológicas. Ese tipo de propuestas no han sido presentadas, si bien algunas comunicaciones recogen reflexiones sustanciales desde el punto de vista teórico y/o metodológico.

Sea como sea, más allá de esta cuestión, queremos concluir señalando que estamos sumamente satisfechos con la calidad y la riqueza temática de los trabajos aquí recogidos, por lo que solo nos queda agradecer a todos los autores y autoras por sus interesantes contribuciones, agradecimiento que también hacemos extensivo a quienes por distintas razones no han formado parte de la selección de trabajos que presentamos.

## Bibliografía

- ALVAREZ, JR., R. R. (1995). «The Mexican-US Border: The Making of an Anthropology of Borderlands». *Annual Review of Anthropology*, 24: 447–470.
- APPADURAI, A. (2001). *La modernidad desbordada*. Buenos Aires: FCE.
- FAIST, T. (2000). «Transnationalization in International Migration: Implications for the Study of Citizenship and Culture». *Ethnic and Racial Studies*, 23 (2): 189–222.
- (2008). «Migrants as Transnational Development Agents: An Inquiry into the Newest Round of the Migration-Development Nexus». *Population, Space and Place*, 14: 21–42.
- GLICK SCHILLER, N.; BASCH, L.; BLANC-SZANTON, C. (1992). «Towards Definition of Transnationalism. Introductory Remarks and Research Questions». *Annals of the New York Academy of Sciences*, 645: IX–XIV.
- HALL, S. (1996). «Introducción. ¿Quién necesita 'identidad'?». En: HALL, S.; GAY, P. du (comps.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 13–39.
- HANNERZ, U. (1998). *Conexiones transnacionales: cultura, gente, lugares*. Madrid: Cátedra.
- KAVANAGH, W. (1994). «La naturaleza de las fronteras». *Historia y Fuente Oral*, 12 (2): 7–9.
- KEARNEY, M. (1991). «Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire». *Journal of Historical Sociology*, 4 (1): 52–74.
- MARCUS, G. E. (1995). «Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography». *Annual Anthropological Review*, 24: 96–117. Traducido en: (2001). «Etnografía en/del sistema mundo. La emergencia de una etnografía multisituada». *Alteridades*, 11: 111–127 (disponible en: <[http://iidypca.homestead.com/FundamentosAntropologia/Marcus\\_-\\_Etnograf\\_as\\_endel\\_sistema\\_mundo.pdf](http://iidypca.homestead.com/FundamentosAntropologia/Marcus_-_Etnograf_as_endel_sistema_mundo.pdf)>).
- SØRENSEN, N. N.; GUARNIZO, L. E. (2007). «La vida de la familia transnacional a través del Atlántico: La experiencia de la población colombiana y dominicana migrante en Europa». *Puntos de Vista*, 9: 7–28.
- VERTOVEC, S. (2006). «Transnacionalismo migrante y modos de transformación». En: PORTES, A.; DE WIND, J. (coords.). *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*. México: Secretaría de Gobernación, Instituto Nacional de Migración, 157–190.
- VILA, P. (1999). «El debat sobre la multiculturalitat als Estats Units: el cas dels border studies/ border theory». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 15: 58–71.

## Las fronteras del cuerpo: salud y riesgo

EVA ZAFRA APARICI  
*L'ITA: Associació d'Antropologia*  
*Universitat Rovira i Virgili*  
*eva.zafra@urv.cat*

CRISTINA LARREA KILLINGER  
*Institut Català d'Antropologia*  
*Universitat de Barcelona*  
*larrea@ub.edu*

A lo largo de las dos últimas décadas, el incremento constante de incertidumbres y «amenazas» en la salud y el medio ambiente ha implicado que disciplinas como la Antropología y la Sociología hayan elaborado diversos enfoques teóricos sobre el concepto de riesgo.

Tres grandes perspectivas sobre este concepto parten de la tesis de que la naturaleza social, cultural y política está socialmente construida (Lupton 1999). La primera, conocida como «sociedad del riesgo» (Beck 1996, 2002; Giddens 1994; Bauman 1998, 2001), considera que la construcción del riesgo tiene que ver con los efectos negativos de la modernización y de la industrialización intensiva en su afán de manipular la naturaleza, centrándose para ello en los aspectos macroestructurales de la organización política y económica de las sociedades modernas tardías y en la manera como estos influyen en las actitudes y los comportamientos de la población. La segunda, conocida como «teoría cultural» (Douglas y Wildavsky 1982), centra su interés en el proceso y los significados que los propios sujetos desarrollan en la construcción y representación del riesgo y en la manera como la propia cultura influye en ellos. La tercera, que parte del concepto de 'governmentality' de Foucault (1977, 1984), define el riesgo como un fenómeno políticamente construido para dirigir y controlar a la población (representado, por ejemplo, a través de términos como 'biopolítica' o 'biopoder').

En el tema específico de la construcción social del riesgo en salud, la Antropología se ha interesado en analizar cómo la sociedad elabora diversos discursos y prácticas en relación con las experiencias de contaminación, alteración ambiental y cambio climático, así como en estudiar los estilos de vida relacionados con la alimentación, la maternidad, la sexualidad, el alcohol, las drogas, etc., y los cuidados médicos, la biología humana, entre otros. En todos estos ámbitos, el cuerpo está emergiendo como centro generador de símbolos de clasificación de los riesgos (Douglas 1998), a la vez que se produce un proceso de encarnación de los mismos conocido como *embodied risk* (Larrea y Mascaró 2013).

Con el objetivo de crear un espacio para «romper fronteras» y dialogar sobre estos nuevos escenarios y categorías sobre corporalidad, riesgo y salud, abrimos una reflexión bastante amplia en este simposio que invita a repensar el riesgo en nuestra sociedad.

Las comunicaciones presentadas han sido ricas y diversas. Por eso hemos optado por organizarlas en determinados bloques temáticos, aunque somos plenamente conscientes de que muchos de los contenidos atraviesan distintas cuestiones planteadas en otros bloques.

En primer lugar, en este simposio se recogen propuestas que reflexionan sobre el riesgo a partir de la medicalización de los procesos de salud-enfermedad-atención, la autogestión del malestar emocional, la salud mental y la biopolítica. En un segundo bloque se revisan las construcciones del riesgo en grupos de exclusión social como las trabajadoras sexuales y los jóvenes consumidores de alcohol y drogas. En tercer lugar, hay varias comunicaciones que profundizan sobre las dimensiones políticas y de salud en el campo de la contaminación ambiental y alimentaria. En un cuarto bloque se aborda la medicalización y la desmedicalización del proceso reproductivo, los riesgos y miedos que encarnan las mujeres con relación al embarazo y el parto, así como las resistencias y acciones que muchas de ellas llevan a cabo para empoderarse y «desincorporarse» de dichos temores. Finalmente, en un último bloque se discuten nuevas perspectivas, conceptualizaciones y retos con respecto a la salud y el riesgo. Con ello contribuyen a resolver algunas de las tensiones que existen entre «biología» y «cultura», y entre las diferentes perspectivas teóricas y disciplinas que abordan los fenómenos biológicos y sociales en torno a la salud y el riesgo.

Con respecto al primer bloque, contamos con diversas comunicaciones que tratan sobre el biopoder y la medicalización de los riesgos construidos sobre los procesos de salud-enfermedad-atención, centrándose para ello en problemáticas de salud mental, padecimientos y malestares emocionales de diversos tipos (esquizofrenia, depresión, ansiedad, trastorno límite de personalidad, etc.). La mayoría de los trabajos apelan a la necesidad de desmedicalizar dichos procesos, deconstruyendo las nociones de riesgo y peligro para comprender los sentidos y significados del padecimiento.

Martínez Hernández, en su texto «La cerebralización de la aflicción. Neuronarrativas de los consumidores de antidepresivos en Cataluña», nos propone un nuevo concepto: las «neuronarrativas», relatos incorporados desde el discurso médico hegemónico por los propios sujetos afectados por depresión que explican la aflicción en términos de disfunciones neuroquímicas y que encubren las causas sociales del sufrimiento. El autor nos muestra, de este modo, el poder de la biomedicina y la medicalización a través de estos relatos que vislumbran lo cerebral como estructura y lo relegan a lo social como un mero acontecimiento.

Fernández también presenta una comunicación sobre la medicalización de algunos malestares emocionales como el trastorno de ánimo, la depresión y la ansiedad a partir del análisis de los procesos de diagnóstico y tratamiento. En «Coerción y consenso en torno al malestar

emocional», la autora muestra la complejidad biopsicosocial de estas problemáticas, denunciando a su vez el reduccionismo y la unicausalidad con la que a menudo se explican y se presentan.

Asimismo, Alegre, en «Cuerpo y enfermedad mental: Cuando el verbo se hace carne», reflexiona sobre la esquizofrenia como «dolor crónico». A través de la fenomenología y diversas historias de vida, la autora intenta desmedicalizar y despatologizar la enfermedad mostrando las dolencias y los malestares de las protagonistas desde una concepción holística de cuerpo que «percibe», «comprende» y «actúa» contra el «riesgo incorporado» y el estigma que ha construido la sociedad sobre este sujeto que se supone «contaminante».

También con la intención de replantear los sentidos y significados otorgados a las nociones de riesgo y peligro en la práctica clínica, Mariano, Conde y Cipriano presentan un estudio sobre los «Pacientes peligrosos en un mundo amenazador. Relatos sobre el riesgo en el Trastorno Límite de Personalidad». A través del relato de una persona afectada por esta enfermedad y bajo los paradigmas que ofrece la «Narrative Based Medicine», los autores plantean la necesidad de deconstruir las nociones de riesgo y peligro del discurso médico hegemónico para conseguir una práctica clínica que pueda comprender realmente los sentidos del padecimiento.

Por su parte, Offenhenden, en «Cuerpos para el trabajo. Una mirada sobre las formas de atención de los padecimientos de las trabajadoras domésticas migrantes», presenta los resultados preliminares de su investigación doctoral sobre la experiencia de la enfermedad durante la migración para el caso de las mujeres migrantes latinoamericanas empleadas en el trabajo doméstico y residentes en Cataluña. Desde una perspectiva fenomenológica, la autora analiza los padecimientos de las trabajadoras y cómo la experiencia de enfermedad condiciona su proyecto migratorio.

Finalmente, Anta, en «Corazones re-hechos. Biopolítica, riesgo y dispositivo en una unidad de hemodinámica», realiza un interesante ensayo biopolítico sobre las unidades de hemodiálisis en las que estudia los significados sociales y culturales del corazón y los problemas relacionados con su funcionamiento, demostrando cómo la razón médica considera los problemas y riesgos del corazón como estrictamente técnicos y, por lo tanto, su atención terapéutica es básicamente mecánica.

En el segundo bloque, contamos con dos comunicaciones que analizan cómo se construyen las percepciones en torno al riesgo y los peligros en grupos sociales excluidos socialmente como son las trabajadoras sexuales y los jóvenes consumidores de drogas y alcohol. Ambas tratan cuestiones como la problematización de determinadas prácticas sociales con relación a la salud y las relaciones entre experiencias corporales, las normas morales e institucionales como formas de control social de los cuerpos que se suponen «contaminados» y «contaminantes», así como las dinámicas políticas y sociales en las que el cuerpo participa en la construcción del riesgo como categoría sociocultural.

En este sentido, Motterle, en «¿Cuerpos que amenazan o cuerpos amenazados? Cómo sigue funcionando la fenomenología del miedo en la atribución sociocultural del riesgo a las trabajadoras sexuales en Barcelona», reflexiona fenomenológicamente a través de lo que ella denomina «cuerpo-graftas fronterizas» sobre cómo el sistema médico hegemónico ha influido en la problematización y la visión que la sociedad en general tiene sobre los cuerpos de las trabajadoras sexuales como portadoras de riesgo y transmisoras de infecciones.

Pallarés, en su estudio antropológico sobre «Percepciones sobre el riesgo entre adolescentes y jóvenes consumidores de alcohol y otras drogas», también muestra cómo se han problematizado las drogas en nuestra sociedad a partir del prohibicionismo. Asimismo, explica cómo se ha construido una aproximación a la enfermedad desde el riesgo y la desviación

sin tener en cuenta el contexto en el cual se producen los consumos ni las características de los consumidores. Según el autor, el acercamiento a las drogas parte de las percepciones que los mismos jóvenes tienen sobre los riesgos de estas; unas percepciones que han sido construidas a partir de sus experiencias grupales y personales en los contextos concretos de consumo.

En el tercer bloque incluimos dos textos que tratan sobre el riesgo de la contaminación química en el medio ambiente y la producción y consumo alimentario. En el primero de ellos, «Nuestro aire se torna impuro. El caso de la incineración de residuos en cementeras en El Bierzo, León», Montes presenta un estudio antropológico sobre la protesta social contra el proyecto de incineración de residuos en la fábrica cementera de la localidad de Toral de los Vados, en la comarca del Bierzo, León. La investigación analiza cómo se construye el significado de pureza con relación al aire y cómo este se convierte en un elemento de profundo significado simbólico dentro de la comunidad sometido a las tensiones de los distintos discursos (el de la ciencia, el del poder institucional, el empresarial, el agroindustrial y el ambientalista).

A continuación, Muñoz, Larrea, Zafra y Beguería, en «Las responsabilidades sobre las sustancias químicas y los Compuestos Tóxicos Persistentes (CTP): Una perspectiva antropológica sobre los riesgos», analizan las responsabilidades atribuidas a las instituciones públicas, a las industrias, a las instituciones científicas, al individuo y a la ciudadanía sobre los peligros y riesgos con relación a las sustancias y compuestos químicos presentes en el medio ambiente y en los alimentos. La investigación, al igual que la de Montes, también deja ver las tensiones y contradicciones entre los diferentes discursos en torno a la contaminación, así como entre las ideas sobre las responsabilidades, las cuales se conforman a partir de las relaciones que se establecen entre los individuos, los colectivos y las instituciones, y se negocian según los diferentes contextos y roles sociales.

En el cuarto bloque hemos situado las comunicaciones que tratan sobre la medicalización del proceso reproductivo. En ellas se muestra cómo el riesgo es encarnado (*embodied*) por las mujeres y cuál es el papel que la biomedicina ha tenido y continúa jugando en este proceso. Asimismo, se habla de cómo las propias mujeres autogestionan estos riesgos para, en algunos casos, intentar «desencarnarse» de ellos, empoderarse y adquirir un mayor protagonismo ante su embarazo y parto.

En este sentido, Brigidi, en «Observaciones audiovisuales referentes a los significados de prevención, seguridad, riesgo y (re)presión en el embarazo y parto», permite comprender el papel que juega el discurso de los medios de comunicación audiovisuales en la construcción y medicalización de las situaciones de seguridad, riesgo, prevención y (re)presión en el proceso de embarazo y parto. Finalmente, la autora plantea una relectura de los determinantes de «riesgo» establecidos.

Quattrocchi también presenta un texto sobre «Riesgo y seguridad durante el embarazo y el parto: Desde la visión biomédica hacia la visión de las mujeres que optan por un parto domiciliario». Se trata de un proyecto de investigación antropológica sobre políticas y prácticas del parto domiciliario y en casas de parto. Desarrollado en Italia y en España, el estudio explora el concepto de riesgo y seguridad desde el punto de vista de comadronas independientes, comadronas hospitalarias, médicos ginecólogos y mujeres españolas e italianas. Los resultados de la investigación ponen en evidencia que muchas mujeres que piden y ofrecen un parto no hospitalario asocian el concepto de seguridad a factores sociales, culturales, psicológicos y éticos que resultan sobreestimados o desvalorados desde la mirada biomédica.

Lázare, en «La concepción de la violencia obstétrica en Barcelona: Un ejemplo etnográfico de cómo los riesgos pueden derivar en un peligro colectivo contra la salud», analiza etnográficamente

ficamente en Barcelona la influencia del proceso de medicalización en la concepción sobre los riesgos del embarazo y el parto. En este sentido, muestra cómo muchas mujeres sienten que «no se las deja dar a luz» sin intervenciones, incluso cuando las condiciones del parto son óptimas. Demuestra, además, que a menudo un intervencionismo médico injustificada desemboca, precisamente, en aquello que el propio modelo hegemónico pretende evitar: «violencia obstétrica».

Finalmente, Cardús, en «Miedo a parir. ¿Miedo a morir?», pone en relación un marco teórico sobre la construcción del miedo y el imaginario social sobre el parto, a partir de una serie de entrevistas a mujeres de varias generaciones. La intención de la autora es entender y comprender cómo influyen los relatos de las madres y abuelas de las informantes en las imágenes que estas acaban preconiciendo sobre su futuro parto y el posible miedo hacia el mismo.

En el último bloque contamos con tres comunicaciones que proponen nuevas perspectivas, conceptualizaciones y retos con respecto a la salud y el riesgo. Blázquez y Cornejo, por ejemplo, en «¿Nuevas perspectivas con respecto al riesgo? La promoción de la salud y el bienestar desde la salud holística» proponen una visión corporal holística como una nueva perspectiva a través de la cual entender el riesgo. Esta perspectiva se situaría en oposición a las concepciones de «enfermedad» y «riesgo» y se basaría en la promoción de la salud. Partiría, asimismo, de las posibilidades y potencialidades de acción de los sujetos para gestionar su propio bienestar a través del autocuidado.

García y Uribe proponen, en su comunicación «Riesgo en menores. Para una conceptualización sociosanitaria», una reconfiguración del marco sociosanitario de atención a la infancia. La intención es romper las fronteras que existen entre las diferentes disciplinas e instituciones que se ocupan de la atención y el cuidado del menor en riesgo. Ponen énfasis en la necesidad de interrelacionar los diferentes sistemas de atención y en la reorganización conceptual y de itinerarios de prácticas científicas y legas a través del diagnóstico social-sanitario, entendido desde una perspectiva holística e integral.

Finalmente, Ramírez nos hace una propuesta muy sugerente a través de su comunicación titulada «Cuerpos sin fronteras, más allá y más acá del cuerpo. Economías políticas y material-simbólicas del riesgo, la salud y el bienestar», en la que trata de imbricar teóricamente las relaciones entre biología y cultura a través de la epigenética. El texto se enmarca dentro de una antropología biosocial/biocultural que comprende a los seres humanos como personas, organismos biopsicosocioculturales e histórico-políticos. A partir de diversos estudios epidemiológicos sobre incidencia del síndrome metabólico en población afroamericana en EE. UU., la autora explica los mecanismos de la articulación biopsicosociocultural y política en el cuerpo como incorporación de prácticas de poder gestadas más allá del mismo y de cómo se pueden perpetuar las diferencias de clase y las estructuras de poder basadas en la secular desigualdad y periferia social de ciertos colectivos a lo largo de las generaciones.

A modo de conclusión, nos gustaría agradecer a todas las personas que, con su interés y su contribución científica, han participado y han hecho posible la realización de este simposio. Un simposio que pensamos que es de interés para investigadores y estudiantes de Antropología en la medida que abre las puertas a nuevos debates y líneas de investigación sobre las estrechas relaciones que existen entre salud, cuerpo y riesgo.

## Bibliografía

- BAUMAN, Z. (1998). *Freedom*. Londres: Open University Press.
- (2001). *La postmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.
- BECK, U. (1996). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- (2002). *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI.
- DOUGLAS, M. (1998). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- DOUGLAS, M.; WILDAVSKY, A. (1982). *Risk and culture: an essay on the selection of technical and environmental dangers*. Berkeley: University of California Press.
- FOUCAULT, M. (1992) [1977]. *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- (1984). «Truth and power». En: RABINOW, P. (ed.). *The Foucault Reader*. Nueva York: Pantheon.
- GIDDENS, A. (1994). *Les conséquences de la modernité*. París: L'Harmattan.
- LARREA, C.; MASCARÓ, J. (2013). «Introducció al dossier cossos en risc». *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 18 (2): 143-144.
- LUPTON, D. (ed.) (1999). *Risk and sociocultural theory: new directions and perspectives*. Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press.

## El reencuentro de la salud y la espiritualidad: agencias, saberes y prácticas periféricas

MÓNICA CORNEJO VALLE  
*Instituto Madrileño de Antropología*  
*Universidad Complutense de Madrid*  
*mcornejo@cps.ucm.es*

MARIBEL BLÁZQUEZ RODRÍGUEZ  
*Antropólogos Iberoamericanos en Red*  
*Universidad Complutense de Madrid*  
*miblazquez@cps.ucm.es*

JUAN ANTONIO FLORES MARTOS  
*Antropólogos Iberoamericanos en Red*  
*Universidad de Castilla-La Mancha*  
*juanantonio.flores@uclm.es*

Una de las características peculiares de la Modernidad, como época y como proyecto, fue la progresiva demarcación de un puñado de esferas de valor entre las que se contaban religión y ciencia. Estas esferas tenían para Max Weber la cualidad de disponer de una lógica autónoma, de un funcionamiento propio que las volvía inconmensurables entre sí, aunque la historia y la vida social no dejara de hallarlas comunicadas en la práctica. Cuando Pierre Bourdieu desarrolló su concepto de campo, pudo recoger esta interpretación weberiana mejorándola en un aspecto crucial: la progresiva separación y especialización de la religión y la ciencia no fueron únicamente la consecuencia de la racionalización sino, fundamentalmente, el producto de una

disputa política entre especialistas. Y en esta disputa en particular, a veces caracterizada como la oposición entre razón y fe, resulta evidente que los científicos, los médicos y sus puntos de vista se instalaron y reprodujeron mientras los sacerdotes perdían cada vez más espacio de intervención. Sin embargo, y por más que hoy podamos decir que la demarcación de los campos de la medicina y la religión sigue vigente, las fronteras entre el lugar donde empieza la una y termina la otra no presentan la imagen de un limpio cortafuegos despejado y convenientemente estéril. Esta tierra de nadie constituye hoy en día una periferia densamente poblada.

Los numerosos y creativos intentos de suturar la herida entre medicina y religión abierta por la Modernidad se han etiquetado a menudo como holismo (Heelas y Woodhead 2008), y podemos decir que este constituye una de las manifestaciones más interesantes de la transformación cultural contemporánea. La aplicación de los conceptos 'holismo' y 'holístico' a este campo podría describirse así: enfermeros y enfermeras que ofrecen reiki a sus pacientes, médicos y médicas que recomiendan meditación, cristianos devotos que sustituyen la oración por el yoga, profesores y académicos devenidos en neochamanes en cursos de chamanismo. Hoy en día, todos los hospitales importantes de Madrid cuentan con voluntarios que ofrecen terapias energéticas a sus pacientes, así como otros tratamientos holísticos que incluyen técnicas de meditación, yoga, etc. Hoy también los seguros médicos privados incluyen coberturas específicas para tratamientos alternativos de homeopatía, fitoterapias, ayurveda, o algunas de las anteriores. En el caso de España, la inclusión de los terapeutas alternativos en la Clasificación Nacional de Ocupaciones se dio en 2011 (CNO11). Aunque es algo tardía en comparación con países como Alemania o el Reino Unido, al menos desde entonces el Observatorio de Empleo ha venido mostrando el paulatino crecimiento de los empleados y desempleados adscritos a la categoría «profesionales de la acupuntura, la naturopatía, la homeopatía, la medicina tradicional china y la ayurveda» (Observatorio de las Ocupaciones 2011, 2014). Gracias al trabajo de campo, podemos afirmar que al menos algunos de los adscritos a estas categorías hubieran preferido declarar su actividad como chamanes o maestros reiki, pero en las oficinas de empleo los han asimilado a esta categoría. Asimismo, cuando algunos tarotistas y médiums se ven en la situación de ser clasificados por el Instituto Nacional de Empleo como profesionales del espectáculo, hay quien también prefiere aparecer como naturópata.

Es fácil imaginar que el tardío reconocimiento de las espiritualidades alternativas en España guarda relación con la historia religiosa del país y la falta de un pluralismo religioso efectivo hasta 1980. Sin embargo, como ha señalado Enrique Perdiguero, la atención en salud ha sufrido más o menos de las mismas severidades: «el fenómeno del pluralismo asistencial tiene unas características diferenciales con respecto a nuestro entorno europeo, porque los largos años sin democracia no facilitaron la presencia de ningún tipo de heterodoxia, incluidas las médicas» (Perdiguero 2004:142). Así, tanto el sistema biomédico como la religión católica han perseguido otras creencias y prácticas hasta conseguir su extinción, su exclusión o su invisibilización, no permitiendo ni las medicinas alternativas y complementarias (MAC) ni otros sistemas de creencia o ritos hasta los años ochenta del siglo xx, prácticas y creencias que en el mejor de los casos perduraron disfrazados y estigmatizados bajo las etiquetas del curanderismo y la superstición, como mostrarán los trabajos de Isabella Riccò y Jaime de las Heras. No obstante, y aunque todavía estamos lejos de superar completamente el estigma, la situación está claramente en proceso de cambio. Hoy las terapias y las espiritualidades holísticas contemporáneas se esconden a la vista, se cuelan en las consultas y en los templos, en los centros sociales y en los polideportivos, pero su visibilidad es confusa y ello dificulta su clasificación tanto como su localización. ¿De qué estamos hablando? ¿Qué características distintivas tiene

este campo emergente? ¿Cómo podemos identificar una práctica susceptible de holística? Para dar respuesta a estas preguntas, cada una de las aportaciones en el ámbito del simposio ofrece unas coordenadas propias, algunas convergentes, otras divergentes, pero todas fundadas en trabajos de campo que revelan justamente la emergencia teórica y empírica del complejo panorama del ambiente holístico. A continuación introducimos algunas de estas claves de interpretación, recogiendo además nuestra propia experiencia de investigación en este contexto.

## **1. Características del campo: medicinas y creencias subalternas**

Uno de los rasgos más característicos del ambiente holístico es la todavía dependencia de los imaginarios y parafernalias de la medicina y la religión en sentido convencional. Esta subalternidad, frente a la hegemonía de las otras, produce dos efectos distintos, uno práctico y otro teórico. Por un lado, encontramos un efecto de carácter empírico que afecta a las prácticas holísticas y sus agentes, y que consiste en el balanceo entre dos estilos performativos distintos: la ritualización y la medicalización. Este balance tiene formas muy diversas de manifestarse, desde los decepcionados con la biomedicina que encuentran su refugio en el ritual, tal y como apuntan Santiago López-Pavillard y Raquel Ariza, que se centrarán en el uso terapéutico de la ayahuasca, hasta quienes adoptan protocolos de la medicina para canalizar determinadas creencias, como apuntan Mercedes Saizar y Mariana Bordes, Montserrat Pulido o María Albert en sus respectivos textos. No obstante, y como reflejan la mayor parte de los casos que se analizan en este libro, el balanceo entre estos dos polos no es necesariamente tenso, sino más bien la expresión de una fluidez cultural e ideológica creciente en nuestras sociedades, de manera que la adhesión de los clientes a una doctrina o a una terapia es escasa, facilitándose por el contrario el constante deambular entre unas y otras.

Por otro lado, la condición subalterna afecta a la propia elaboración teórica en la medida en que seguimos siendo dependientes de la dicotomía entre el campo de la salud y el campo de la experiencia religiosa a la hora de describir cuáles son las características propias de lo que de todos modos consideramos un campo en proceso de constitución. En este sentido, todavía resulta útil delimitar el campo haciendo una doble distinción: (1) la que diferencia los componentes espirituales y terapéuticos dentro del conjunto de prácticas que llamamos ambiente holístico; y (2) la que especifica separadamente qué tipo de espiritualidad y qué tipo de cuidados se ven en este campo. Tomando en cuenta esta doble diferenciación, creemos que la alquimia precisa de este compuesto: incorpora los ingredientes de la llamada «espiritualidad subjetiva» por un lado, y los ingredientes de la salud integral por otro. En este sentido, la espiritualidad subjetiva aportaría características como:

- ✦ Un fuerte subjetivismo de la experiencia religiosa: el individuo comparece como autoridad última de su cosmología y sus creencias al tiempo que se guía por sus emociones y sensaciones a la hora de encontrarse con lo sagrado así como en el momento de interpretar de forma personalizada las revelaciones y los conocimientos adquiridos durante la experiencia.
- ✦ Multiplicidad y cierta fragmentación de experiencias espirituales: el individuo prueba diferentes modalidades de experiencia religiosa movido por la curiosidad y el gusto por la experimentación. Hay una radical apertura hacia la variedad conce-

bida como una trayectoria y una herramienta de aprendizaje y conocimiento personal. No hay preocupación por ser fiel a una práctica concreta.

- La espiritualidad es emotiva, sensorial y corporal. La coherencia de un sistema de creencias o una representación del mundo no importa tanto como la coherencia emocional y sensorial de la experiencia religiosa, en la medida en que encaja en un repertorio de otras experiencias personales a las que da sentido y frecuentemente una forma de trascendencia, especialmente en relación con temas como el autocrecimiento y el crecimiento personal.
- Importancia del rito. Aunque este punto tal vez no es específico de la espiritualidad subjetiva frente a otras (excepto por la fuerte orientación corporal mencionada antes), sí es un ingrediente relevante en la emergencia de las terapias holísticas. En este sentido, la parafernalia simbólica, el sentido estético, las operaciones, las fórmulas y las normas rituales aparecen en muchas prácticas terapéuticas sin estar aparentemente relacionadas con la eficacia clínica. De ello, por ejemplo, trata de dar cuenta Pedro Ernesto Moreira.

Y si estos serían los rasgos significativos de la dimensión espiritual del fenómeno, los rasgos del tipo de cuidados en salud que serían significativos en nuestro campo se basarían en los siguientes postulados:

- Centralidad del cuerpo y las vivencias del mismo como expresión de los procesos de salud y enfermedad en línea con la perspectiva interpretativa, propuestas entre otros por Byron Good (2003).
- Visión del cuerpo conformado por distintas dimensiones. Aunque sobre estas dimensiones no hay consenso y cada terapia los enuncia de una manera particular, podríamos al menos nombrar las siguientes: molecular, biológica, psicológica, emocional, espiritual, conciencia...
- Continuidad e interacción entre los planos, superando así los dualismos entre físico y mental, cuerpo y espíritu (presentes tanto en la medicina convencional como en el cristianismo), dado que existe entre ellos una interdependencia que, aparentemente, eliminaría toda jerarquía. Al respecto, puede ser sugerente el texto de Luis Álvarez Munárriz sobre la conciencia.
- Afirmación de la existencia de un elemento conector de estos planos, que se formula en ocasiones con el término 'energía', o también como espíritus o fuerzas del Universo y la Naturaleza (designados en singular como una entidad única).
- Preocupación o énfasis por la armonización o equilibrio entre los diversos niveles, una situación que vendría dada por la conexión íntima de todos ellos ligada a ese concepto de energía. De modo que, por un lado, «todo está conectado» y, por otro, como apunta Grossinger (1990 en Baer 2003: 235), se busca crear una cultura que reúna los valores de tranquilidad, bienestar, armonía, unidad, realización del yo y logro de un mayor nivel de conciencia.
- Primacía de los significados o narrativas de las personas acerca de sus problemas de salud o enfermedades, donde combinan distintas representaciones del cuerpo y sus procesos (como la salud y la enfermedad) procedentes tanto de los sistemas hegemónicos biomédicos como del cristianismo, los espirituales orientales, los saberes esotéricos y otros sistemas médicos. La clave no sería conocer la etiología (causas)

o la patología (génesis y desarrollo del problema) sino la respuesta que da la terapia al mismo y su eficacia, así como la semiótica (Good 2003); como tratan de plantear Andrea Marabini y Ángel Modrego.

## 2. Elementos de interpretación. ¿La religión del neoliberalismo?

De momento, y por su carácter minoritario en aquellos países donde la biomedicina se encuentra firmemente implantada en todos los niveles sociales (lo que suele coincidir con sistemas públicos de atención en salud consolidados), la amplia y creativa oferta de la espiritualidad terapéutica y las terapias espirituales sigue constituyendo una forma más o menos periférica y subalterna tanto de la cura de almas como de la cura de cuerpos. Sin embargo, ya son muchos los autores que han llamado la atención sobre la naturaleza ideológica de esta transformación silenciosa, en íntima conexión con el Movimiento del Potencial Humano, con la literatura de autoayuda o con los énfasis en el autocuidado de los enfoques de prevención en salud; al respecto, aquí se presenta la comunicación de Vanina Papalini y Ana Valeria Rizo. Como ha señalado Eva Illouz (2010) en *La salvación del alma moderna*, la cultura terapéutica de la autoayuda se ha constituido como el reservorio ideológico y de sentidos del capitalismo. Las etnografías y la literatura sobre esta convergencia nos hablan de la realidad de unas prácticas deambulatorias entre diferentes agencias de consumo espiritual, emocional y de sanación del sujeto que, como en un shopping, a través de la participación y de la activación de diferentes rituales, se sumerge en la exploración de sentidos y experiencias de autotransformación, apostando por experimentar el bienestar y el cambio permanente, en una sociedad de consumo terapéutico y espiritual continuo.

También Jeremy Carrette y Richard King (2005) sostienen, en *Selling Spirituality. The silent takeover of religion*, que el pensamiento New Age encaja bien en los círculos empresariales porque es ecléctico y flexible, porque su énfasis sobre el desarrollo personal concuerda con el auge de las «soft skills» como el liderazgo, la intuición, la visión, etc., y además la idea de la transformación personal (central en el pensamiento New Age) encaja muy bien con las necesidades empresariales de adaptar la fuerza de trabajo a las demandas cambiantes del mercado. De ahí que estos autores lleguen a afirmar que «la espiritualidad se ha convertido en una RGM (Religión Genéticamente Modificada), el aditivo alimentario para el sabor que hace el neoliberalismo más agradable al paladar» (Carrette y King 2005: 132). Estas relaciones de competencia entre estas terapias así como con las terapias del sistema biomédico convencional obligan a estas a reformularse de cara a colocar sus productos en cada contexto concreto, como muestra Greyc Pérez Amores en Canarias.

Frente a interpretaciones tan duras, el antropólogo Paul Heelas ha reivindicado el rol crítico típicamente romántico que presenta la New Age como religión subjetiva y subjetivante, cuyo fin precisamente es criticar las formas religiosas altamente institucionalizadas. Así, en *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism* (2008), Heelas contesta a esta larga serie de críticas contra las espiritualidades terapéuticas argumentando que ni siempre ni necesariamente estamos ante un comportamiento mercantil o mercantilizante cuando hablamos de las terapias alternativas. De hecho, como se aprecia en los trabajos aquí presentados de Miren Guillo o de Néstor Nuño, entre otros, las nuevas espiritualidades y las nuevas terapias presentan en ciertos casos una importante dimensión social y relacional. No obstante, el propio Heelas reconoce algunos elementos ideológicos que han tenido y continúan

teniendo una cierta centralidad en el liberalismo primero y en el neoliberalismo después, como ideologías propias de las diferentes etapas del capitalismo. En este sentido, Heelas encuentra determinante el peso de una «búsqueda del yo», propia del romanticismo y de lo que Charles Taylor ha llamado la ética de la autenticidad, al tiempo que llama la atención sobre el hecho de que estas búsquedas espirituales e itinerarios terapéuticos se dan en la forma de consumismo en las sociedades capitalistas, pero podrían darse de otro modo.

Finalmente, si bien es cierto que la naturaleza mercantil del ambiente holístico es relativamente obvia, no es menos cierto que quienes más énfasis han puesto en esta acusación son los sectores religiosos y médicos hegemónicos. En este sentido, podemos comprobar cómo el estigma del curandero tradicional es perpetuado por los custodios del orden moderno, en este caso del Vaticano, usando la crítica al mercantilismo para ello:

Quienes utilizan la aromaterapia o escuchan música New Age, por ejemplo, suelen estar interesados por el efecto que tienen en su salud o bienestar. Tan sólo una minoría profundiza en estos temas y trata de entender su significado teórico (o «místico»). Lo cual encaja perfectamente con los esquemas de las sociedades de consumo en las que el ocio y el entretenimiento desempeñan un papel fundamental. El «movimiento» se ha adaptado perfectamente a las leyes del mercado y el hecho de que la Nueva Era se haya difundido tanto se debe en parte a que resulta una propuesta económica muy atractiva. La Nueva Era, al menos en algunas culturas, se presenta como una etiqueta para un producto creado, aplicando los principios de la mercadotecnia a un fenómeno religioso. Siempre habrá un modo de aprovecharse de las necesidades espirituales de la gente.

(Comisión de la Cultura y Comisión para el Diálogo Interreligioso, 2003)

En consecuencia, estas búsquedas e itinerarios terapéuticos podrían ser leídos como «hechos sociales totales», en el sentido maussiano, que implican no solo dimensiones religiosas y curativas, que parecieran ser aquellas que más dotan de identidad al fenómeno, sino que son imprescindibles también otras dimensiones como las jurídicas, económicas y políticas. Por tanto, su estudio nos podría ofrecer aprehender cuál es el mundo actual contemporáneo del siglo XXI de la sociedad española y quién(es) son sus sujetos concretos.

## Bibliografía

- BAER, H. (2003). «The Work of Andrew Weil and Deepak Chopra-Two Holistic Health/New Age gurus: A Critique of the Holistic Health/New Age movements». *Medical Anthropological Quarterly*, 17 (2): 233–250.
- BOURDIEU, P. (1971). «Genèse et structure du champ religieux». *Revue Française du Sociologie*, 12.
- CARRETTE, J.; KING, R. (2005). *Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion*. Londres: Routledge.
- COMISIÓN DE LA CULTURA Y COMISIÓN PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO (2003). *Jesucristo, portador del agua de la vida. Una reflexión cristiana sobre la New Age*. Vaticano. <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_20030203\\_new-age\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20030203_new-age_sp.html)>.
- GOOD, B. (2003). *Medicina, racionalidad y experiencia. Una perspectiva antropológica*. Barcelona: Bellaterra.
- HEELAS, P. (2008). *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Oxford: Blackwell.
- HEELAS, P.; WOODHEAD, L. (2008). *The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality*. Oxford: Blackwell.
- ILLOUZ, E. (2010). *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Buenos Aires: Katz Editores.
- OBSERVATORIO DE LAS OCUPACIONES (2011). *Estudio de ocupaciones. Febrero 2011*. Madrid: SEPE.
- OBSERVATORIO DE LAS OCUPACIONES (2014). *Estudio de ocupaciones. Abril 2014*. Madrid: SEPE.
- PERDIGUERO, E. (2004). «El fenómeno del pluralismo asistencial: una realidad por investigar». *Gaceta Sanitaria*, 18 (1): 140–145.



# Antropología Digital y de los Medios: retos teóricos, cruces metodológicos y nuevos tópicos

ELISENDA ARDÉVOL  
*Institut Català d'Antropologia*  
*Universitat Oberta de Catalunya*  
*eardevol@uoc.edu*

DÉBORA LANZENI  
*Antropólogos Iberoamericanos en Red*  
*dlanzeni@gmail.com*

PILAR MONREAL  
*Instituto Madrileño de Antropología*  
*Universidad Autónoma de Madrid*  
*pilar.monreal@uam.es*

## 1. Introducción

Este simposio pretende situar lo digital y el estudio de los medios en el ámbito de la Antropología. Frente a la idea de configurar una Antropología Digital y de los Medios como una «especialidad» o una «subdisciplina», proponemos que estos campos de estudio «nuevos», «particulares» o «emergentes» deben entenderse dentro del pensamiento y cuestionamiento de la tradición antropológica. La intención no es entender los nuevos desarrollos tecnológicos como «un mundo aparte» o como una particularidad de la contemporaneidad, sino como una vía para el entendimiento de nuestro «estar en el mundo» (Malinowski 1975; Latour 2005; Strathern 2012). De este modo, queremos movilizar los recientes esfuerzos teóricos y metodológicos en

el estudio de lo digital desde la periferia de nuestra disciplina hacia el centro del debate antropológico (Horst y Miller 2012).

La Antropología se ha planteado desde sus comienzos como una ciencia holística y de lo complejo. Por ello una Antropología de lo Digital y de los Medios debe pensarse tomando los retos que trae lo digital para situarlos en relación con las preguntas, aproximaciones y decisiones metodológicas que subyacen en el seno de la práctica antropológica, contextualizando nuestra aproximación en los caminos que trazamos desde la Antropología en la búsqueda de comprender las continuidades y discontinuidades en la producción humana. Y reflexionar sobre las categorías con las que asimos —y teorizamos— la experiencia vital presente de las personas y la nuestra propia. Planteamos que pensar «lo digital» en Antropología debe darse también a la par y desde una configuración contemporánea de la etnografía. Pensar la Antropología Digital requiere repensar epistemológica y metodológicamente la etnografía en la actualidad tanto en sus métodos como en sus preguntas, y en las posibilidades y fronteras que estamos delineando, y sobre todo en la agencia de la investigación etnográfica en el entretejido sociocultural y en los procesos en los que intervenimos. De esta manera entendemos que la etnografía se encuentra en el corazón de la producción del conocimiento antropológico. No es el resultado de una búsqueda metodológica de la disciplina, ni una respuesta epistemológica al tipo de preguntas que la investigación en Antropología plantea. Es a través de la forma de indagación etnográfica —que incorpora una construcción de conocimiento junto con las personas y con lo que estudia— que problematizamos la realidad, la diferencia, la humanidad y la vida.

El estudio de lo digital en el mundo contemporáneo añade dimensiones y actores que son centrales en las formas sociales y culturales presentes, tales como los artefactos, los procesos de producción de relaciones con y en los medios, la intangibilidad de la producción de valor económico, el diseño, el cohabitar la ciudad y el campo con sistemas de procesamiento inteligente (*smart cities*, *Internet of things*), o la producción de información masiva (*big data*), por nombrar algunos. Por lo tanto, posicionarse en la Antropología Digital conlleva un cuestionamiento profundo sobre qué es «lo social», cuáles son nuestros interlocutores en la investigación y qué tipo de fenómenos y de relaciones nos es imperante interpelar actualmente (Ingold 2008; Latour 2005; Maurer 2006). En definitiva, en este simposio encontramos una oportunidad para pensar, escribir y sobre todo dialogar con nuestros pares —desde la flexión «digital»— sobre el valor de pensar la Antropología hoy.

## 2. Lo digital en las etnografías de la contemporaneidad

Las etnografías de lo contemporáneo (Crapanzano 2004) conectan con la Antropología Digital por múltiples aristas: en el mismo proceso de construcción del objeto de estudio y en el modo en que lo digital se articula como instrumento metodológico y parte de nuestro trabajo de campo. En esta dirección, las comunicaciones que se incluyen en este simposio indagan en lo digital desde tres ámbitos distintos.

Por una parte, están los trabajos de investigación en campos «tradicionales» de investigación donde podríamos decir que lo digital aparece en el campo como una práctica más que incorporan los actores sociales en su vida cotidiana; como por ejemplo el estudio de Nadia Hakim sobre sociabilidad y procesos de subjetivación entre jóvenes inmigrantes en Barcelona y su uso de las redes sociales como Facebook, la propuesta de Natalia Lledó Carceller de utilizar aplicaciones de móviles como Instagram como herramientas de investigación para explorar las imáge-

nes que construyen los jóvenes catalanes en relación con la autoatención y la automedicación, o el estudio de Ana Lucía Hernández sobre los afectos maternos y la maternidad a distancia en el caso de inmigrantes ecuatorianas en Madrid. En estas aproximaciones, lo digital forma parte de la vida cotidiana de las personas que estudiamos, de manera que la tecnología se inscribe dentro de una perspectiva más amplia de la vida social y, desde una mirada antropológica, no debemos conceptualizarla como «una cosa» aparte que afecta o impacta sobre la «sociedad» sino más bien intentar comprender la perspectiva de las personas en sus distintas formas de categorizar y experimentar eso que hemos etiquetado como «tecnología», «medios digitales» o «redes sociales». En este tipo de estudios, se trata de desarticular la trampa del «romanticismo» (Silverman 1998; Miller y Horst 2012) por la cual tendemos a considerar las relaciones cara a cara como más auténticas que la interacción *online*, o a separar lo físico de lo virtual, dándole al primero una categoría de realidad originaria o de referente de una realidad reflejada —«menos real» o secundaria— que situamos en un «ciberespacio» simbólico, inmaterial y efímero frente a la solidez no mediada de lo real.

Otro grupo de investigaciones abordan las «transformaciones sociales» que se articulan con las tecnologías digitales. Este tipo de estudios buscan analizar los cambios sociales que se producen con el uso o las apropiaciones de la tecnología. Sin embargo, no es fácil sustraerse a la fascinación por la novedad y a la idea de que las tecnologías transforman nuestra forma de ver el mundo y de relacionarnos. Por consiguiente, esta perspectiva problematiza el proyectar sobre nuestros objetos de estudio una relación de causalidad de tipo determinista tecnológico —la materialidad de la tecnología produce cambios en la sociedad— o constructivista, entendiendo que es la sociedad y la ideología lo que explica el sentido que toma determinada tecnología, sin tener en cuenta su materialidad y sus procesos productivos. Una forma de cuestionar esta tendencia es mediante el trabajo de campo etnográfico y observando las complejas interrelaciones entre los actores sociales como productores y consumidores de «medios» y «tecnología», entre otras cosas, como hacen María Paz Peirano y Guillaume Dumont al analizar la recomposición transnacional de determinadas prácticas profesionales aparentemente tan dispares como la producción de cine documental y la profesionalización de los escaladores de alto nivel. Peirano y Dumont plantean un tema que será recurrente en las etnografías contemporáneas y que tiene que ver con la articulación de lo local y lo global (Moore 2004) y con la idea de una etnografía multisituada (Marcus 1995), describiendo la forma en que los medios de comunicación digitales contribuyen a la configuración de estas profesiones tanto en sus formas de sociabilidad como en sus políticas de representación cultural, patrocinios y creación de audiencias.

Finalmente, otras investigaciones se han centrado temáticamente en «lo vernacular» (Coleman 2010) de la cultura digital; es decir, sus tópicos son prácticas, temas, modos de comunicación y grupos cuya existencia se origina y depende enteramente de las tecnologías digitales como pueden ser los ‘hackers’, la cultura libre o los desarrolladores de tecnología cuyo abordaje ocupa la reflexión metodológica de Débora Lanzani, el estudio de mundos virtuales y la problemática ética que plantea Israel Márquez o el análisis de Carolina di Próspero sobre la creación de música a partir de la programación de código en directo conocido como ‘live-coding’ y las ‘álgoraves’. Dentro de estas temáticas que abordan lo digital como núcleo de nuevas formas culturales, podría incluirse también el estudio de movimientos sociales que deben su existencia a Internet, como la aproximación de Pedro Jacobetty al fenómeno Anonymous, o también el diseño de investigación que plantean Heidi Figueroa, Humberto Ribas Ortiz y Alfredo Laurie sobre la atención en el aprendizaje ‘online’.

Desde estos tres ámbitos o enfoques abrimos un diálogo reflexivo en el cual el estudio de lo digital nos plantea a su vez tres tipos de cuestiones o problemáticas relacionadas con la construcción de conocimiento.

La primera es acerca de las categorías que utilizamos para describir los fenómenos que estudiamos ('online', 'offline', virtual, presencial, físico, analógico, mediación, medio, instrumento, herramienta, tecnología, etc.) y hasta qué punto estas categorías son «nativas» o también entran a formar parte constitutiva de nuestros constructos teóricos.

La segunda tiene que ver con la anterior, y se refiere a cómo la aproximación etnográfica a lo digital problematiza nuestro sentido común como premisa para entender cómo operan ciertas categorías básicas de pensamiento (materia, espacio, tiempo, persona, diferencia, desigualdad, local y global, cambio y continuidad) en nuestros distintos campos de estudio. Y esto a su vez se relaciona con la forma en que lo digital opera en la articulación de valores, creencias, prácticas y «modos de estar en el mundo», tanto nuestros como de nuestros interlocutores en el campo.

La tercera vía de discusión es metodológica y su reflexión aborda cómo lo digital interviene en la investigación y en la docencia de nuestra disciplina. Además es clave reflexionar sobre la propia producción etnográfica y sobre las posibles prácticas emergentes en la misma producción de conocimiento antropológico con relación o frente a lo digital, sus promesas y peligros, nuestros miedos y esperanzas.

### 3. Por una Antropología Digital de orientación pública

No queremos concluir esta introducción sin incorporar una reflexión que, sin haber aparecido explícitamente en las comunicaciones presentadas en este simposio, creemos de especial relevancia para la Antropología Digital: su contribución a la transformación de la sociedad donde necesariamente surge, se ubica y existe esta Antropología. Para ello deseamos aludir a los procesos de criminalización que, desde determinados sectores de nuestra sociedad, se están llevando a cabo sobre las redes sociales que se expresan, se comunican y crean por Internet. A partir del asesinato de Isabel Carrasco, presidenta de la Diputación de León por el Partido Popular (PP), presuntamente por una militante de su propio partido, el pasado lunes 12 de mayo del 2014, diferentes medios de comunicación, dirigentes políticos, autoridades policiales y miembros del Gobierno han iniciado una campaña de desprestigio y acoso a los participantes en las redes sociales, acusándolos de «incitar el odio a los políticos» y amenazando con medidas policiales y de limitación de la libertad de expresión. Todo esto coincide en un momento casi fundacional de la Antropología Digital en nuestro país; este mundo digital cobra sentido no solo como un medio de comunicación a través de Internet, sino también a partir de las actividades sociales en línea y de la manera en que estas prácticas son significativas para la gente (Ardévol *et alii* 2003), un mundo donde se construyen relaciones, se elaboran significados, se crean comunidades humanas y emergen diferentes sociabilidades y donde la comunicación y la interacción digital (chats, blogs, participación en foros, etc.) nunca pueden desvincularse de lo que sucede en nuestro día a día (Estalella y Ardévol 2010).

Acontecimientos como este intento de criminalización de las redes sociales, de limitar los intercambios entre pares o de crear una Internet a dos velocidades, hacen que los y las antropólogas nos planteemos la responsabilidad de la Antropología con respecto a los graves problemas de nuestra sociedad actual y su papel en la transformación del mundo en el que nos ha tocado vivir; frente a la desigualdad y a la arbitrariedad, nos conducen a preguntarnos

de qué Antropología estamos hablando y para qué investigamos, enseñamos o desempeñamos nuestras prácticas profesionales. Diferentes autores han debatido las implicaciones teóricas, técnicas, metodológicas y éticas del estudio de Internet sobre la Antropología (Márquez en esta misma edición; Estalella y Ardévol 2010; Ardévol y Estalella 2007; Boellstorff 2012; Miller y Horst 2012), pero solo en pocas ocasiones se ha tratado directamente de las implicaciones políticas de la Antropología Digital (Postill 2012; Tacchi 2012). A nosotras nos gustaría iniciar una reflexión, necesariamente limitada por el espacio disponible, sobre la contribución que la Antropología Digital puede hacer al cambio y la transformación social. Quisiéramos establecer el debate no tanto sobre lo que se ha llamado 'digital politics', ni sobre la movilización y la comunicación políticas por Internet de los movimientos sociales o el uso que líderes políticos hacen del mismo en sus campañas electorales. Lo que queremos plantear es si el estudio de lo digital puede conducirnos hacia una Antropología más crítica, heredera de la tradición crítica de los años sesenta del siglo xx; más abierta, en continua conversación con otras disciplinas, con profesionales, más participativa con respecto a nuestros sujetos de estudio; y más plural, acogedora de multitud de voces procedentes de diferentes mundos, incluyendo los mundos antropológicos no hegemónicos. Esta Antropología sería un instrumento de análisis y conocimiento pero también un producto histórico y, como tal, involucrado en la reproducción y transformación de nuestras sociedades.

Desde la apuesta por una Antropología comprometida no solo con explicar el mundo real sino con su transformación, consciente de su aportación a la solución de los graves problemas sociales que padecemos (pobreza, desigualdad, racismo, xenofobia, violencia, guerras), una Antropología dispuesta a intervenir en los debates públicos más candentes y actuales con un discurso comprensible pero no por ello menos riguroso, una Antropología a la que llamamos Antropología de Orientación Pública (Gimeno 2011; Burawoy 2005; Monreal 2013), que coloca sobre el tapete no solo todo el tema de la profesionalización sino lo que, siguiendo a determinados autores norteamericanos de los años setenta, podríamos llamar «las políticas de la Antropología»; una forma de iluminar las relaciones entre Antropología y política que había quedado resaltada en las polémicas de finales de los sesenta y principios de los setenta, pero que hoy están casi olvidadas por los y las antropólogos del siglo xxi. Frente al rechazo hegemónico de las conexiones entre ciencia y política, en el contexto actual y por pura responsabilidad con nuestra disciplina, nuestros estudiantes, nuestros informantes y nuestra sociedad, debemos hacer una defensa de la necesidad radical del conocimiento para la transformación social. Pero una Antropología dispuesta a involucrarse en el mundo actual, producto ella misma de una sociedad y un momento histórico, exige una transformación —o al menos un cuestionamiento— de sus conceptos, sus métodos y sus objetivos pedagógicos.

Un ejemplo de esta Antropología la describe Postill (2012) cuando alude a su papel como investigador pero también como colaborador con el movimiento 15-M a través de plataformas de Internet. Este autor señala cómo el uso de métodos digitales puede modificar la investigación en Antropología, haciéndola más participativa y más colaboradora: su apuesta por la plataforma PiratePad<sup>1</sup> hace que los participantes en su estudio colaboren en el proceso de investigación, construyendo documentos conjuntos y compartiendo la información.

Al aplicar métodos digitales en la enseñanza de la Antropología, podemos cuestionar el sesgo hacia la competitividad y el fuerte individualismo que se ha instalado últimamente en la

<sup>1</sup> PiratePad es un programa libre o abierto ('open software') que permite la edición en tiempo real de colaboración basado en la web, lo que permite a los autores editar simultáneamente un documento de texto, y ver todas las ediciones de los participantes.

enseñanza universitaria. Por ejemplo, con la ayuda de una sencilla herramienta como TitanPad<sup>2</sup> en la asignatura de Prácticas de Trabajo de Campo Antropológico en el 3.º curso (2013-14) del grado de Antropología Social de la Universidad Autónoma de Madrid, se creó un cuaderno de campo antropológico compartido por un grupo de estudiantes (nunca mayor de cinco), que trabajaron sobre un mismo tema, en el que la profesora también participaba, corrigiendo y comentando la aportación de cada estudiante. Los y las estudiantes utilizaban el editor como un cuaderno de campo «tradicional», cuando lo necesitaban ya fuera porque disponían de nuevo material empírico o después de alguna discusión conjunta. Su acceso al cuaderno de campo colectivo se realizaba desde cualquier lugar que tuviera acceso a Internet y en cualquier momento del día, destacándose cada contribución con un color diferente y datando su fecha de intervención. Si bien pudiera parecer que por este sistema los y las estudiantes experimentan un mayor control por parte de la profesora sobre su trabajo y el grado de participación de cada uno de ellos, la flexibilidad en tiempo y espacio para escribir y la contribución que todos los —y las— participantes hacían al cuaderno de campo colectivo posibilita experimentar con otros modos de aprendizaje, en este caso sobre el nivel de tolerancia hacia ideas y observaciones ajenas y el grado de espontaneidad en la escritura, así como dar mayor responsabilidad a los y las estudiantes sobre su propia tarea y su propia organización, cuyo resultado es un proceso colectivo.

Además, la elaboración de un cuaderno colectivo digital —siempre de manera voluntaria e implementada en situaciones particulares— también puede transformar una de las herramientas más clásicas del antropólogo o de la etnógrafa en su proceso de investigación y alterar la propia noción de cuaderno de campo, tan ligado a la individualidad y a la privacidad, constituyéndose en un ámbito de participación colectiva. Este ejemplo puede extenderse a la construcción de hipótesis, diseño de metodologías y redacción de informes de campo de forma colectiva con los participantes de la investigación de manera que desemboque en una investigación más participativa y democrática.<sup>3</sup>

A través de estas experiencias en la enseñanza y el aprendizaje de la Antropología y en las formas de investigación participativa que posibilitan los medios digitales podemos producir un conocimiento abierto y participativo que pueda incorporar el pensamiento, la actividad, las opiniones y los deseos de aquellos con los que trabajamos y en cuya experiencia se basa mayoritariamente el acervo intelectual de la Antropología, pero cuyas formas de estar en el mundo suelen quedar relegadas a la anécdota etnográfica. Podemos construir, así, una Antropología más pública, entendiendo lo público en el sentido aristotélico del término; aquello que nos es común, que nos pertenece y nos atañe a todos y a todas, y que nos interpela como ciudadanos y ciudadanas, como personas y como seres vivos. Como señala Burawoy (2005), lo público no debe ser solo un objeto de estudio para la Antropología, sino también entenderse como un proceso en permanente transformación que involucra a «antropólogos» y a «informantes» en su construcción. Como señala Juan Carlos Gimeno: «Una antropología como esta se pretende ser útil y se sabe humilde, parcial, pero comprometida y ambiciosa; tiene que ver con el reconocimiento que la antropología (como conocimiento no sólo de la diversidad humana, sino desde la diversidad humana) no le pertenece a la antropología (como institución disciplinar),

2 TitanPad es otro editor web libre y en abierto para la colaboración en tiempo real entre varios autores que permite redactar simultáneamente un documento de texto; todos los participantes pueden ver las ediciones en tiempo real, y el texto de cada autor se muestra en diferente color. También hay una ventana de chat en la barra lateral para permitir la comunicación directa.

3 Ejemplos de estas formas de investigación participativa a través de plataformas 'online' los podemos encontrar de nuevo en Postill (2012) y su trabajo como antropólogo, colaborando con el movimiento 15-M a través de plataformas de Internet, el uso de Facebook o de PiratePad, donde «al compartir nuestro conocimiento individual, en menos de dos horas habíamos producido un listado comprensivo con inmediatas aplicaciones prácticas» (Postill 2012: 177).

sino que pertenece a todos; es parte del mismo patrimonio cultural de la humanidad» (2011: 20). Aquí y ahora, en este debate sobre la Antropología Digital y de los Medios, queremos abrir una oportunidad para contribuir a colocar los cimientos de la Antropología del siglo XXI, una Antropología que puede ser indiferente o insensible a los agudos procesos de desigualdad que nos asolan, que puede ser una aséptica herramienta teórica para estudiarlos y analizarlos, o un proceso de conocimiento, transformación y compromiso social.

## Bibliografía

- ARDÉVOL, E.; BERTRÁN, M.; CALLÉN, B.; PÉREZ, C. (2003). «Etnografías virtualizadas: la observación participante y entrevistas semiestructuradas en línea». *Athenea Digital*, 3: 72–93.
- ARDÉVOL, E.; ESTALELLA, A. (2007). «Ética de campo: hacia una ética situada para la investigación situada en Internet». *Forum: Qualitative Social Research*, 8 (3, art. 2).
- BOELLSTORFF, T. (2012). «Rethinking Digital Anthropology». En: HORST, H. A.; MILLER, D. (eds.). *Digital Anthropology*. Londres: Bloomsbury.
- BURAWOY, M. (2005). «Por una sociología pública». *Política y Sociedad*, 42 (1): 197–225.
- COLEMAN, B. (2010). «Ethnographic Approaches to Digital Media». *Annual Review of Anthropology*, 39: 1–16.
- CRAPANZANO, V. (2004). *Imaginative horizons; an essay in literary-philosophical anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- ESTALELLA, A.; ARDÉVOL, E. (2010). «Internet: instrumento de investigación y campo de estudio para la antropología visual». *Revista Chilena de Antropología Visual*, 15: 1–21.
- GIMENO, J. C. (2011). «Poniendo la antropología en valor». *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, 2: 147–179.
- HORST, H.; MILLER, D. (2012). *Digital Anthropology*. Londres: Berg Publishers.
- INGOLD, T. (2008). «Bindings against boundaries. Entanglements of life in an open world». *Environment and Planning A*, 40: 1796–1810.
- LATOUR, B. (2005). *Reassembling the social*. Oxford: Oxford University Press.
- MALINOWSKI, B. (1975). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Ed. Península.
- MARCUS, G. (1995). «Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography». *Annual Review of Anthropology*, 24 (1): 95–117.
- MAURER, B. (2006). «The Anthropology of Money». *Annu. Rev. Anthropol.*, 35: 15–36.
- MILLER, D.; HORST, H. A. (2012). «The Digital and the Human: A Prospectus for Digital Anthropology». En: HORST, H. A.; MILLER, D. (eds.). *Digital Anthropology*. Londres: Bloomsbury.
- MONREAL, P. (2013). «Miradas antropológicas sobre la pobreza y la exclusión: por una antropología de orientación pública» (s.p.i.).
- MOORE, H. (2004). «Global Anxieties; Concept-Metaphors and Pre-Theoretical Commitments in Anthropology». *Anthropological Theory*, 4 (1): 71–88.

- POSTILL, J. (2012). «Digital Politics and Political Engagement». En: HORST, H. A.; MILLER, D. (eds.). *Digital Anthropology*. Londres: Bloomsbury.
- SILVERMAN, David (1998). *Doing Qualitative Research: A Practical Handbook*. Londres: Sage.
- STRATHERN, M. (2012). «Eating (and feeding)». *Cambridge Anthropology*, 30 (2): 1–14.
- TACCHI, J. (2012). «Digital Engagement: Voices and Participation in Development». En: HORST, H. A.; MILLER, D. (eds.). *Digital Anthropology*. Londres: Bloomsbury.

# Entre las exigencias disciplinares y las exigencias laborales. Diálogos, límites e identidad profesional en la formación de antropólogos y antropólogas en España

PEPI SOTO MARATA  
*Institut Català d'Antropologia*  
*Universitat Autònoma de Barcelona*  
*pepi.soto@uab.cat*

CARLOS GIMÉNEZ ROMERO  
*Instituto Madrileño de Antropología*  
*Universidad Autónoma de Madrid*  
*carlos.gimenez@uam.es*

CARMEN DÍEZ MINTEGUI  
*Ankulegi. Asociación Vasca de Antropología*  
*Universidad del País Vasco*  
*c.diez@ehu.es*

## 1. Primer punto de partida: manos enfangadas

El camino recorrido por la Antropología española desde los años setenta ha dado sus frutos. Casi cincuenta años después, España cuenta con un buen acervo de antropólogos y antropólogas entre sus profesionales en activo. En su mayoría son personas formadas como tales a lo largo de los dos años de la licenciatura en Antropología Social a la que accedían con formaciones previas de distinta índole, ya fueran diplomaturas, primeros ciclos o licenciaturas universitarias. Muchas de esas personas ya eran profesionales especializados cuando cursaban su licenciatura en Antropología Social. Durante años, la incorporación de antropólogos y antropólogas al mercado de trabajo se ha producido en buena medida gracias a otros saberes específicos, prio-

rizados en términos generales al saber antropológico a la hora de encontrar trabajo y de formar parte de ámbitos profesionales de lo más diverso. Ello ha permitido disponer de un mosaico plural de profesionalización documentado en el *Informe de la ocupación laboral de los titulados en Antropología de España y otros países*, elaborado por la Subcomisión de Perfiles Profesionales de la Comisión de Profesionalización de la Antropología en julio de 2008. En las conclusiones del informe se hace referencia a la división de los ámbitos ocupacionales de la Antropología en tres categorías: ocupaciones consolidadas, ocupaciones emergentes y ocupaciones potenciales, aunque constata que un porcentaje muy alto de personas no se presentan como antropólogos o antropólogas en ninguna ocasión. Según el mismo informe, los puntos fuertes del profesional de la Antropología parece que están bien definidos —capacidad para el trabajo en contextos interculturales, aportación de una perspectiva crítica y comprometida y capacidad para el trabajo en equipos multidisciplinares—, pero la disciplina sigue siendo mal conocida a nivel social. Ese bagaje con el que contamos, al que mayoritariamente no se accedió desde la formación antropológica, sigue manteniéndose oculto, expresa de algún modo aún la invisibilidad del saber antropológico, dificulta la emergencia de su centralidad en los procesos de análisis crítico sobre el mundo actual e impone ciertos inconvenientes al establecimiento de referentes claros para la identificación profesional de los futuros antropólogos y antropólogas con su oficio.

En el curso 2009-2010 el grado en Antropología Social y Cultural entró en escena. La implementación de una formación inicial de cuatro cursos académicos en el nuevo marco de confluencia europea expresaba con claridad la voluntad de la Antropología española de construir y establecer su lugar en el mundo laboral desde la formación inicial. El informe de la CPA de julio de 2008 contemplaba el consenso generalizado en la necesidad de dar más énfasis a la Antropología aplicada y a los temas relacionados con la sociedad actual de la Antropología en general y en la necesidad de poner en marcha prácticas en empresas e instituciones. Se esperaba que la mayor duración de los estudios potenciara las técnicas, las prácticas profesionales y, en general, la colaboración con instituciones externas a la universidad. Las prácticas profesionales de los planes de estudio del grado son un indicio inequívoco de la apertura de la Antropología académica hacia el mundo del empleo, aunque no sean el único. En septiembre de 2014, cuando el XIII Congreso de la FAAEE se lleve a cabo bajo el lema «Periferias, fronteras y diálogos», habrá en España un par de centenares de graduadas y graduados en Antropología Social en condiciones de afrontar la consecución de su interés profesional, más allá de lo imaginado, ahora en la vida cotidiana y real del ganarse la vida. Ellos y ellas, y las promociones que les seguirán, aspirarán a trabajar como profesionales de la Antropología. Para eso han estudiado.

Definir la centralidad que puede llegar a tener el oficio de antropólogo y antropóloga no va a ser tarea fácil. En tiempos de desasosiego, mantener un rumbo firme hacia la consolidación del desarrollo profesional de la Antropología y su inserción plena en el mercado laboral va a exigir, exige, vigilancia, acompañamiento, amparo y cuidado, como si de un cachorro humano se tratara. Todo ello conlleva complejos procesos de negociación y diálogo en la academia, entre la academia y el mundo más allá de la academia; entre saberes, voluntades, expectativas, esperanzas, prestigios e intereses. Los procesos de diálogo entre las necesidades de formación de los futuros antropólogos y antropólogas y las exigencias de la disciplina antropológica, y entre estas y los intereses, necesidades y exigencias de las múltiples entidades, empresas, organizaciones e instituciones que componen el mosaico laboral, son, por lo menos, una de las claves para labrar esos caminos.

Por una parte, el mundo de afuera sabe lo que necesita para seguir adelante. Las entidades, empresas u organizaciones con las que se entra en relación para iniciar el camino del

ejercicio profesional de la Antropología a través de las prácticas profesionales muestran sus situaciones, expresan sus exigencias, sus intereses, sus dudas y sus disponibilidades hacia la incorporación de un antropólogo o antropóloga en formación. Por otra parte, los estudiantes de grado y de posgrado que llevan a cabo sus prácticas profesionales se preguntan qué sabrán hacer con lo aprendido cuando se hallen en situaciones reales, si serán capaces de generar confluencias entre su saber y su sentir y lo que de ellos pueda esperar una entidad, o si la exigencia ética de la profesión significará un impedimento para ejercerla en el mundo que les ha tocado vivir y trabajar. También los académicos y académicas nos preguntamos cómo habrá que ir redefiniendo la relación con nuestra propia disciplina, con los saberes y su aplicación, con el mundo de las empresas y las oportunidades laborales para que la Antropología no se mantenga en los márgenes.

El simposio propone enfocar poliédricamente la actual situación de la formación en Antropología Social en España, particularmente en relación con la práctica profesional. Propone contemplar las voces de sus protagonistas, docentes, estudiantes y profesionales, así como las voces de las muchas realidades laborales que están comenzando a colaborar con la academia en la profesionalización de los futuros antropólogos y antropólogas y que son parte imprescindible en sus procesos de incorporación social. Conocer qué se está llevando a cabo, en qué ámbitos, cómo y por parte de quién. Profundizar en los entresijos de la colaboración con los demás con el objetivo de formar buenos profesionales de la Antropología, una Antropología que debe adaptarse, también, a las exigencias del mercado aunque sin renunciar a ser reconocida con legitimidad para existir y desempeñarse como tal. Establecer puentes y diálogos implica una perspectiva, un proceder y un horizonte hacia el que referirse. Esmerarse en ello es imprescindible para ejercer el oficio con la dignidad que se merece, con el rigor y la calidad que nos debemos exigir en las dimensiones teórica, metodológica y técnica, para propiciar la plena incorporación laboral de nuestros jóvenes estudiantes y para, entre todos y todas, procurar un mundo algo mejor.

En tamaña empresa, contamos con los aportes del bagaje profesional de muchas personas activas en el ejercicio de la Antropología. De su mano, también, aspiramos a ir dibujando con mayor precisión, con calma pero sin pausa, esos diálogos, esos límites si los hay, esa identidad.

## **2. Diálogos imprescindibles: perdiendo pureza**

Las comunicaciones recibidas para formar parte del simposio entablan esos diálogos imprescindibles, muestran trayectos, ofrecen reflexiones, comparten sus experiencias y sus saberes y, por lo tanto, permiten comprender algo más de la realidad compleja a la que nos estamos refiriendo. Realidad que vamos construyendo conjuntamente, también en el marco del XIII Congreso de Antropología de la FAAEE.

Tanto para su presentación y debate en el Congreso como para su publicación, nos ha parecido adecuado organizar su sentido teniendo en cuenta el propio proceso de encuentro de la disciplina con los universos laborales, es decir, primero a través de sus profesionales y luego, bastante más tarde pero posible al fin, a través de la organización, en la formación de grados y posgrados en Antropología Social y Cultural, de las prácticas profesionalizadoras.

Así, contamos con dos grupos de aportaciones y con un puente entre ellos. El primer grupo cuenta con desarrollos y reflexiones que ofrecen distintos profesionales en el terreno, el segundo grupo presenta propuestas y experiencias relacionadas con la formación de estudiantes y, por último, entre ambos, el puente: una relevante aportación anclada en la experiencia profe-

sional en el terreno que contempla y sintetiza aspectos nucleares para la formación profesionalizadora de estudiantes de grado y posgrado y expresa claramente la tensión entre las exigencias disciplinares y las exigencias laborales. Aunque no es la única aportación en este sentido, sí permite una clara traducción de sus reflexiones en contenidos formativos, y desde esta perspectiva se manifiesta, en sí misma, como diálogo que reconoce límites y propone identidad profesional.

### *2.1 Profesionales de la Antropología en el terreno*

En el grupo de las aportaciones de profesionales en el terreno, cabe destacar la centralidad de los esfuerzos reflexivos que sus respectivas experiencias les han exigido desde ámbitos tan relevantes como la salud y las acciones humanitarias en situaciones de emergencia, la educación para el desarrollo y la cooperación de la mano del trabajo en red, la gestión cultural y el turismo o los servicios educativos para la atención a la diversidad en contextos escolares y la colaboración con equipos pluridisciplinarios. Profesionales que desarrollan o han desarrollado su labor tanto en entidades e instituciones de carácter público como privado y en proyectos de naturaleza y alcance bien distintos.

Montserrat García, doctoranda de la Universitat Autònoma de Barcelona, pedagoga y antropóloga, forma parte de los equipos de la Generalitat de Catalunya que asesoran en temas de diversidad cultural a todos los centros educativos, realidad profesional en la que tiene una dilatada trayectoria. García aporta, desde su experiencia personal, el valor que supone la Antropología en su manera de trabajar y observar la realidad en el marco de los servicios educativos y del trabajo en equipos pluridisciplinarios. Su formación de antropóloga le ha aportado elementos de reflexión sobre su práctica profesional y sobre ella misma y le ha ayudado a comprender a las personas con las que trabaja, ya sean alumnos y alumnas, familias u otras profesionales de la educación en lo que ella denomina «contextos pedagógicos». Precisa algunas de las aportaciones técnicas y metodológicas específicas de la Antropología y su repercusión en el desarrollo de su trabajo cotidiano. Destaca la posibilidad de no fragmentar la teoría y la práctica profesional, así como sus consecuencias concretas en el diseño y el ejercicio de intervenciones educativas. Sus aportaciones ofrecen la posibilidad de adaptar su experiencia a los nuevos perfiles profesionales y al trabajo en equipo y son susceptibles de pensarse en términos de contenidos formativos.

Olga Díez, del Instituto Universitario de Migraciones, Etnicidad y Desarrollo Social (IMEDES), doctoranda de la Universidad Autónoma de Madrid, historiadora especializada en Gestión y Turismo Cultural, ha colaborado en proyectos de turismo local y de salud en América Latina y el Caribe y en la Comunidad de Madrid. Díez expresa cómo la Antropología ha modificado su profesionalización y expone su trayectoria personal reflexivamente, desde sus primeras colaboraciones hasta la actualidad. Para ella el proceso de antropologización vivido le ha permitido modificar su perspectiva sobre las propuestas de transformación social en las que ha participado, al tiempo que la ha ayudado a mantener la vigilancia epistemológica sobre su subjetividad. Propone aprovechar las brechas que los tiempos actuales de crisis generan para que los antropólogos y antropólogas ocupen posiciones que permitan desanclarse de los márgenes en los que se encuentra la disciplina, tanto fuera como dentro de la academia. Exige una formación profesionalizadora en los estudios universitarios de Antropología que permita a los graduados y graduadas comprender los entresijos del mundo laboral al que deberán hacer frente, aunque ello implique que la distancia y el extrañamiento característicos de la perspectiva antropológica deban ser revisados.

Por su parte, Alfonso Antona, de Madrid Salud y la Sociedad Española de Medicina Humanitaria (SEMHU), nos encara a la cuestión capital del ejercicio profesional como antropólogo ante las respuestas urgentes que exigen las situaciones de emergencia a las que hace frente la Acción Humanitaria en Salud. Deja expuesta la contradicción —al menos aparente— entre las exigencias de la etnografía, la inmediatez de la acción humanitaria y sus énfasis clínicos. Fruto de su experiencia sobre terrenos tan diversos como Haití, Guinea Ecuatorial, El Salvador o la República Dominicana, plantea la relevancia del ejercicio profesional de la Antropología si lo que se persigue es que las intervenciones humanitarias sean eficaces y no reciban el rechazo de la población local. Suscribe los Rapid Assessment Process (RAP) como etnografía rápida y defiende su conveniencia en esos contextos, puesto que aunque no pueda sustituir a la etnografía tradicional, sus aportaciones pueden ser la clave para mejorar la eficacia de la acción humanitaria que se esté llevando a cabo. En este sentido, ofrece una propuesta de aspectos culturales que considera necesarios para mejorar esa eficacia y para organizar una capacitación antropológica que, por otra parte, defiende como imprescindible. Sus aportaciones expresan la posibilidad de confluir a pesar de las exigencias disciplinares y de las exigencias sobre el terreno, reivindica la figura del profesional 'híbrido' gracias al cual la Antropología ha ido abriéndose camino en distintos campos y deja abiertos aspectos clave para la reflexión epistemológica.

La propuesta de Miryam Navarro, doctoranda de la Universitat Autònoma de Barcelona, antropóloga con experiencia profesional y de trabajo de campo en el mundo educativo, en particular en proyectos de educación para el desarrollo, se centra en la comprensión de la complejidad que acompaña los procesos de colaboración e intercambio entre todos los actores implicados en esos proyectos, en sus posibilidades de entendimiento y en la distancia entre lo que se pretende y lo que se resuelve. Sus aportaciones en relación con el trabajo en equipo y en red entre distintas entidades, ONG, escuelas, administraciones y personas procedentes de disciplinas y campos de índole muy diversa se ensartan, expresan y profundizan en su experiencia profesional como coordinadora, en Cataluña, de la red educativa especializada en cooperación internacional y solidaridad Red de Escuelas Comprometidas con el Mundo. Ese contexto le permitió ser observadora privilegiada de un universo de relaciones y significaciones al que ha ido imprimiendo su sello particular y que ha podido analizar en tanto que etnógrafa, con todos los matices, sesgos y consideraciones que esa doble circunstancia le ha ido exigiendo y ofreciendo al mismo tiempo. Enfatiza la centralidad de desenmascarar las omisiones y tergiversaciones de conceptualizaciones clave como la pobreza, la desigualdad o el desarrollo, y la imposibilidad de negar los efectos de procesos invisibles, es decir, de documentar lo que sí ocurre aunque no se sepa cómo ocurre. En este sentido, propone la confluencia clara entre comunicación, educación y Antropología, precisándola en situaciones y casos que ponen de manifiesto las dificultades de entendimiento entre mundos con lógicas propias, pero que al mismo tiempo cuestionan su supuesta incompatibilidad e inviabilidad. Como las otras aportaciones, en esta se esgrime con detalle buena parte del potencial de la Antropología una vez puesta en el terreno, ante la interpelación de la realidad, y expresa con claridad sus posibilidades expertas, su identidad.

Finalmente, en el ámbito de los profesionales en el terreno pero a medio camino con el segundo grupo de aportaciones, el del ámbito de la formación de antropólogos y antropólogas mediante la incorporación de prácticas profesionalizadoras, contamos con las reflexiones y consideraciones de Téllez, que apuntan directamente a la relevancia de definir y defender la singularidad de la Antropología en el mundo laboral, para que las entidades con las que se colabora puedan comprenderla, pero también para que pueda tenerse en cuenta a la hora de formar a las futuras generaciones de antropólogas y antropólogos. Por eso la hemos considerado una aportación «puente» entre profesionales en ejercicio y profesionales en formación.

Virtudes Téllez, antropóloga del Instituto de Ciencias del Patrimonio (Incipit-CSIC), elabora su argumentación a partir de su participación en una investigación sobre patrimonio en la que se ha incorporado como profesional a un equipo pluridisciplinar. Equipo que suscribe los estereotipos sobre el quehacer y el saber antropológico y que vendría a representar el sentir y el pensar más generalizado sobre aquello que es la Antropología, sobre lo que puede esperarse de una profesional de la disciplina, sobre la validez de sus métodos y de sus datos o sobre la fiabilidad, la objetividad u otras cuestiones fundamentales del debate disciplinar. Téllez expresa con maestría cómo esas conceptualizaciones sesgadas e ignorantes emergen en la relación laboral cotidiana, cómo las sospechas planean sobre nuestras cabezas y se muestran sin tapujos a través de fórmulas sofisticadas de comunicación, en un saludo, en una broma. Téllez aborda estas cuestiones a la luz de la conceptualización social de la identidad antropológica y plantea algunos de los entresijos de la colaboración profesional. Al mismo tiempo, defiende la necesidad de un proceso de comunicación que facilite la comprensión de la disciplina por parte de las instituciones que financian y, por lo tanto, componen los equipos de trabajo y/o de investigación. Justo lo que los jóvenes estudiantes de grados y posgrados en Antropología Social necesitan comprender también: quiénes son o en quiénes se convertirán —profesionalmente hablando— una vez terminen sus estudios.

Así, el primer elenco de contribuciones al simposio (García, Díez, Antona, Navarro y Téllez) se asienta en el caminar profesional, en los procesos reflexivos que lo acompañan, en la capacidad de diálogo y entendimiento, en la habilidad para distinguir qué hacer comprendiendo el contexto en el que nos insertamos y los matices y las certezas que trazan su posibilidad. Esas realidades enfrentan al profesional de la Antropología y le exigen afianzamiento, deliberación y estrategia. Y con ello reflexiones epistemológicas clave para el futuro de la disciplina y para su consolidación social y laboral.

## 2.2 *La formación de profesionales de la Antropología*

El segundo grupo de contribuciones que constituyen las aportaciones al simposio (Gómez, Gaibar y Tarragona, Bullen y Urquijo, y Soto) da cuenta de los planteamientos y desarrollos que nutren la formación profesionalizadora de las nuevas cohortes de antropólogos y antropólogas. En buena medida, el primer grupo de aportaciones al simposio incluye muchos de los aspectos que conforman la definición de la troncalidad técnico-metodológica en la formación de grado en Antropología Social y Cultural en España, puesto que ofrece análisis substantivos sobre ámbitos tan fundamentales en la definición de la disciplina como el tiempo, el espacio y la relación en los procesos de obtención y elaboración de datos a partir del trabajo de campo etnográfico, en profundidad, la contextualización de esos mismos datos o la elaboración de análisis sistemáticos que permitan dar cuenta de recurrencias y de ausencias, cualitativamente elaboradas. En todo caso, no se piensan ni se reflexionan los mismos ámbitos fundamentales para la definición de la disciplina desde posiciones parejas sino múltiples y encontradas, desde experiencias a veces contradictorias y otras veces complementarias. Algo se está moviendo ahí afuera hace ya algún tiempo.

En un sentido parecido, las contribuciones relativas a la formación de profesionales de la Antropología que componen este segundo grupo de aportaciones al simposio se refieren a tiempos, espacios y relaciones, a elaboración conceptual y empírica, pero en esta ocasión fruto de la experiencia de campo relativa a la propuesta de contenidos de formación orientados a la profesionalización en Antropología y a la experiencia de su puesta en marcha. En este sentido, contamos con las experiencias formativas del prácticum de los grados en Antropología Social y

Cultural de la Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea y de la Universitat Autònoma de Barcelona, y del máster en Antropología de Orientación Pública (MAOP) de la Universidad Autónoma de Madrid. En los tres casos las aportaciones se realizan desde la voz de la academia considerando, al mismo tiempo, las perspectivas de estudiantes y entidades colaboradoras. Cabe destacar la contribución del Ayuntamiento de Terrassa, una de las entidades colaboradoras con las prácticas del grado de la Universitat Autònoma de Barcelona.

Paloma Gómez, coordinadora del itinerario profesionalizador del MAOP que se imparte en la Universidad Autónoma de Madrid desde el curso 2008-2009, expone con detalle la evolución de la propuesta formativa y sus distintas reestructuraciones, tomando en consideración la variedad de intereses del alumnado de máster así como la importancia de establecer parámetros claros para la consecución de sus objetivos profesionalizadores, a través de experiencias reales en entidades y proyectos fuera de la academia. En este sentido, destaca el proyecto de innovación docente planteado para la incorporación de prácticas profesionales en el máster, que comenzó en el curso 2012-2013 con la creación de una base de datos sobre experiencias y proyectos llevados a cabo por profesionales de la Antropología y que sigue ampliándose en la actualidad. Esta base de datos se plantea como punto de partida para entablar reflexiones de fondo sobre cuestiones clave en la formación de máster, que Paloma Gómez desarrolla detalladamente. De algún modo, al plantear los retos a los que hay que hacer frente para ofrecer a los estudiantes una capacitación profesional articulada con el mundo más allá de la academia, Gómez propicia el encuentro entre intereses contrapuestos, ofrece claves para seguir caminando sin renunciar a lo necesario, promoviendo el cambio estructural y normativo de la organización académica y enfocando decididamente el paso hacia el futuro, flexible y sin titubear.

Complementariamente a la perspectiva desde la experiencia académica, la contribución de Vanessa Gaibar y María Jesús Tarragona, del equipo profesional de la Regidoria de Polítiques de Gènere del Ayuntamiento de Terrassa, aporta el análisis de su colaboración en la formación de futuros profesionales de la Antropología. Entidad colaboradora con el grado de Antropología Social y Cultural de la Universitat Autònoma de Barcelona, da cuenta del proyecto que se organizó expresamente para acoger a una persona en prácticas en el curso 2012-2013, al que se ha dado continuidad durante el curso 2013-2014, referido al tema de los micromachismos entre jóvenes de los institutos de educación secundaria de la ciudad de Terrassa. Plantea el tipo de proyecto, sus objetivos, desarrollo, toma de datos y algunos de los resultados. Al mismo tiempo, ofrece su perspectiva a la incorporación de estudiantes en prácticas de grado a su equipo pluridisciplinar, el reto que ha supuesto, la importancia de contar con un perfil de Antropología en todas las fases del proyecto o las dificultades con las que se han podido encontrar y que se han ido resolviendo. Es necesario considerar de cerca las dificultades que puede entrañar la colaboración de una entidad, en este caso Administración pública, en la formación de prácticas con perfiles de Antropología. No hay tradición, no hay espacio previsto, no hay tiempo en las agendas. Y la colaboración exige compromiso a la entidad, seguimiento, formación, informes y evaluación. En este caso el diseño del proyecto al que se vinculan los estudiantes es una cuestión clave para tornar posible el seguir colaborando. No puede hacerse desde la indefinición o la ambigüedad. La contribución de Gaibar y Tarragona lo pone claramente de manifiesto.

Para terminar este segundo grupo de contribuciones, contamos con las experiencias de prácticum de los grados de la UPV-EHU y de la UAB. De la mano de Margaret Bullen y Miren Urquijo en el primer caso y de PEPI SOTO en el segundo, nos podemos acercar a los procesos de diseño, puesta en marcha y valoración de la formación profesionalizadora de grado. Ambos aportes se refieren a la propuesta y a la experiencia desde la voz de la academia, abordan los desafíos del diálogo múltiple a la hora de concretar esta formación, el tener en cuenta las

necesidades y los intereses de los estudiantes, las posibilidades y los intereses de las entidades, la exigencia de la estructura formativa o los límites de la planificación y la burocracia de los departamentos universitarios. En este sentido, promover el trabajo coordinado, la explicitación de preferencias o el análisis reflexivo con las partes implicadas se revela como fundamental. Ambas contribuciones aportan el detalle de una opinión, de una conversación o de una situación inesperada, profundizan en el análisis de lo que se está haciendo y cómo se está llevando a cabo, ofrecen la posibilidad de imaginar los trayectos, las vicisitudes, los procesos de toma de conciencia de todos y todas los que, en este empeño, constituyen el grupo de los aprendices: estudiantes, entidades colaboradoras, tutoras y tutores académicos, personas en formación. Pero el reto al que nos enfrentamos está más dibujado que nunca, cuenta con esa enjundia necesaria para hacer frente a lo que haga falta. Y cuenta, especialmente, con la esperanza decidida de los antropólogos y antropólogas que han vivido, pensado y sentido la posibilidad de la profesionalización gracias a la experiencia de las prácticas. Aún son pocos pero están ahí, y nos miran.

### 3. Segundo punto de partida: ganando humanidad

El acervo de contribuciones al simposio pone de manifiesto que hay mucho andado pero que aún hay mucho más por andar, puesto que los retos planteados y encarados al futuro son parte de todas y cada una de las aportaciones con las que se ha contado. Aprender de los bagajes y experiencias disponibles es imprescindible tanto para anclar adecuadamente algunos referentes estables como para propiciar y acompañar el análisis crítico y transformar y reorientar algunos de sus fundamentos. Ello exige sistematizar y compartir el conocimiento, construir conjuntamente procesos, estrategias, posibilidades reales de incorporación profesional. Implica perder pureza y ganar humanidad.<sup>1</sup> Todas las contribuciones al simposio están orientadas en este sentido.

Y en ese horizonte podría ser que la batalla más importante que haya que librar radique en las mismas entrañas académicas. Hasta que no se acepte la relevancia y equivalencia del saber aplicado en Antropología Social —que no agota la profesionalización pero se confunde con ella—, no vamos a disponer de un apoyo sólido, claro, estable y más coherente, ni desde la academia ni desde las entidades, empresas, instituciones, administraciones o asociaciones que puedan plantearse la posibilidad de que un antropólogo o una antropóloga pueda incorporarse a sus equipos profesionales, porque lo conceptualicen como imprescindible y necesario. Ese trayecto hacia adelante requiere definir con decisión y arrojo quiénes somos y para qué servimos exactamente, y decirlo. Sabiendo, como sabemos, que los esencialismos y las simplificaciones están reñidos con nuestra disciplina, vengan de donde vengan. Llevarlo a la práctica no será fácil, pero ahí estamos, sin duda. Con las manos enfangadas, perdiendo pureza, ganando humanidad.

### Bibliografía

- Informe de la ocupación laboral de los titulados en Antropología de España y otros países.* (2008). Subcomisión de Perfiles Profesionales de la Comisión de Profesionalización de la Antropología. Edición digital.
- SAN ROMÁN, T. (1996). *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía.* Bellaterra-Madrid: Publicaciones de la Universidad Autónoma de Barcelona-Tecnos.

<sup>1</sup> Teresa San Román (1996: 119) se refiere a quien carece de ambigüedad como carente de humanidad.

# Violencias y derecho(s) en las relaciones humanas

MARGARET BULLEN

*Ankulegi. Asociación Vasca de Antropología*  
*Universidad del País Vasco*  
*maggie.bullen@ehu.es*

CATERINA CANYELLES

*Institut Català d'Antropologia*  
*Universitat de Barcelona*  
*ccanyellesg@gmail.com*

AMAYA PAVEZ

*Antropólogos Iberoamericanos en Red*  
*Universidad de Santiago de Chile*  
*amaya.pavez@usach.cl*

## Introducción

Este simposio se diseñó con el propósito de analizar la violencia bajo el prisma de dos perspectivas antropológicas: la perspectiva feminista y la jurídica. Partimos de una trayectoria establecida en los congresos de Antropología de la FAAEE en cuanto a los simposios de género y feminismo (III Congreso, Donostia-San Sebastián, 1984; VI Congreso, La Laguna, 1993; VIII Congreso, Santiago de Compostela, 1999; X Congreso, Sevilla, 2005; XI Congreso, Donostia-San Sebastián, 2008),<sup>1</sup> a la cual añadimos una aportación innovadora al unir la Antropología jurídica (área que ha disfrutado de menor atención, pero presente en Santiago de Compostela, 1999). El

<sup>1</sup> Incluso cuando no ha habido tal presencia explícita (Zaragoza, 1996; Barcelona, 2002; León, 2011), numerosas comunicaciones realizadas desde esta perspectiva han estado presentes en otros simposios que abordaban cuestiones como la salud, el cuerpo o la violencia.

tema de la violencia también tiene su antecedente en el IX Congreso de Barcelona (2002), en el simposio «Violencia y culturas» coordinado por Carlos Feixa y Francisco Ferrándiz.

Tomando este último simposio como precursor del presente, conviene empezar por las palabras de Ferrándiz y Feixa (2004), quienes insistían en el carácter estructural de la violencia al afirmar que «la violencia permea numerosos aspectos de la vida social, condicionando o determinando su dinámica». Seguimos la exhortación de estos autores de estudiar la violencia no como un acto puntual sino como un continuo, no tanto como excepción sino como normalidad, como parte de la cotidianidad. Así, concordamos con esta consideración procesual de la violencia y afirmamos con ellos que la violencia, incluida la de género, es un fenómeno de múltiples caras y anclajes en las distintas realidades históricas y sociales, difícilmente reducible a una sola causa o expresión. Philippe Bourgois (en Bullen y Farapi, 2011) propone una definición de violencia a partir de cuatro modalidades:

- **Violencia política:** incluye aquellas formas de agresión física y terror administradas por las autoridades oficiales y por aquellos que se les oponen, como la represión militar, la tortura policial y la resistencia armada, en nombre de una ideología, movimiento o estado político.
- **Violencia estructural:** se refiere a la organización económico-política de la sociedad que impone condiciones de dolor físico y/o emocional, desde altos índices de morbilidad y mortalidad hasta condiciones de trabajo abusivas y precarias.
- **Violencia simbólica:** definida como las humillaciones internalizadas y las legitimaciones de desigualdad y jerarquía, partiendo del sexismo y el racismo hasta las expresiones internas del poder de clases. Se «ejerce a través de la acción del conocimiento y desconocimiento, conocimiento y sentimiento, con el inconsciente consentimiento de los dominados» (Bourdieu).
- **Violencia cotidiana:** incluye las prácticas y expresiones diarias de violencia en un nivel microinteraccional: entre individuos (interpersonal), doméstico y delincuente. La experiencia individual repetida puede llevar a la normalización de las pequeñas brutalidades.

Estas cuatro modalidades no son excluyentes, sino que se interrelacionan. En el presente simposio pretendemos proseguir las intersecciones entre diferentes tipos de violencia y construcciones dicotómicas de género, añadiendo a ello la dimensión de la perspectiva jurídica, situándonos en el marco de la legislación vigente en el Estado español, concretamente la Ley de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género (LO 1/2004, de 28 de diciembre), que, según la comunicación de Caterina Canyelles, ha intentado distinguir en el delito de violencia contra las mujeres una «cultura de género», es decir, «consecuencia de unos condicionantes socioculturales que actúan sobre el género masculino y femenino», diferenciando dicha violencia de otros tipos de violencia propinqua, incluyendo la violencia doméstica y familiar. El preámbulo de esta ley constata que las agresiones sufridas por las mujeres las sitúa en «una posición de subordinación al hombre [...] manifestada en los tres ámbitos básicos de relación de la persona: maltrato en el seno de las relaciones de pareja, agresión sexual en la vida social y acoso en el medio laboral».

De las comunicaciones presentadas a este simposio se desprenden tres ejes que se articulan entre sí en una dinámica inherente a la cultura de la modernidad. Seguiremos esta estructuración tanto en el simposio como en la organización de estas actas: el primer bloque muestra la función estructurante de las instituciones y los discursos — como estrategia de la construc-

ción cultural de la realidad— que emanan de los agentes sociales institucionalizados (Foucault, 1990; Bourdieu, 2000); en el segundo, se instala la vivencia de esta tensión y su trascendencia hacia el cambio social en la nueva representación de las leyes, la nueva estructura legal donde permean núcleos de desigualdad y violencia estructural de la sociedad que reclaman silenciosa pero eficientemente su derecho consuetudinario y legal de la cultura tradicional; y el tercer bloque está construido en la experiencia de la tensión en distintos ámbitos y muestra cómo la violencia de género penetra en la vida cotidiana de las personas, sean hombres o mujeres, pero siempre en cuerpos de personas consideradas débiles, enfermas, desviadas, en fin subordinadas.

## 1. La construcción social de la violencia

### 1.1 Violencias estructurales y simbólicas

En su comunicación, «La violencia de género en los medios de comunicación. Cómo y cuándo se representa como un problema público», Dolors Comas d'Argemir demuestra magistralmente que los actos que se describen y se entienden como violencia son «componentes culturales y sociales con significados específicos para perpetradores y para las víctimas que varían según el contexto social». Comas afirma que la forma de denominar algo es una manera de clasificar e identificarlo e influye tanto en la concepción del problema como en la forma de abordarlo. En la denominación de las violencias relacionadas con el género, se utilizan diferentes términos según los aspectos seleccionados para reflejar el énfasis en la víctima, el perpetrador, el contexto o la causa. Así, 'violencia de género' se utilizaría para expresar la naturaleza estructural de una violencia que va más allá de la ejercida por unos hombres determinados sobre unas mujeres, y está imbricada en el tejido social, político, económico e ideológico; o 'violencia contra las mujeres' porque el término 'género' invisibiliza a las mujeres y resta radicalidad a la lucha en contra de una violencia que se ejerce sobre todo contra ellas. O bien 'violencia machista' y 'violencia sexista' para evidenciar la responsabilidad de los hombres y ubicar las raíces de la violencia en modelos sociales patriarcales; 'violencia en la pareja' para enfatizar el contexto de la violencia en el seno de las relaciones íntimas y sexuales, y 'feminicidio' cuando no se duda de su potencialidad asesina.

No obstante, como herramienta teórica y estrategia heurística, muchas de nuestras autoras estarían de acuerdo con Comas cuando defiende el uso del término 'violencia de género' como «el [...] que mejor define la violencia basada en el conjunto de ideas acerca del género y la sexualidad que prevalece en las estructuras de carácter patriarcal». Este uso depende de la comprensión de 'género' como la construcción sociocultural de lo que se entiende por y lo que se espera de varones y hembras en un tiempo y un lugar concretos, lo que convierte a las personas en «mujeres» y «hombres». Análisis que parte de la premisa de que este concepto se construye a través de las interconexiones entre las estructuras económicas, políticas y socioculturales que componen el «sistema de género» con su complejo de valores, atributos e ideales, plasmado en las desigualdades entre mujeres y hombres en el ámbito tanto público como privado, en las relaciones laborales y personales, en la vulneración de derechos y en la violación de la integridad de la persona por medio de la violencia. Según esta conceptualización, la 'violencia de género' sería toda violencia producida por la situación de desigualdad y las relaciones asimétricas entre mujeres y hombres, y podría incluir tanto la violencia ejercida por los hombres contra las mujeres como la violencia ejercida por las mujeres contra los hombres, la violencia entre hombres y la violencia entre mujeres, la violencia tanto entre personas homosexuales como entre personas

heterosexuales. En breve, se referiría a cualquier expresión de violencia surgida del diferencial de poder cuyo eje fuera el ser mujer o el ser hombre. Así, el término 'violencia de género' denominaría el marco amplio de violencias ubicadas en los sistemas de género y para hacer referencia a su carácter estructural.

No obstante, Comas expone cómo se pasa de esta conceptualización amplia de la violencia de género —correspondiente a su uso académico y su formulación en el preámbulo de la Ley Orgánica 1/2004, de medidas de protección integral contra la violencia de género (LOVG)— a una definición restringida al ámbito de la violencia ejercida contra las mujeres en las parejas heterosexuales. Argumenta que es precisamente por eso que la violencia de género, tal y como está definida en la ley, «se identifica con una de sus manifestaciones más específicas, la violencia contra las mujeres en las relaciones de pareja (VMRP) y feminicidio de pareja». Esto, dice Comas, es lo que en España se llama violencia de género y esto es lo que los medios de comunicación del Estado español, informados e influenciados a su vez por el marco interpretativo del ámbito jurídico y político, proyectan como violencia de género.

Según Comas, son los marcos legales precisamente los que definen los límites de la violencia que es aceptable y la que no lo es, así como lo que se reconoce como violencia y lo que no. De ese modo, durante mucho tiempo las políticas públicas se centraban en la violencia ejercida en la esfera pública, prestando poca atención a lo que ocurría en el ámbito privado. Sin embargo, la autora asegura que la mayor parte de abusos y agresiones sufridos por las mujeres son causados por hombres, especialmente aquellos que son o han sido pareja y, precisamente, en el entorno familiar.

Así, estaríamos hablando de violencias que se centran específicamente en la violencia entre un hombre y una mujer que comparten o han compartido una relación sentimental, violencia sostenida en una relación desigual de poder en la cual suele ser un hombre el que maltrata a su pareja o ex pareja por medio del sometimiento, la dominación y el mantenimiento de posición de autoridad y poder. Esta relación puede o no desembocar en el uso de la violencia física que resulta en una lesión determinada e incluso en la muerte.

Tanto en la comunicación de Dolors Comas como en la de Maialen Altuna, «Violencia simbólica en la cuaresma franquista. El miedo como elemento estructurador del sistema de género», se muestra la tensión que emerge en la modernidad entre la cultura tradicional, diferenciada, amparada en la protección de la Iglesia y la cultura moderna-posmoderna donde las personas y los colectivos invisibilizados reclaman el derecho a ser en igualdad. Las dos nos ilustran acerca de la complejidad, pero también de la posibilidad del cambio.

La comunicación de Altuna nos detalla cómo —a través del miedo— la Iglesia católica ejercía la violencia simbólica durante el franquismo, mediante la imposición y el mantenimiento de un sistema de género que constreñía y castigaba a las mujeres de la época. La violencia en su manifestación más cruda, más brutal, se manifiesta como la punta del iceberg de una realidad mucho más extendida, mucho más cotidiana, que afecta a todo el mundo, no solo a las víctimas y a sus agresores. La violencia estructural y simbólica es más sigilosa y más difícil de detectar porque está inserta en la vida diaria, en las relaciones habituales entre mujeres y hombres, en los mensajes recibidos a través de las distintas vías de educación y socialización —en el caso descrito por Altuna, en la ritualización— y en las imágenes que pueblan nuestro imaginario.

## 1.2 La proyección pública de la violencia de género como problema social

Según la comunicación de Moscoso, Martín y Muñoz, «Abusos, violencias y malos tratos en mujeres discapacitadas: una aproximación teórica y metodológica», durante mucho tiempo la violencia contra las mujeres se ha explicado desde la óptica de la patología, siendo percibida como el resultado de los trastornos psicológicos de los perpetradores con consumo de sustancias tóxicas o con problemas mentales. Sin embargo, afirman que a lo largo de las últimas décadas el componente social se ha hecho más evidente y forma ya parte del debate público. Luego, los malos tratos han pasado de ser una tragedia privada a un problema social considerado una violación de los derechos humanos, constitutiva de delito en muchos países. En la actualidad, la violencia contra las mujeres ha trascendido la dimensión privada y ha pasado a ser considerada como un atentado hacia la propia sociedad, hecho que marcará un antes y un después en la consideración legal y social de los derechos y libertades de las mujeres.

No obstante, Teresa del Valle (2010) señala que todavía no se ha abordado con suficiente seriedad el problema. La antropóloga afirma que no se han reconocido las dimensiones ni las implicaciones de la violencia contra las mujeres: «Aún no se ha considerado que sea un impedimento para el progreso de una sociedad [...] La violencia contra las mujeres debe situarse por su importancia: frecuencia, métodos, expansión, consecuencias personales y sociales, en el contexto global de la violencia, ahí donde se enmarca la violencia política.» De hecho, todavía estamos lejos de contemplar la violencia contra las mujeres como un problema social de todas y todos; de verlo como un problema enraizado en siglos de discriminación —cuando no subyugación de las mujeres—; y de constatar que todavía está activamente presente a pesar de los avances a favor de la igualdad logrados en las últimas décadas en nuestro país.

A pesar de todo, siguiendo con las aportaciones de Comas, podemos señalar cierto avance al reconocer que existe un problema social, requisito para la actuación pública. La emergencia del concepto de la violencia contra las mujeres en las relaciones de pareja debe entenderse, por lo tanto, como resultado de un proceso de cambio en las últimas décadas, gracias al cual una violencia oculta, sin nombre, pasa del ámbito de lo privado al espacio público. Comas atribuye su irrupción desde detrás de las puertas cerradas del hogar, donde estaba culturalmente y legalmente aceptada, donde se consideraba un problema individual, a la conjunción del movimiento feminista, las actuaciones políticas y los medios de comunicación. A su vez, desde la investigación feminista se ha ampliado la definición de la violencia incorporando una multiplicidad de comportamientos que acontecen en el ámbito privado e íntimo y que se hallan vinculados a los sistemas de género y a la sexualidad. Y este cambio de enfoque es esencial, ya que sitúa la violencia de género como un problema de la estructura social y no solo individual, que requiere intervenciones públicas.

## 2. Derechos humanos y derecho penal

En el segundo bloque nos centramos en el aspecto jurídico, explorando las sinergias entre las leyes y los derechos humanos, la conciencia social y la democracia. Vemos que, con todas las dificultades y controversias, se establecen en nuevos marcos normativos nuevas leyes que visibilizan lo que hasta ahora era invisible y natural a la existencia humana y social: la violencia de género en su amplia acepción.

Son las comunicaciones que a continuación se señalan, «La violencia contra las mujeres en el contexto social y económico actual. Un estudio antropológico de los «condicionantes socioculturales» en la praxis judicial», de Caterina Canyelles; «Las luchas definicionales alrededor de la definición de un problema público. La violencia contra las mujeres en el cantón de Ginebra», de Marta Roca y Marylène Lieber; y «El SAP, instrumento de la violencia de género», de Mariana García, las que muestran claramente la influencia en la nueva legislación de la hegemonía cultural representada por los discursos de agentes expertos, con el vicio violento, sexista y misógino. Las dos primeras comunicaciones de esta sección versan sobre la influencia mutua de las definiciones, los discursos y las acciones de movimientos sociales, feministas y judiciales. La comunicación de Roca y Lieber ofrece un estudio etnográfico comparativo de dos asociaciones de Ginebra que revela como las diferencias en la forma de conceptualizar las violencias de género interactúan con las definiciones producidas en el ámbito jurídico-político y manifiestas en los cambios legislativos en Suiza.

La comunicación de García ofrece una crítica tajante de la consideración del síndrome de alienación parental (SAP) en la resolución de conflictos que surgen entre padres y madres tras la separación con relación a la custodia compartida de hijos e hijas. García desmonta la «construcción aparentemente con sentido científico» que resulta en casos que califica de perversos en los cuales ha habido violencia hacia la mujer, hacia la madre y puede que hacia los hijos e hijas, y no obstante se les obligar a convivir con la persona que maltrató a su madre o abusó de ellos o ellas.

Como se ha dicho, Moscoso, Martín y Muñoz afirman que la violencia de género contra las mujeres en el ámbito de las relaciones de pareja es una violación de los derechos humanos que pone en peligro la dignidad y la integridad de las mujeres, pero en este caso también atañe a las hijas e hijos de hombres violentos. Luego, desde esta perspectiva, los gobiernos y los Estados son responsables de la violencia de género que se produce dentro de sus respectivos ámbitos jurisdiccionales. Este modelo se ha expresado en varias declaraciones internacionales e informes de organismos como Amnistía Internacional, y las recomendaciones fundamentales del informe de este organismo, así como del Consejo Europeo de Derechos Humanos, se han utilizado para guiar la respuesta de los Estados ante la violencia contra las mujeres y se han recogido en los siguientes instrumentos: Recomendación general del Comité de la CEDAW de Naciones Unidas de 1999; Plataforma de Acción de Beijing; IV Conferencia Mundial de la Mujer, 1995; Medidas de prevención del delito y de justicia penal para la eliminación de la violencia contra la mujer, aprobadas por la Asamblea General de Naciones Unidas en 1998; Recomendación del Consejo de Europa sobre la protección de la mujer contra la violencia, 2002. Todas ellas ponen de manifiesto que la violencia contra las mujeres constituye una violación de los derechos humanos, en tanto que pone en peligro la dignidad y la integridad de las mujeres.

### *2.1 Evolución del tratamiento jurídico del fenómeno de la violencia contra la mujer en las relaciones de pareja en el Estado español*

Antes de la aprobación de la LO 1/2004, lo que Comas ha denominado la violencia contra la mujer en las relaciones de pareja (VMRP) era combatida mediante una única figura legal que castigaba lo que se nombró «violencia doméstica», circunscrita a tan solo un delito tipificado por primera vez en el año 1989 en el artículo 156 del Código Penal precedente. Delito que sancionaba únicamente el ejercicio habitual de la violencia sobre determinadas personas, incluidas, aunque no únicamente, las mujeres parejas o ex parejas de los agresores. Hecho que,

asegura Eduardo Ramon (2008), no permitía visibilizar que detrás del fenómeno de la violencia de género se oculta la manifestación de una discriminación estructural de la mujer. Sería la sustitución de «violencia doméstica» por «violencia de género», con la que, según Comas, se posibilita el cambio de marco interpretativo del entorno familiar —donde hay víctimas mujeres y agresores neutros— a un contexto amplio de relaciones desiguales entre mujeres y hombres.

Fue en el año 1989, con la Ley Orgánica 3/1989, la primera vez que la legislación manifestó sensibilidad respecto a las agresiones habituales ejercidas sobre la pareja. En ese primer momento, castigaba la violencia —exclusivamente física— habitual ejercida sobre los miembros considerados físicamente más débiles del grupo familiar (artículo 415 del Código Penal). El delito de violencia doméstica nació como consecuencia de la gradual percepción ciudadana de la gravedad del maltrato practicado sobre las mujeres por parte de los hombres. Este delito castigaba el ejercicio habitual de violencia sobre determinados miembros de la familia, «los miembros más débiles del grupo familiar», donde se incluía las parejas (no necesariamente mujeres) e hijos e hijas. Tal delito apuntaba al contexto donde se suele manifestar la VMRP antes que a las causas estructurales que la generan.

La primera reforma que tiene lugar es la Ley Orgánica 10/1995, que traslada la violencia habitual al artículo 153 del Código Penal. Posteriormente, la Ley Orgánica 14/1999 cambiará el artículo 153 contemplando ahora también el ejercicio habitual de violencia psíquica (ya no solamente física) y también ampliará el círculo de sujetos a personas que hayan sido pareja con anterioridad. Finalmente, la Ley Orgánica 11/2003 trasladará el delito de violencia habitual al artículo 173 y dejará de exigir que la violencia sea practicada sobre miembros del núcleo familiar, ya que también aludirá a los supuestos en que la violencia sea ejercida habitualmente sobre «personas que por su especial vulnerabilidad se encuentran sometidas a custodia o guarda en centros públicos o privados»,<sup>2</sup> lo que amplía significativamente el ámbito de aplicación del delito de violencia habitual, que ya no podrá adjetivarse de ninguna manera como delito de violencia doméstica.

Aun habiendo la figura de violencia doméstica, Ramon (2008) considera que existía la necesidad de introducir la violencia de género como figura específicamente penal. Lo argumenta explicando que la violencia doméstica reducía su ámbito de aplicación al ejercicio habitual de violencia, que incluía un círculo de sujetos pasivos (o víctimas) no limitado a la pareja o ex pareja femenina, conformándose como un tipo penal de amplia protección, ya que su ejecución no precisaba ni tan solo de parentesco y podían ser victimarias, también, las mujeres. En el caso de la violencia doméstica, las actuaciones tienden a dirigirse individualmente a las mujeres en lugar de estar dirigidas a dismantlar las estructuras que causan y mantienen la dominación masculina (Bustelo, López y Platero en Comas d'Argemir, 2014).

## 2.2 La Ley Orgánica 1/2004

La Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género (art. 1), describe la violencia de género como «la violencia que, como manifestación de la discriminación, la situación de desigualdad y las relaciones de poder de los hombres sobre las mujeres, se ejerce sobre éstas por parte de quienes sean o hayan sido sus cónyuges o de quienes estén o hayan estado ligados a ellas por relaciones similares de afectividad, aun sin convivencia». La violencia de género «comprende todo acto de violencia física y psicológica,

<sup>2</sup> Se abre a todos aquellos centros (como centros de acogida, orfanatos o residencias) que no dejan de representar un ámbito doméstico y en los cuales puede haber maltrato.

incluidas las agresiones a la libertad sexual, las amenazas, las coacciones o la privación arbitraria de libertad».

Es decir, que para que exista un delito de violencia de género tienen que tener concurrencia diversos requisitos: en primer lugar, que el autor sea un hombre y la víctima una mujer. En segundo lugar, que ambos estén o hayan estado casados o bien exista o haya existido entre ellos una relación sentimental de similar afectividad. Y, en último lugar, que el acto de violencia se manifieste como una discriminación del primero respecto a la segunda por razón, precisamente, de la condición femenina de la víctima, evidenciándose en el acto una situación de desigualdad, una relación de poder del autor sobre la víctima.

Esta ley incluye medidas de diversa naturaleza, no solamente penales, como bien indica su nombre, y quiere combatir toda manifestación de discriminación o desigualdad de poder de los hombres sobre las mujeres. Es decir, como explica la exposición de motivos de la propia ley, aquella violencia «que se dirige sobre las mujeres por el hecho mismo de serlo, por ser consideradas, por sus agresores, carentes de los derechos mínimos de libertad, respeto y capacidad de decisión».

En la ley orgánica se encuentran un conjunto de medidas penales y no penales con el objetivo de combatir la violencia contra la mujer en las relaciones de pareja. En esta ley se ha pretendido que la tutela de bienes jurídicos (los afectados por el ejercicio de la VMRP) sean confiados al derecho penal y, también, a otras disciplinas jurídicas a través de la previsión de medidas de sensibilización, prevención y detección en el ámbito educativo, en el de la publicidad y medios de comunicación y en el de la sanidad. Por otra parte, la intervención penal en materia de violencia de género no supone una implantación de nuevas infracciones penales ni una expansión del derecho penal, ya que se limita a utilizar las figuras tradicionales usadas para combatir de manera general la violencia.

### 2.3 Críticas a la jurisprudencia en torno a la violencia de género

Según la comunicación de Moscoso, Martín y Muñoz, en estos diez años son muchos los estudios que se han centrado en realizar una lectura crítica de la ley, poniéndose de manifiesto las limitaciones en cuanto a los medios reales con que se dota su efectiva puesta en práctica, pero también y, sobre todo, las limitaciones de un enfoque excesivamente centrado en el derecho, en el que las mujeres son victimizadas, percibidas como un colectivo homogéneo. No obstante, se debe señalar que con esta ley se ha abierto un debate social muy importante que no debe diluirse en el tiempo como ha ocurrido con otras «conquistas del feminismo».

Las autoras enumeran las siguientes críticas que ha recibido esta vía, citando a Elena Larrauri (2007): en primer lugar, apuntan el excesivo recurso al derecho penal que se hace en la ley («feminismo punitivo» = tolerancia cero). Larrauri afirma que, como regla general, el aumento de las penas se ha mostrado ineficaz como mecanismo de prevención contra la comisión de nuevos delitos. En segundo lugar, afirman que los homicidios cometidos contra la mujer pareja no han disminuido, a pesar del incremento de las penas, ya que el derecho penal no se ocupa de las causas estructurales de los problemas ni pretende combatirlas. Lo que hace el derecho penal es indagar si hay una persona concreta a la que pueda considerarse culpable. Con ello, hasta cierto punto la violencia doméstica vuelve a convertirse en un problema de «casos aislados», de supuestas conductas individualizadas sin un trasfondo sociológico común. Luego, las autoras concluyen que el derecho penal es un instrumento inadecuado para hacer frente a problemas sociales complejos.

Por otra parte, tomamos en cuenta el estudio del grupo de investigación Antígona de la Universidad Autónoma de Barcelona, cuyo objetivo es adoptar una perspectiva de género frente al derecho y hacer una revisión de las categorías jurídicas que posibilite mostrar sus deficiencias a la hora de defender los derechos humanos de las mujeres. A partir de una investigación sobre la violencia de género y las respuestas que proporcionan los sistemas penales (Bodelon, 2012), concluyen que como resultado de los cambios legislativos y de las políticas públicas de los últimos años en materia de violencia de género se ha producido una mejora en cuanto a la especialización de profesionales y el incremento de recursos. Así y todo, puntualizan, la implementación de las leyes no ha ido acompañada ni de suficientes recursos para su optimización ni de una formación adecuada de las y los profesionales, además de existir resistencias de parte de las y los jueces en la interpretación de la ley y actitudes sexistas del personal del sistema de justicia penal.

### 3. Violencia cotidiana: cuerpo, discapacidad y orden social

El tercer bloque está construido sobre la experiencia cotidiana y incorporada de la violencia en personas consideradas subordinadas por razones de género, marginación o discapacidad. Aunque el discurso políticamente correcto utilice eufemismos para señalarlas, lo cierto es que las personas que viven situaciones disminuidas —en relación con la verdad hegemónica— son sujetos violentados culturalmente y cuya vida, por tanto, es predefinida por el orden social imperante. Las comunicaciones muestran puntos de inflexión entre la cultura sobre la base de los derechos humanos y la cultura tradicional hegemónica en el contexto de la diversidad de la experiencia cotidiana, muestran el devenir de la subjetividad consciente de derecho y reivindicativa y la subjetividad sometida al orden hegemónico androcéntrico y patriarcal.

Parte de la policromía de la diversidad de colectivos que reclaman derechos en un contexto de violencia estructural está representada en las comunicaciones siguientes: «Definición de la violencia, procedimiento penal y percepción intersubjetiva. Los «Hate Crimes» desde un análisis interseccional de la violencia transfóbica», de Alba Barbé; «El derecho a una violencia simbólica. Una paradoja incorporada por los varones ciegos a través de la práctica del fútbol sala», de Carlos García; «Abusos, violencias y malos tratos en mujeres discapacitadas: una aproximación teórica y metodológica», de Melania Moscoso, M.<sup>a</sup> Teresa Martín y José M.<sup>a</sup> Muñoz; «La autogestión de la violencia de género dentro del movimiento OKUPA», de María Rodríguez; y «Violencia simbólica y discriminación en prisión: el caso de las mujeres encarceladas», de María Ruiz.

Estas comunicaciones exploran una realidad social jerárquica —por tanto asimétrica— que ordena los cuerpos en un orden supeditado a una hegemonía que sustenta su poder en la fuerza y la violencia hacia otros cuerpos subjetivados que se identifican y marcan en la subordinación constituida por la corporalidad débil (comparativamente a la violencia), anormal, enferma biológicamente y/o psicoespiritualmente. La posibilidad que abre la demanda feminista para la igualdad de las mujeres respecto a los hombres permite visibilizar a otros colectivos que se empoderan y surgen como sujetos políticos reclamando su derecho a ser en la especificidad biológica, psicológica, social y cultural. La comunicación de Carlos Grados indaga en la paradoja de la violencia simbólica ejercida por la masculinidad hegemónica en varones ciegos jugadores de fútbol sala. Sitúa la masculinidad en un complejo sistema donde se relaciona el sexo con el género en una dinámica de poder en la cual el poder deja de ser un atributo para constituirse en un bien sujeto a los cuerpos y a la cultura. Su análisis de las prácticas corporales de estos varones —como formas de entenderse a sí mismos en el mundo— expone la construc-

ción jerárquica de los cuerpos capaces y discapacitados, atravesada por los sistemas de género y la estratificación de masculinidades dominantes y subordinadas, a su vez reforzada por los discursos de las instituciones del deporte y de la medicina.

Esta comunicación pone en evidencia el sistema sexo-género como uno de los espacios que expresa el devenir de la disputa de poder y la consecuente visibilidad social. La normalidad vinculada a la representación hegemónica de lo bueno, lo permitido, lo sano y lo valioso da a los cuerpos significados de distinto valor, comenzando por el ideal que está representado en el hombre y en la masculinidad androcéntrica, patriarcal y heterosexual (Bourdieu, 2000). Aquí se situaría la comunicación de Alba Barbé, en la cual propone explorar la violencia transfoba expresada a través de los denominados «delitos de odio» cometidos contra personas que practican el travestismo en Barcelona. La heteronomía patriarcal será el baremo con el que se medirán el resto de los cuerpos en un juego dicotómico y dialéctico en una gradiente sin fin que posiciona a los cuerpos y subjetividades en la vida cotidiana que conlleva un ejercicio parcial de ciudadanía y de los derechos universales reflejado en las posibles salidas judiciales.

Este ordenamiento discriminador que hace de la diferencia desigualdad y confunde la diversidad con anormalidad proscrita se sostiene en una violencia estructural que trasciende en la vida cotidiana la relación entre hombres y mujeres, entre hombres y hombres, entre mujeres y mujeres, entre cuerpos bellos y sanos. No obstante, la otra dimensión de la actualidad está dada en el contexto opuesto de la reflexión y la validación de los colectivos antes no vistos, no oídos, inexistentes y ocultados. En este sentido, la comunicación de María Ruiz nos descubre la violencia simbólica sufrida por las mujeres encarceladas, violencia producto de un sistema de género que enlaza con la exclusión social, expresada por discursos que construyen el delito y su castigo de forma diferenciada para mujeres y para hombres y que se concretan también en la violencia material.

La posibilidad de recuperar la diversidad humana para rescatar nuestro patrimonio está representada por la defensa de los derechos sociales y colectivos de hombres y mujeres en distintas circunstancias de vida, la polifonía de las distintas voces que en conjunto construyen el gran mosaico de la humanidad (Frankl, 1946), apoyadas por una mayor conciencia colectiva que se plasma en la legitimación del derecho a la eliminación de la violencia de género.

Sin embargo, dos son los contrapuntos a los que se enfrentan estas iniciativas: uno, la asimilación de los significados del sistema sexo-género hegemónico: las personas son parte de la misma cultura, de forma que es difícil abstraerse del modelo de éxito que ha sido incorporado en la construcción de la subjetividad (Foucault, 1990); y el otro es la fuerza endogámica del modelo hegemónico actual (capitalista-neoliberal), que reelabora los significados y vacía los logros alcanzados. De esto surge el gran desafío de volver a la reflexión acerca de los valores que sustentan las reivindicaciones y cuáles son las proyecciones que proponen para la construcción viable de una sociedad sin violencia.

Reflexionar sobre las diferencias marcadas por la desigualdad entre hombres y mujeres, entre colectivos subordinados a modelos e ideales de perfección construidos desde una hegemonía, cuestionar los privilegios de pocos refrendando los derechos de todas y todos, visibilizar lo invisible que ha sido ocultado y naturalizado a través de un sistema de género androcéntrico, solo puede ser pensado en el contexto de la modernidad, en la reivindicación de los derechos de las personas a la igualdad y a la libertad. La tradición feminista construye el concepto de género como una herramienta analítica que permite la comprensión y explicación de la subordinación de las mujeres a los hombres, que influye en la realización de leyes y políticas orientadas a la igualdad de oportunidades y los derechos humanos de las mujeres, y produce un lenguaje generalizado que reaparece en la legislación y en el discurso político y mediático.

## Bibliografía

- BODELON, E. (2012). *Violencia de género y las respuestas de los sistemas penales*. Didot.
- BOURDIEU, P. (2000) *La dominación masculina*, Barcelona: Anagrama.
- BULLEN, M.; FARAPI ANTROPOLOGÍA APLICADA (2011). *El entorno en que se produce la violencia de género y sus causas en Gipuzkoa*. Dirección General de Prestaciones e Inserción Social y Empleo, Diputación Foral de Gipuzkoa.
- FERRÁNDIZ, F; FEIXA, C. (2004). «Una mirada antropológica sobre las violencias». *Alteridades*, 14 (27): 159–174.
- FOUCAULT, M. (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- FRANKL, V. [1946] (1991). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- LARRAURI, E. (2007). *Criminología crítica y violencia de género*. Trotta.
- RAMON, E. (2008). *Violencia de género y violencia doméstica*. Editorial Tirant lo Blanch.
- VALLE, T. (2010). «Una fecha para borrar». *El Diario Vasco*, 5-12-2010.



# Prácticas locales y discursos globales sobre ruralidad. Diálogos desde la economía, la ecología y la cultura

MONTSERRAT SORONELLAS MASDEU

*L'ITA: Associació d'Antropologia*  
*Universitat Rovira i Virgili*  
*mariamontserrat.soronellas@urv.cat*

AGUSTÍ ANDREU TOMÀS

*L'ITA: Associació d'Antropologia*  
*Universitat Rovira i Virgili*  
*agusti.andreu@urv.cat*

CARMEN LOZANO CABEDO

*Antropólogos Iberoamericanos en Red*  
*Universidad Nacional de Educación a Distancia*  
*clozano@poli.uned.es*

Los procesos de globalización social, económica y cultural han impactado con contundencia en las formas de reproducción de las comunidades rurales y en las economías agrarias. A lo largo del siglo xx, la mercantilización de las producciones agrarias y las condiciones impuestas por la llamada Revolución Verde, que perseguía la modernización y el desarrollo agrario, han provocado grandes transformaciones en los sistemas de organización de las comunidades rurales, incidiendo en el desprestigio de las culturas (campesinas) locales y fomentando la desaparición de las bases que sustentaban las formas de gestión de la producción y de distribución de las producciones agrarias (García Pascual 2001). A finales del siglo xx, las políticas agrarias que

impulsaron estos cambios se han visto complementadas con políticas de desarrollo rural que persiguen la dinamización económica y la fijación de población en unas zonas rurales que se convierten en proveedoras de servicios (turismo, alimentación saludable, calidad medioambiental) de la sociedad urbana. La sociedad agraria, campesina, deviene, en este contexto, sociedad rural (Aguilar 2012) y, casi al mismo tiempo que se propone reinventar lo rural (Camarero y González 2005), las nuevas tendencias globales plantean la necesidad de reagrarizar el campo.

La Antropología, y las ciencias sociales en general, se han acercado al análisis de las nuevas realidades rurales globalizadas, desde el estudio tanto de las políticas agrarias y de desarrollo rural, como de su impacto sobre las áreas rurales y sus pobladores, hasta la investigación de las dificultades de reproducción no resueltas. Las comunicaciones presentadas a este simposio describen realidades rurales, y agrarias, locales que han sido analizadas en el contexto de las tendencias globales en que se inscriben los actuales procesos económicos, sociales y culturales.

## 1. Dinámicas rurales. Ruralidades diversas

Las comunicaciones incluidas en esta sesión nos muestran cómo en la actualidad se imponen nuevas miradas sobre el mundo rural que, desde las políticas de desarrollo y desde el punto de vista de la sociedad urbana, se perciben como una vía de escape o incluso como la solución a algunos de los problemas de la vida urbana. La comunicación de Maria Antònia Monserrat revisa, precisamente, alguna de las propuestas «intelectuales» que, desde los márgenes del capitalismo y en el contexto de la actual crisis económica, plantean la necesidad de promover un cambio social basado en la vuelta a la ruralidad y en la idea de recampesinizar el campo. Los paradigmas de estas propuestas son la agroecología y la soberanía alimentaria, y son presentadas en un formato que se acerca al de las nuevas espiritualidades, puesto que inciden en una idea de un cambio social basado en la reconciliación con la naturaleza. La autora busca en el pensamiento social los marcos referenciales desde donde interpretar unas propuestas que nos remiten al debate académico sobre los límites del capitalismo (mercantilización/globalización) planteados desde hace décadas por la Antropología, la Economía y la Ecología políticas.

Las nuevas dinámicas de desarrollo rural inciden, como veremos, en la necesidad de reagrarizar el campo para recuperar producciones agrarias, pero también para mantener paisajes y actividades humanas atractivas al turismo o para resolver la gestión del territorio rural. Precisamente, el abandono de las actividades agropecuarias y forestales tradicionales está siendo un problema para las administraciones, especialmente en el terreno de los incendios forestales. Fátima Braña y David Casado ponen de relieve la necesidad de tener en cuenta la clave cultural para analizar las causas de dichos incendios en Galicia y para implementar los mecanismos de prevención pertinentes. La pirocultura, nos dicen, está y ha estado muy extendida entre los agricultores, quienes la han aplicado a su modelo de gestión agropecuario del monte, lo cual, sumado al abandono de la actividad agraria y a la falta de innovación en los modelos de gestión, acrecienta el riesgo de incendios forestales.

Algunas de las comunicaciones presentadas al simposio nos acercan a la diversidad de las dinámicas de desarrollo las zonas rurales. Las llamadas políticas de desarrollo rural han tenido un papel relevante en la transformación de la ruralidad. En Europa, las zonas rurales se han desagrarizado con el apoyo de unas políticas que han dejado de subvencionar, en exclusiva, la productividad agraria para potenciar políticas de sostenibilidad medioambiental, de diversificación económica y de dinamización y revalorización del patrimonio. En el contexto de una

sociedad que se define sustancialmente como urbana, los territorios y las comunidades rurales se convierten en proveedoras de servicios: turismo, ocio, salud y bienestar, cultura, calidad ambiental, biodiversidad, seguridad alimentaria o gestión territorial.

En general, estas propuestas parten de la idea de que las zonas rurales dejan de ser tan solo espacios de producción para pasar a ser también espacios de consumo. Andrea Boscoboinik y Olivier Ejderyan en su comunicación nos sitúan en Suiza y se centran en el papel de los agricultores como productores de paisaje para ser consumido, en este caso, por un tipo de turismo denominado 'glamping', que busca un alojamiento de lujo en plena naturaleza. Se trata de propuestas alejadas del clásico turismo rural, ya que no responden a iniciativas relacionadas con un intento, por parte de los agricultores, de diversificar sus fuentes de ingreso económico ni se caracterizan por buscar el contacto con los modos de vida locales. La terciarización del espacio rural también es abordada en la comunicación de Javier Camacho *et alii* sobre la huerta de la ciudad de Valencia. En este caso la mirada sobre el espacio rural implica a diversos actores y, por este motivo, los autores nos presentan diferentes discursos que engloban desde alternativas basadas en la producción ecológica y la venta de proximidad, hasta propuestas de patrimonialización y turistización de la huerta. Múltiples visiones que tienen en común el hecho de proponer la continuidad de la huerta como espacio agrícola para aprovechar las potencialidades de la situación de la ciudad y su entorno agrario, a partir precisamente del concepto de ciudad-huerta.

La especialización de las zonas rurales como espacio de consumo turístico no siempre se ha relacionado con el uso de los recursos locales y con el reto de convertir lo local en algo global. En la comunicación de Medina *et alii* podemos ver una estrategia totalmente diferente. Se trata del proceso inverso que parte de lo global y tiene su concreción en lo local. Se analiza un evento turístico de carácter deportivo, la Trailwalker Intermón-Oxfam, que se celebra en las comarcas rurales catalanas de la Garrotxa y la Selva y que se articula a partir de un discurso homogéneo y definido internacionalmente. En el artículo los autores nos muestran el impacto económico de esta actividad (a nivel, básicamente, de pernoctaciones y restauración) que permite una desestacionalización, en las localidades por donde discurre la carrera, del turismo de la zona.

## 2. La reproducción de las comunidades y las poblaciones rurales

La población rural representa una parte significativa de la población mundial, aunque en determinadas zonas del planeta se haya reducido significativamente (en España supone entre el 20 y el 25 % de su población). La persistencia de esa población (de características demográficas concretas) es la condición indispensable para la sostenibilidad social y natural de los espacios rurales y de muchos recursos naturales. El desarrollo rural se orienta a crear las bases que permitan mejorar las condiciones de vida de las poblaciones rurales y asegurar el desarrollo socioeconómico equilibrado y armónico de estos espacios favoreciendo el crecimiento económico de dichas áreas y promoviendo políticas de equidad para reducir las desigualdades sociales asociadas al medio rural. A la tradicional brecha entre los espacios rurales y urbanos en términos de bienestar se unen nuevas formas de desigualdad (en términos de movilidad, acceso a nuevas tecnologías de la información) que además se están viendo afectadas por la crisis económica, sobre todo en lo que se refiere a la reducción de la demanda de servicios en áreas rurales. Atender a las cuestiones relacionadas con la sostenibilidad social del medio rural resulta crucial para mantener el frágil equilibrio demográfico existente en las comunidades rurales.

Con todo, la política de apoyo a las zonas rurales se ha revelado insuficiente para resolver la reproducción de los pueblos, especialmente de aquellos que no tienen la posibilidad de valorizar producto alguno (zonas agrícolas deprimidas y sin atractivos patrimoniales o turísticos). La despoblación, la soltería, el envejecimiento de la población local, los problemas de atención a las situaciones de dependencia, son algunas de las problemáticas que, a pesar de las transformaciones, siguen persiguiendo a la ruralidad. La repoblación, incluso la refeminización, ha sido posible, en algunas comunidades, gracias a la llegada de población extranjera que ha aportado mano de obra para el despliegue de los proyectos de desarrollo local pero que no ha resuelto la reproducción local a largo plazo.

Los históricos, progresivos, y a veces acelerados, éxodos rurales han vaciado las pequeñas comunidades, las cuales, a pesar de haber implementado formas de diversificación económica e incluso, en algunos casos, de haber conseguido atraer nuevos pobladores, siguen perdiendo población local (Roquer y Blay 2008; Soronellas *et alii* 2014). La despoblación ha dejado a los pueblos sin el capital humano que necesitan las políticas de desarrollo para impactar favorablemente en las zonas rurales y la masculinización, la soltería y el envejecimiento siguen siendo los escollos de la reproducción local. Todas estas cuestiones las encontramos planteadas en algunas de las comunicaciones presentadas al simposio. Javier San Vicente analiza las consecuencias de la despoblación rural en Tierra de Ledesma, Salamanca. La emigración primero y, más tarde, los cambios en el sistema de producción agraria y de tenencia y distribución de la propiedad han transformado el sistema de valores y los espacios sociales de las comunidades locales. En este contexto de transformación de la ruralidad, el autor analiza el impacto que las políticas de desarrollo rural basadas en el fortalecimiento de los valores culturales y naturales han tenido en las dinámicas de los pueblos. Nos dibuja dos escenarios posibles: el de las comunidades que aceptan el modelo de desarrollo e implementan recursos culturales y el de las que no lo hacen y siguen con sus dinámicas tradicionales basadas en el pragmatismo. Entre las primeras, nos dice, el éxito es relativo, puesto que en algunos casos sufre el rechazo de la población local y no consigue arraigar a nuevos pobladores.

La perspectiva de género es muy pertinente en las investigaciones sobre las condiciones de reproducción de las comunidades y sobre el impacto de las políticas de desarrollo en las realidades de los pueblos. La desigualdad de género ha sido, y en buena parte sigue siendo, un problema real de la ruralidad y un factor estructural que ha impulsado a las mujeres a ser las primeras en abandonar los pueblos (Sampedro 2008). Sobre ello han trabajado los y las autoras de algunas de las comunicaciones presentadas al simposio, las cuales parten para su argumentación de las condiciones de desigualdad que las mujeres han sufrido históricamente en los pueblos y de cómo la inequidad las ha llevado a la emigración y al desarraigo. Josep Pérez Soriano, en su comunicación, ha analizado el desarraigo de las mujeres de las zonas rurales de la Comunidad Valenciana como un proceso dinámico de reconstrucción de la identidad rural que tiene lugar en un contexto de transformación de los significados de las categorías rural-urbano, donde lo rural se ha revalorizado frente a la evidencia de la insostenibilidad de las ciudades. Josep Pérez nos habla de la ruptura de la subordinación simbólica de los pueblos a las ciudades. La movilidad y las dificultades de la vida urbana han revalorizado los pueblos como zonas residenciales; no obstante, la ciudad sigue siendo la esperanza de emancipación para las mujeres de pueblo que desean «entrar y salir» en libertad.

Yolanda Bodoque también se sitúa en la escapada de las mujeres de los pueblos y en sus consecuencias, en la masculinización y en la soltería como factores que dificultan la reproducción de las comunidades, para presentarnos una etnografía sobre nuevas estrategias de repobla-

ción rural: las caravanas de mujeres. Esta comunicación centra su interés en mujeres urbanas, la mayoría inmigradas de países latinoamericanos, que se acercan a la ruralidad buscando una alternativa a su propio desarraigo. Para ellas los pueblos de donde escaparon las mujeres locales son contextos de oportunidad. Para las comunidades locales y para los solteros, son una esperanza para intentar remendar unas condiciones de reproducción que están estructuralmente amenazadas.

Mujeres que se van, mujeres que llegan y, por último, mujeres que se quedan. Dos de las comunicaciones han analizado la situación y el rol de las mujeres que permanecen en los pueblos, y las dos han tenido en su punto de mira a las políticas de desarrollo rural y su capacidad para transformar la posición de subordinación histórica y estructural de las mujeres en los pueblos. Miren Urquijo nos sitúa en el contexto de transformación de una comarca de Guipúzcoa donde las mujeres siguen estando abocadas a priorizar la familia por encima de otras expectativas para afrontar las carencias estructurales en servicios e infraestructuras de las comunidades rurales. Con los datos aportados, la autora concluye que el agroturismo, ampliamente fomentado por las administraciones como un complemento a las rentas agrarias e institucionalmente pensado para ocupar a la mujer rural, no ha resuelto la situación de desigualdad tradicional de las relaciones de género en la sociedad rural vasca, puesto que el salario de las mujeres sigue siendo considerado como un complemento a la aportación del hombre, considerado el proveedor principal.

M. Jesús Berlanga nos aleja del contexto vasco y nos sitúa en el valle de Assif Melloul, en el Alto Atlas marroquí, para presentarnos también la relación dinámica existente entre las políticas de desarrollo rural y la transformación de las comunidades rurales y, especialmente, de los roles de género. En un contexto de aislamiento institucional, durante años las comunidades del valle han seguido las formas de vida tradicionales, en una sociedad patriarcal donde las mujeres han sido el soporte fundamental de la economía de subsistencia. En los dos últimos decenios las comunidades se han visto transformadas por la llegada del turismo, el acceso a la economía de mercado (aunque las mujeres siguen siendo mano de obra no remunerada) y, muy especialmente, por la acción gubernamental que, con el apoyo de las ONG, ha cuestionado los valores tradicionales pero ha contribuido a reproducir el sistema sociopolítico tradicional que deja a las mujeres fuera de los procesos formales de toma de decisiones.

### **3. Nuevas y viejas prácticas agroalimentarias**

Como consecuencia de su inserción en este proceso global de reestructuración económica, la actividad agraria ha sufrido una serie de transformaciones que han modificado sus rasgos tradicionales. Ya hemos señalado que nos encontramos ante un panorama marcado por una ruralidad crecientemente desagrarizada, pero también ante un contexto de creciente reagrarización (González y Moyano 2007) que opera en dos sentidos: por un lado, con la especialización e intensificación productiva y la industrialización de la actividad agraria; por otro, a través del fomento de una agricultura multifuncional, respetuosa con el medio ambiente y orientada hacia la producción de alimentos de calidad. La emergencia de «otras agriculturas» distintas de las de carácter intensivo-industrial, como es el caso de la agricultura ecológica, así como el auge que están experimentando los signos distintivos de calidad agroalimentaria, son indicadores de estos cambios.

El sector agroalimentario presenta un gran dinamismo y posee una gran importancia socioeconómica para muchos territorios rurales. A ello hay que sumar que la «cuestión alimentaria» se ha convertido en una preocupación creciente, por los recientes problemas vinculados a la seguridad e inocuidad de los alimentos, pero también a cuestiones de fondo relacionadas con la organización económica y la concentración oligopólica de las empresas agroalimentarias, y la ausencia de información clara acerca de los alimentos y de los procesos a los que estos han sido sometidos, con claras limitaciones a la libertad de los ciudadanos para ejercitar su soberanía alimentaria.

Ante este panorama, han surgido múltiples iniciativas que apuestan por la relocalización y reterritorialización de la actividad agraria, la reconexión de los lazos entre naturaleza y agricultura, la recuperación del vínculo entre productor y consumidor, la orientación hacia la calidad y la promoción de los productos específicos, así como el desarrollo de nuevas redes e, incluso, nuevas instituciones (Lozano 2011). Son lógicas que pretenden la recuperación del rol del agricultor como proveedor de alimentos destinados a abastecer a la población local y que requiere de la construcción de nuevos vínculos con el resto de agentes de la cadena agroalimentaria (industriales, consumidores, etc.) y con el mercado. Es decir, en muchos casos implica la creación de cadenas agroalimentarias que eliminan intermediarios mediante la venta directa, la comercialización en circuito corto o los mercados de proximidad. Por tanto, interesarse por la alimentación en nuestras sociedades implica atender al sector agroalimentario, pues los fenómenos y problemáticas asociados a la misma están íntimamente relacionados con la forma como se producen, transforman, distribuyen y consumen los productos alimentarios.

Las comunicaciones de la tercera sesión ahondan en estas múltiples dimensiones de la actividad agraria y, especialmente, en los procesos de adaptación de productores y comunidades locales a los cambios operados en el contexto global mediante la implantación de procesos de producción y/o transformación específicos que resignifican las producciones alimentarias locales. En su comunicación, Francisco Torres analiza las transformaciones operadas en la comarca de Utiel-Requena para adaptarse a la reestructuración global del sector vitivinícola y al impacto de las migraciones internacionales. Unos fenómenos que han propiciado una modificación de la estructura productiva y social de la comarca, que presenta una estructura dual entre profesionales autóctonos vs. jornaleros inmigrantes, orientación a la calidad vs. producción a granel.

Por su parte, Josefina Aranda describe la crisis que los procesos de globalización económica y las políticas neoliberales han generado en el sector cafetalero mexicano y analiza las acciones colectivas desarrolladas por los productores indígenas en Oaxaca (México) para hacer frente a estos problemas mediante la promoción de dinámicas de desarrollo territorial en torno al café sostenible. Una iniciativa que ha requerido no solo de la creación y el fomento de un producto diferenciado, sustentado en unos atributos diferenciales, sino también de la creación de nuevas estructuras productivas y organizacionales. Unas estructuras que se apoyan en formas asociativas tradicionales, propiciando la articulación entre las «viejas» y «nuevas» prácticas agroalimentarias. Patricia Homs aborda en su comunicación los mecanismos de generación de confianza y los valores en los que se sustentan dos sistemas de aprovisionamiento de productos ecológicos en el contexto catalán —uno más vinculado al sistema agroindustrial y otro al sistema agroecológico—, así como los conflictos y las articulaciones existentes entre ambos. Por su parte, Encarnación Aguilar *et alii* analizan las contradicciones y los conflictos que están surgiendo en torno a las marcas de calidad alimentaria a partir del análisis de una amplia variedad de estudios de caso (el jamón ibérico y la producción de queso) en distintos territorios: la sierra de Cádiz, la comarca de los Pedroches, el Parque Nacional de Picos de Europa, etc. Los autores

describen las dificultades que experimentan los actores involucrados en estas experiencias para crear y mantener acuerdos colectivos, para articular tradición, innovación y requerimientos tecnológicos y sanitarios, así como las limitaciones asociadas a la vinculación de los alimentos con determinados territorios, como ocurre con los Espacios Naturales Protegidos.

#### **4. Procesos de patrimonialización**

Si, hasta hace poco, las construcciones sociales del patrimonio estaban estrechamente relacionadas con la creación de identidades colectivas y con la recuperación de la memoria, en los últimos tiempos se ha consolidado una nueva construcción ideológica que activa los repertorios patrimoniales en función de criterios de tipo económico (Andreu 2007). El desarrollo de la sociedad capitalista ha creado nuevas necesidades de consumo (Boltanski y Chiapello 2002) basadas en el ocio y en la oferta turística que han provocado que los procesos de patrimonialización se inserten dentro de una perspectiva de rentabilidad económica y social. Esta entrada del patrimonio en el mercado turístico ha implicado un cambio en la lógica patrimonial, de la lógica del objeto hemos pasado a la lógica del hombre y de la cultura, y hace ya tiempo que hemos entrado en la lógica del producto (Prado 2003).

Estos cambios en los criterios de las activaciones patrimoniales han incidido en que las zonas rurales promuevan sus productos y sus comunidades llevando a cabo acciones de patrimonialización de arquitectura, paisajes, naturaleza, sucesos históricos o tradiciones y gastronomía. La especialización en el turismo rural ha motivado dinámicas de surgimiento de activaciones turísticas dedicadas al consumo interno y que tienen como principal eje las culturas locales y su patrimonio (Kirshenblatt-Gimblett 1998 y 2001). El patrimonio cultural y natural de las zonas rurales, lo que se ha denominado la «producción de localidad», se ha convertido en una pieza clave de la revitalización económica y social y en las estrategias de desarrollo local (Varine-Bohan 2005). Son dinámicas de relocalización, procesos de reelaboración de las identidades locales con que las poblaciones locales unas veces contrarrestan las fuerzas globales y, otras veces, usan estas mismas fuerzas globales para construir nuevos productos culturales que mezclan la tradición con la modernidad y la innovación.

Las diferentes comunicaciones englobadas en esta sesión nos remiten a unas nuevas ruralidades que convierten las zonas rurales en un espacio de consumo a través, básicamente, de una serie de propuestas relacionadas con los usos turísticos de las culturas locales, de la especialización en productos de calidad y la emergencia de nuevos patrimonios que expresan y traducen las tensiones entre lo local y lo global.

La comunicación presentada por S. Amaya y E. Aguilar sobre la patrimonialización del jamón ibérico nos muestra el conflicto entre los actores implicados en la negociación de lo que es autóctono y tradicional. Este texto profundiza en las diversas problemáticas relacionadas con el uso de la tradición en la legitimación de unas prácticas recientes que implican la creación de productos nuevos con técnicas de producción también nuevas. Los procesos de construcción social del patrimonio inherentes a estas nuevas prácticas se articulan a partir de la incorporación de las lógicas económicas campesinas a los modelos económicos industriales, capitalizados y globalizados, con la finalidad de darle un futuro al pasado mediante las particularidades alimentarias locales.

La problemática de la incidencia de los procesos de patrimonialización en la tradición y las culturas locales también constituye uno de los ejes de la comunicación sobre las cuevas y

casas-cueva de Galera (Granada) presentada por J. M. Mejías. Tras un proceso de abandono que implica un primer cambio de uso relacionado con el paso de casa-vivienda a refugio de ganado, almacén o cochera, a inicios del siglo XXI se empiezan a rehabilitar estos espacios a partir de un creciente interés por la «vivienda vernácula» y se destinan a usos turísticos. El cambio de uso de las cuevas y su reutilización como hoteles rurales y apartamentos de alquiler implicará una serie de modificaciones en, por ejemplo, elementos tales como la decoración y la distribución de los espacios de la vivienda basándose en una cierta idea de tradicionalismo/ruralismo. Esta eclosión de lo que podemos llamar consumo de tradición conlleva una idealización del mundo rural que nada tiene que ver con la realidad y que responde a una determinada lógica de explotación turística del patrimonio cultural.

Precisamente esta creciente turistización del espacio local a través de la demanda de productos representativos de lo natural, auténtico, tradicional, autóctono..., constituye uno de los ejes de la comunicación de A. Calero y R. Sánchez-Padilla sobre el paisaje en el Parque Natural de las Hoces del Cabriel. Los autores nos muestran cómo estas nuevas demandas han obligado a la comarca a buscar vías distintas de reproducción y han supuesto la adopción de nuevos rasgos identitarios vinculados con valores paisajísticos, ambientales y patrimoniales que han favorecido la creación de una estructura social, económica y administrativa relacionada con el turismo y la promoción de los productos y servicios locales.

La temática de la relación entre lo local y lo global está presente, en mayor o menor medida, en las diferentes propuestas de la última sesión del simposio. Esta relación, si bien desde perspectivas totalmente opuestas, es el eje central de las investigaciones llevadas a cabo por M. Farré y F. Cobo de Guzmán. El trabajo de M. Farré analiza una serie de iniciativas coleccionistas de una comarca rural catalana (Garrigues) que, convirtiendo antiguos corrales, bodegas y establos en «reservorios de memorias», emergen como estrategias localizadas de «supervivencia cultural». Se trata de enfoques que presentan una resistencia a los cambios impuestos por los procesos de homogeneización cultural, y por tanto reivindican la diversidad cultural e identitaria a partir de la creación de colecciones privadas. El «legado coleccionista», a juicio de la autora, se caracteriza por utilizar el objeto para recrear la vida de la persona que colecciona y la de su comunidad como una estrategia de supervivencia de lo local frente a lo global.

En cambio, el análisis de la patrimonialización en los distritos mineros de la provincia de Jaén presentado por F. Cobo de Guzmán nos muestra un proceso diferente al de los coleccionistas de Les Garrigues. En este caso la producción de localidad se inserta en una lógica global y no de resistencia. Se trata de un estudio que analiza cómo las lógicas globales inciden en la producción de localidad y cómo entran en juego múltiples agentes que hacen un uso político y económico de ese capital simbólico. Para este autor, la articulación del campo patrimonial en el mercado global ha implicado la apertura y la incorporación de un nuevo tipo de agentes, de actores, de contenidos y de criterios de valor, y, también, la creación de nuevas sensibilidades orientadas hacia la experimentación, la recreación, la evocación o el puro consumo.

Turismo, patrimonio, ecología, salud, calidad medioambiental, sostenibilidad, mercado de proximidad, autenticidad, recampesinización..., son algunos de los conceptos que manejan hoy las comunidades rurales y que han sido objeto de estudio de las comunicaciones del simposio. La realidad nos muestra que en estos momentos de crisis económica que aumenta las situaciones de desigualdad y que motiva a la búsqueda de nuevas fórmulas empresariales y económicas, las zonas rurales se han convertido en laboratorios de proyectos económicos, sociales y culturales que parten de la revalorización de las culturas locales agrorurales, despreciadas por el proceso de industrialización y urbanización. El interés de este simposio radica en

estudiar dichas iniciativas locales, surgidas como alternativas a la crisis de reproducción de las comunidades y las economías locales. La Antropología ha tenido y tiene líneas de investigación que desde la economía, la ecología y la cultura nos acercan a la comprensión de las lógicas subyacentes a las prácticas y a los discursos que producen la ruralidad actual.

## Bibliografía

- AGUILAR, E. (2012). «Nuevos tiempos, nuevas reglas, nuevos actores: de campesinos a rurales». En: CONTRERAS, J. et alii (eds.). *Pels camins de l'etnografia: un homenatge a Joan Prat*. Tarragona: Publicacions URV, 129-140.
- ANDREU, A. (2007). «Más allá del museo. Las activaciones económicas del patrimonio: de los parques naturales a las fiestas temáticas». En: ARRIETA, I. (ed.). *Patrimonios culturales y museos: más allá de la historia y del arte*. Zarautz: Editorial de la Universidad del País Vasco.
- BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, E. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- CAMARERO, L.; GONZÁLEZ, M. (2005). «Los procesos recientes de transformación de las áreas rurales españolas: una lectura desde la reestructuración ampliada». *Sociología*, 15: 95–123.
- GARCÍA PASCUAL, F. (ed.) (2001). *El mundo rural en la era de la globalización.: incertidumbres y potencialidades*. Madrid: MAPA.
- GONZÁLEZ, M. T.; MOYANO, E. (2007). «Sociología rural». En: PÉREZ, M. (ed.). *La sociología en España*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, B. (1998). *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press.
- (2001). «La cultura de les destinacions: teoritzar el patrimoni». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 19: 44–61.
- LOZANO, C. (2011). *El sabor de la naturaleza. Agricultura ecológica en Parques Naturales andaluces*. Sevilla: Fundación Blas Infante.
- PRADO, P. (2003). *Territoire de l'objet: faut-il fermer les musées?* París: Ed. Des Archives Contemporaines.
- ROQUER, S.; BLAY, J. (2008). «Del éxodo rural a la inmigración extranjera: el papel de la población extranjera en la recuperación demográfica de las zonas rurales españolas (1996–2006)». *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, XII.
- SAMPEDRO, R. (2008). «Cómo ser moderna y de pueblo a la vez: los discursos del arraigo en las mujeres rurales». *Revista de Estudios de Juventud*, 83.
- SORONELLAS, M. et alii (2014). «Inmigrar a la Cataluña rural. Contextos de ruralidad y migraciones de mujeres hacia pequeños municipios». *Ager. Revista de Estudios sobre Despoblación y Desarrollo*, 1: 111–148.
- VARINE-BOHAN, H. de (2005). *Les racines du futur: le patrimoine au service du développement local*. Lusigny-sur-Ouche: Asdic Editions.



## Éticas para la práctica profesional antropológica: diálogos, fronteras y dilemas

CELESTE JIMÉNEZ DE MADARIAGA  
*Asociación Andaluza de Antropología*  
*Universidad de Huelva*  
*celeste@uhu.es*

LILIANA SUÁREZ NAVAZ  
*Instituto Madrileño de Antropología*  
*Universidad Autónoma de Madrid*  
*liliana.suarez@uam.es*

SUSANA CARRO-RIPALDA  
*Ankulegi. Asociación Vasca de Antropología*  
*Durham University*  
*susana.carro-ripalda@durham.ac.uk*

En los últimos años, los debates sobre la ética en el ejercicio profesional de la Antropología han cobrado nuevos bríos a nivel global. En realidad, los diálogos sobre ética en las diferentes áreas de la práctica antropológica nunca han desaparecido desde que se iniciaron en los años sesenta (Caplan 2004), y las consideraciones éticas se han integrado —en diversa medida y con desigual fortuna en los diferentes ámbitos antropológicos nacionales— en la docencia, la planificación de proyectos, las solicitudes de financiación para la investigación, la formación de nuevos investigadores, la disseminación y publicación de resultados, el almacenamiento de los datos y, sobre todo, en el trabajo de campo y en el contacto directo con los sujetos antropológicos.

Sin embargo, sí se podría aseverar que, de unos años a esta parte, la necesidad de una revisión en profundidad de los principios éticos vigentes, e incluso la posibilidad de incorporar nuevos elementos y reflexiones éticas en el quehacer antropológico, se ha vuelto acuciante, debido a los cambios importantes habidos en los contextos en los que los antropólogos y antropólogas desarrollamos nuestro trabajo. En primer lugar, vivimos en un mundo en el que, en muchos casos, los intereses económicos prevalecen sobre los intereses éticos e incluso políticos o sociales. Esto es relevante en tanto en cuanto los gobiernos de casi todos los países han reducido sus presupuestos de docencia, pero sobre todo de investigación, y los profesionales de la Antropología, tanto académicos como no académicos, nos hemos visto obligados a buscar nuevas fuentes externas de financiación para nuestros proyectos, que muchas veces encontramos en instituciones o empresas privadas. La introducción de nuevos «mecenas» con diferentes agendas hace que las reglas contractuales no queden tan claras, y que se planteen nuevos dilemas que hacen necesario revisar todo el aparato de intereses, exigencias, lealtades y límites (las fronteras a las que alude este congreso) para poder realizar una labor antropológica coherente con unos principios básicos de ética profesional.

En segundo lugar, y precisamente al hilo de las nuevas formas de financiación institucional y privada de investigaciones y trabajos de corte antropológico, ha aparecido una nueva «cultura de la auditoría» (Strathern 2000), que se traduce en un control y vigilancia de procesos y resultados por parte de los múltiples organismos que financian la labor de los antropólogos. Gobiernos, universidades, organismos públicos y empresas exigen ahora resultados «de calidad» a cambio de su inversión; para asegurar dicha relación calidad-precio, ha surgido todo un régimen de evaluación e inspección (de calidad, de riesgo, de transparencia) que incluye el establecimiento de códigos y comités de ética a diferentes niveles.

Una tercera y fundamental consideración a tener en cuenta es la de la diversificación en tiempos recientes tanto de colectivos con los que trabajan los antropólogos y antropólogas, como de ámbitos en los que se solicitan sus conocimientos y habilidades profesionales. La práctica antropológica ya no se reduce al trabajo de campo en contextos «exóticos» y sobre los temas clásicos de la disciplina (religión, organización social, identidad), sino que se ha ido adaptando a los rápidos cambios sociales, científicos, tecnológicos, económicos y políticos que emergen con la creciente globalización. Hoy en día, hay antropólogos que realizan su labor, tanto investigadora como asesora o ejecutiva, en instituciones de salud, laboratorios de biotecnología, empresas de innovación social, que trabajan con colectivos en las «periferias» socioculturales, como prisiones, psiquiátricos o centros de acogida, pero también en la «centralidad» de las industrias farmacéuticas, las asociaciones de consumidores o los parlamentos. Algunos de nuestros sujetos de investigación se han vuelto en ciertos sentidos más vulnerables debido a sus posiciones marginales en sociedades cada vez más fragmentadas y desiguales, pero al mismo tiempo se han transformado en interlocutores, colaboradores y críticos de nuestro trabajo, y ello ha traído consigo la necesidad de plantearse una forma de quehacer profesional que se rija por consideraciones éticas más democráticas, participativas y consensuadas.

Desde la aparición del primer código ético en la década de los sesenta en EE. UU., las asociaciones nacionales o regionales de antropólogos han elaborado, implementado y revisado sus códigos éticos, adaptados a los cambiantes contextos profesionales y a las demandas tanto de los profesionales como de los sujetos de investigación y de la sociedad en general. Sin embargo, en sus diferentes encarnaciones, los códigos éticos de la Antropología no solo sirven para establecer las reglas que rigen la práctica profesional, sino que también, y sobre todo, reproducen los interrogantes claves de la disciplina: ¿Para qué es la Antropología? ¿Para quién se hace? Los

principios éticos de la praxis profesional, ¿son universales, o deben ser adaptados a cada contexto sociocultural? (Caplan 2004). Aun cuando se acepte un cierto relativismo con respecto a universos morales, lo que resulta cierto es que los distintos códigos, guías u orientaciones éticos existentes responden a unos mismos valores: la búsqueda intelectual del conocimiento certero, la necesidad de una integridad profesional y el imperativo de respetar la dignidad humana de todos aquellos con quienes trabajamos.

El presente simposio se plantea en el contexto de la reciente elaboración de un borrador sobre orientaciones deontológicas, en el que han trabajado un equipo de antropólogas y antropólogos profesionales que ejercen su labor en el Estado español, y cuya posible adopción para el conjunto de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español se discutirá próximamente. La intención del simposio es la de abrir un fértil diálogo sobre los temas y dilemas que deben considerarse con relación a la ética de la práctica antropológica, y sobre la visión crítica y al mismo tiempo humanista que debe alimentar nuestro ejercicio profesional en todos sus ámbitos.

Algunos de estos temas ya han sido planteados a lo largo de la historia de la Antropología: por ejemplo, a partir de los años sesenta y setenta, y sobre todo en las Antropologías británica y americana se cuestionó la herencia poscolonial de nuestra disciplina, y se desveló de manera crítica la relación existente entre conocimiento, autoridad y poder, de la que los antropólogos eran partícipes de forma implícita. Posteriormente, ya en las décadas de los ochenta y noventa, la idea de una Antropología neutral y objetiva dejó paso a una autorreflexión que examinara los posicionamientos ideológicos de los profesionales, al mismo tiempo que se abrieron las puertas a una forma de conocimiento dialógico, es decir, a la participación activa y crítica de los «sujetos antropológicos» en las labores de investigación, análisis y diseminación. El giro hacia la globalización económica y el consiguiente resurgimiento de la ideas sobre derechos humanos universales y culturalmente específicos (como los de los pueblos originarios) dieron paso también a la figura de la antropóloga-activista, en la que las fronteras entre conocimiento y acción implicada se difuminaron, y la nunca olvidada cuestión de la representatividad (Caplan 2004) volvió a cobrar vigencia. En la actualidad, las preguntas éticas giran además sobre las cuestiones de responsabilidad moral y profesional en formas de práctica que implican relaciones entre expertos y clientes de muy variados ámbitos, desde la empresa hasta la institución estatal, y en donde lo ético y lo legal a veces se mezclan y se confunden; y en los principios que deberían guiar colaboraciones interdisciplinarias en donde las praxis y los objetivos de las diferentes disciplinas son distintos e incluso contradictorios (Carro-Ripalda 2012).

En resumen, el ejercicio profesional de la Antropología, su proyección en los ámbitos de la investigación, académicos y docentes, derivan en situaciones particularmente complejas y, en ocasiones, difíciles de afrontar. Como otras disciplinas científicas, propias de las ciencias sociales, las imbricaciones de los sujetos sociales, tanto en las investigaciones como en los objetivos de los empleadores, pueden conllevar importantes dilemas sobre lo adecuado o no de ciertas prácticas, diversidad de visiones sobre lo que deben ser comportamientos apropiados, conflictos de intereses y diferentes lógicas que incluso pueden estar enfrentadas. El mismo hecho de reconocer que puede no existir una perspectiva unívoca supone ya un importante avance. En este contexto, consideramos la creencia de que el diálogo intradisciplinario fortalecerá nuestro posicionamiento en el campo científico, optando por equilibrar dialógicamente ética y ciencia. La experiencia acumulada de la Antropología posibilita el reconocimiento de potenciales actuaciones perjudiciales en su aplicación. Es, sin duda, responsabilidad de los antropólogos y antropólogas prever y evitar las consecuencias no deseadas de su actividad.

Este simposio, «Éticas para la práctica profesional antropológica: diálogos, fronteras y dilemas», propone pautas que puedan servir de guía ante tales dilemas, mediante la reflexión compartida. Se abren nuevos espacios de diálogo sobre los dilemas y las condiciones éticas de una práctica profesional antropológica, desde la pluralidad de las «éticas discursivas», entre las múltiples sensibilidades y experiencias etnográficas. Los textos que se incluyen en este foro de debate aportan desde reflexiones teóricas sobre ética hasta aplicaciones en ámbitos concretos como los de la salud, la cooperación internacional e intervención social o la patrimonialización. Con todo, se abren nuevos espacios de diálogo sobre los dilemas y las condiciones éticas de una práctica profesional antropológica, desde la pluralidad de las «éticas discursivas», entre las múltiples sensibilidades y experiencias etnográficas.

Anthony G. C. Arnhold pone de relieve algunos de los problemas éticos de la sociedad actual occidental: desigualdad ante la justicia, fraude, corrupción, indefensión. Y plantea la viabilidad de emplear ciertos modelos analíticos (usados en estudios de comunidad y sociedades rurales) en las sociedades complejas: la «teoría del familismo amoral» o «particularismo familiar», «la teoría del bien limitado», «el análisis transaccional o de redes de comunicación», «el honor y la vergüenza». Dado que la ética, las normas, los valores y las leyes cambian según los momentos y los grupos de una sociedad, no hay valores absolutos sino que varían según el lugar y el tiempo. Sugiere una explicación desde la Antropología del Derecho, según la cual la ética equivale a la costumbre y la legitimidad, y, para ello, distingue entre la legalidad y la legitimidad. Mientras la autoridad legal no es eficaz por representar las opiniones morales de una minoría, la ley basada en la costumbre parece tener más legitimidad y se acepta más fácilmente. La igualdad de la justicia formal es un mito que no se plasma en la realidad; esa supuesta igualdad se refiere solo al trato a personas de una misma categoría social.

Santiago Martínez Magdalena nos adentra en las consecuencias de un desplazamiento comprometido, anterior, actitudinal primero pero constatable después (empírico), que asume al informante clásico (etnográfico) como víctima. Aborda el tema de la entrevista como situación excepcional, en la que los informantes adquieren siempre la calidad de testigos, máxime en los nuevos y no tan nuevos objetos de la Antropología: genocidios, conflictos y violencia sociopolítica, represión y exterminio, memoria, justicia y sistemas jurídicos, constitución de los Estados nación, colonialismo, administración y burocracia, gestión de las minorías, inmigración, etc.; lo que supone, además, una Antropología generacional. Hemos de buscar de nuevo al «indígena», no porque lo sea, sino porque lo fue, con lo que se le concedió identidad negativa, y porque se alza como sujeto (demandante) de reparación trasladando el término 'informante' (colaborador) al de víctima en la reflexividad de su acción victimizadora. Con ello podemos estar realizando un ejercicio memorialístico, pero también reificando a las víctimas en tanto «víctimas-nuevamente-victimadas».

Lina Masana Bofarull relata algunas experiencias vividas en primera o segunda persona, preservando anonimidad(es) en los hechos relatados, con el objetivo de poner en discusión la naturaleza de su conflictividad y vislumbrar posibles maneras de abordarlas. La primera cuestión que plantea, a través de ejemplos relatados, es sobre las grabaciones sin consentimiento y cómo esto se hace con total impunidad y, en ocasiones, se publicita ante la propia comunidad antropológica. Asimismo se pregunta cuál debe ser la posición del antropólogo ante ciertas realidades objetos de estudio, temas que atentan contra la integridad física y moral de las personas, como la tortura, por ejemplo, hasta qué punto deben ser estudiadas estas temáticas sin denunciarlas. Otros asuntos que plantea susceptibles de debate son la investigación encubierta cuando el antropólogo o antropóloga simultanea su rol de investigador con otros vinculados al

objeto estudiado, el plagio literario y los consentimientos informados e investigaciones insuficientemente supervisadas.

Apoyándose en distintos autores, Virtudes Téllez Delgado sostiene la necesidad del diálogo transdisciplinario y transcultural para afrontar las diferencias culturales de la moral en el ejercicio antropológico y superar el etnocentrismo académico que se encuentra en los códigos éticos elaborados en el interior de las comunidades antropológicas. Piensa que se debe asegurar la interacción dialógica del profesional con la sociedad, para garantizar la regulación entre la acción moral del profesional y la ética social involucrada. Considera la conveniencia de realizar una diferenciación entre una ética normativa y una filosofía moral en la disciplina antropológica. Se suma a la idea de las fases del proceso de producción del conocimiento antropológico como un «continuum antropológico» a lo largo del cual los antropólogos tenemos distintas responsabilidades, siendo la última fase aquella en la que se pueden encontrar consecuencias no deseadas de la acción cuando se utiliza la información, se escribe para un público y el texto se emancipa de su autor, pudiéndose hablar de ejemplo de la producción de los procesos de «indexicalidad» o dependencia de significado contextual.

Liliana Suárez parte de la propuesta —ya señalada por otros autores— de que la única postura ética en ciencias sociales es lo que se denomina «comunicación intransigente», y de la exigencia de que la dimensión ética parta del reconocimiento de la pluralidad de modelos sobre la finalidad de la producción antropológica. Distingue tres argumentos sobre la ausencia de debate en torno a la ética de la Antropología en España: el conspiracionismo, la autonomía personal y/o territorial y el antiprocedimentalismo. Analizados estos argumentos, considera preciso potenciar el diálogo más allá de la academia y más allá de las etnografías clásicas hacia espacios no estatales que permitan formas de comunicación radial. Con los códigos u orientaciones deontológicas que la comunidad de antropólogos adopte, conseguimos, al menos, tres objetivos: primero, crear un referente colectivo en la comunidad antropológica organizada a través de asociaciones locales autónomas y federadas; segundo, crear un espacio de debate continuo en estos espacios autoorganizativos; y, tercero, constituirnos como interlocutores de los nuevos comités éticos institucionales que se están imponiendo como norma prescriptiva en nuestras universidades y centros de investigación. Así pues, el debate sobre la dimensión ética en Antropología debe ser continuo, accesible, dinámico y abierto a disensiones y desacuerdos.

Tras señalar los principios que se recogen en algunos códigos éticos, como el de la Asociación Americana de Antropología (AAA), Cristina Sánchez-Carretero se centra en la protección y preservación de los registros que se generan en el trabajo de campo y en qué se debe hacer con ello después de finalizar la investigación. Durante el proceso de investigación y producción se generan múltiples materiales (notas de campo, diarios, imágenes y grabaciones) en una variedad de soportes que incluyen tanto formatos digitales como formatos analógicos. Una fase más de nuestro trabajo es decidir qué hacer con estos materiales; sin embargo, con frecuencia se produce una «no decisión» y, consecuentemente, la invisibilización de esta fase. Podemos hablar de una multirresponsabilidad del antropólogo: hacia la propia persona que ha hecho el trabajo de campo, hacia la gente con la que se ha trabajado, sus descendientes, hacia la institución que ha financiado el proyecto y hacia la propia disciplina. Muestra cómo en distintos textos sobre buenas prácticas y códigos éticos profesionales se trata el tema de la documentación generada, y observa que la mayoría de las asociaciones profesionales que poseen estos códigos prácticamente no incluyen en ellos reflexiones al respecto.

Raquel Sánchez-Padilla y Pablo Vidal-González se centran en el uso de historias de vida en investigación social, y analizan las razones que llevan al empleo de dicha técnica: desde

el interés por conocer cómo interpreta su vivencia el informante, hasta la voluntad de rescatar del olvido o de los márgenes de la estructura social a personas o colectivos. El relato tiene un alto porcentaje de creación personal, incluso dialogal dado el decisivo papel del entrevistador en todo el proceso. El propio hecho de narrar una vida se convierte en una acción teleológica, puede servir como edificadora de la identidad y evocar temas que aluden a aspectos emocionales vinculados a traumas o a experiencias tabú. De esta manera, el trabajo con relatos de vida pone en el centro del proceso a la persona como sujeto de estudio, pero también como colaborador y cocreador del resultado obtenido. Concluyen manifestando algunas ideas con relación a la ética profesional: el respeto total y profundo hacia «el otro» como sujeto antropológico, la necesidad de definir adecuadamente quién es para nosotros y, en consecuencia, cómo vamos a trabajar con él, y la idea de no concebir la cuestión de la ética profesional como un asunto marginal o diferencial.

Montserrat Pulido Fuentes parte de su experiencia en el campo de la cooperación al desarrollo y, concretamente, en el ámbito de la salud, lo que la ubicó simultáneamente en una doble posición de sujeto y objeto de estudio, al ser —entre otros roles— enfermera, antropóloga y cooperante. Durante su investigación emergieron dilemas éticos a los que tuvo que enfrentarse en relación con aspectos metodológicos de la etnografía, y sus interacciones tanto con la organización como con los informantes en el terreno de campo. El hecho de trabajar con una población indígena de Amazonía la hizo enfrentarse a las dificultades que supone el proceso de entrada y permanencia en el campo, y plantearse los diferentes roles ejercidos dependiendo de los distintos tiempos y espacios. En ello, fue fundamental tener en cuenta la perspectiva de género. Otros conflictos encontrados responden al interés de la organización por comprobar la disponibilidad, lealtad y aceptación de los agentes de desarrollo a sus principios. Se pone en cuestión la devolución de resultados como parte del proceso de investigación ante el dilema de quiénes son los destinatarios de nuestras investigaciones, a quiénes van dirigidas, y sobre la prioridad de la investigadora y de la propia investigación.

Laia Ventura García señala que la producción del conocimiento científico no puede desvincularse de los contextos sociopolíticos, económicos, sociales y culturales donde se insertan, contextos que son cambiantes; así, las vinculaciones históricas entre la Antropología médica y las ciencias de la salud pueden comprenderse como encuentros y desencuentros disciplinarios. Se centra en el caso concreto del mal de Chagas para exponer cómo las bases epistemológicas y ontológicas que fundamentan el modelo dominante sobre el padecimiento trascienden del campo de la ética. Califica de «línea roja» los límites entre lo éticamente aceptable e inaceptable, límites que son flexibles, manejables y variables. A raíz de algunos fragmentos de los discursos de mujeres y hombres afectados, reflexiona sobre los límites éticos que nos encontramos en la búsqueda del equilibrio entre la necesidad de insertar el abordaje de lo social y cultural en el campo de las ciencias de la salud, y la necesidad de abordar los procesos de salud-enfermedad-atención-prevención en toda su complejidad.

## Bibliografía

- CAPLAN, P. (2004). *The Ethics of Anthropology: Debates and Dilemmas*. Londres: Routledge.
- CARRO-RIPALDA, S. (2012). «The possibilities of practice: Theoretical, methodological and ethical notes from an Anthropology-Public Health collaboration in UK». *Revista de Antropología Experimental*, 12: 43–55.
- STRATHERN, M. (2000). *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy*. Londres: Routledge (European Association of Social Anthropologists).



- Primera Reunió de Antropólogos Españoles. Departamento Antropología y Etnología de América. Universidad de Sevilla.  
Sevilla, 1973
- 2ª Reunión de Antropólogos Españoles. Departamento Antropología y Etnología de América. Universidad Complutense de Madrid.  
Segovia, 1974
- I Congreso Español de Antropología. Universitat de Barcelona.  
Barcelona, 1977
- Segundo Congreso Español de Antropología. Asociación Madrileña de Antropología.  
Madrid, 1981
- Antropologiaren III Batzarrea / III Congreso de Antropología. Departamento de Antropología.  
Donostia, 1984
- IV Congreso de Antropología. Sección Antropología de Humanidades / FAAEE.  
Alicante, 1987
- V Congreso de Antropología. Asociación Andaluza de Antropología / FAAEE.  
Granada, 1990
- VI Congreso de Antropología. Asociación Canaria de Antropología / FAAEE.  
La Laguna, Tenerife, 1993
- VII Congreso de Antropología Social. Instituto Aragonés de Antropología / FAAEE.  
Zaragoza, 1996
- VIII Congreso de Antropología. Asociación Galega de Antropología / FAAEE.  
Santiago de Compostela, 1999
- IX Congrés d'Antropologia. "Cultura i política". Institut Català d'Antropologia / FAAEE.  
Barcelona, 2002
- X Congreso de Antropología. "Culturas, poder y mercado". Asociación Andaluza de Antropología / FAAEE.  
Sevilla, 2005
- XI Antropologia Kongresua "Erronka teorikoak eta praktika berriak" / XI Congreso de Antropología "Retos teóricos y nuevas prácticas". Ankulegi / FAAEE.  
Donostia, 2008
- XII Congreso de Antropología «Lugares, tiempos, memorias. La Antropología Ibérica en el siglo XXI». Asociación de Antropología de Castilla y León «Michael Kenny» / FAAEE.  
León, 2011
- XIII Congrés d'Antropologia "Perifèries, fronteres i diàlegs". L'ITA: Associació d'Antropologia / FAAEE.  
Tarragona, 2014



Este libro recoge las principales aportaciones del XIII Congreso de Antropología de la FAAEE e invita a reflexionar sobre los debates antropológicos actuales acerca de la sociedad contemporánea. La primera parte recoge los textos de las ponencias invitadas al Congreso, las cuales debaten los temas que vertebran el Congreso desde las diversas miradas y trayectorias académicas de las y los ponentes. La segunda parte del libro reúne los textos que presentan los contenidos de los veintiún simposios y muestran la amplitud y riqueza de los debates y los retos que caracterizan la Antropología del siglo XXI.



UNIVERSITAT  
ROVIRA I VIRGILI  
FUNDACIÓ URV  
CENTRE DE FORMACIÓ PERMANENT



AJUNTAMENT DE  
TARRAGONA



Diputació Tarragona



Port de Tarragona