

HEGEMONÍA CULTURAL y POLÍTICAS de LA DIFERENCIA

Alejandro GRIMSON y Karina BidASECA
[coordinadores]

HEGEMONÍA CULTURAL Y POLÍTICAS DE LA DIFERENCIA

Hegemonía cultural y políticas de la diferencia /
Nivón Bolán Eduardo ... [et.al.] ; coordinado por Alejandro Grimson y
Karina Andrea Bidaseca. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos
Aires : CLACSO, 2013.
278 p. ; 23x16 cm. - (Grupos de trabajo de CLACSO)

ISBN 978-987-1891-54-2

1. Estudios Culturales. I. Eduardo, Nivón Bolán II. Grimson,
Alejandro, coord. III. Bidaseca, Karina Andrea, coord.
CDD 306

Otros descriptores asignados por la Biblioteca Virtual de CLACSO:
Hegemonía / Políticas de la diferencia / Desigualdad / Política
cultural / Estado / Micropolítica / Mujeres / Diversidad / Tecnología /
América Latina

HEGEMONÍA CULTURAL Y POLÍTICAS DE LA DIFERENCIA

Alejandro Grimson
Karina Bidaseca
[coordinadores]



Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Secretario Ejecutivo de CLACSO Pablo Gentili

Directora Académica Fernanda Saforcada

Área Grupos de Trabajo

Coordinadora Sara Victoria Alvarado

Coordinador Adjunto Pablo Vommaro

Asistentes Rodolfo Gómez y Melina Goldstein

Área de Producción Editorial y Contenidos Web de CLACSO

Coordinador Editorial Lucas Sablich

Coordinador de Arte Marcelo Giardino

Producción Fluxus estudio

Impresión Gráfica Laf SRL

Primera edición

Hegemonía cultural y políticas de la diferencia

(Buenos Aires: CLACSO, mayo de 2013)

ISBN 978-987-1891-54-2

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO <www.biblioteca.clacso.edu.ar>

ÍNDICE

Introducción Alejandro Grimson		9
I. Los Estados y las políticas de la diferencia		
Las políticas culturales en América latina en el contexto de la diversidad Eduardo Nivón Bolán		23
Los mineros de ayer, los indígenas de hoy. La agenda nacionalista en Bolivia y el dilema de la diferencia Cecilia Salazar de la Torre		47
La muerte con sangre entra Alejandro Grimson		65
Feminicidio y políticas de la memoria. Exhalaciones sobre la abyección de la violencia contra las mujeres Karina Bidaseca		79
Supervivencia en las calles desde las márgenes. Un debate respecto a las diferencias posibles y reconocibles en contextos difusos e indiferenciados Adriana Sánchez Lovell		101
Los “reservistas” o el ejército latente: de las antinomias de la razón tolerante al discurso de la seguridad Esteban Llaguno Thomas y Luis Gómez Ordóñez		119

II. Tecnologías y micropolíticas de la diferencia

Multiplicar la(s) diferencia(s): género, política, representación y deconstrucción Nelly Richard	135
Articulaciones de negridad: políticas y tecnologías de la diferencia en Colombia Eduardo Restrepo	147
La utopía del blanqueamiento y la lucha por el mestizaje Gonzalo Portocarrero	165
Geografía de la exclusión y negación ciudadana: el pueblo afrodescendiente de la ciudad de Guayaquil, Ecuador Fernando García Serrano	201
Las prácticas descentradas afro-caribeñas de elaboración estética y su celebración y fomento de la heterogeneidad Ángel G. Quintero Rivera	223
Los <i>diversos</i> digitales y mediáticos que nos habitan cotidianamente Rosalía Winocur	245
Micropolíticas de la diferencia en una comunidad transnacional Federico Besserer	263

INTRODUCCIÓN*

El pensamiento crítico latinoamericano ha culminado su larga marcha hacia la cuestión “cultura”. Hoy ya todos incorporan lo simbólico a las supuestas esferas que tienen relevancia, aunque quienes se hayan dedicado al tema durante largas trayectorias cuestionen radicalmente la supuesta existencia de esferas económicas, políticas o culturales. Pero también están quienes siguen creyendo que la cultura es secundaria. Y tienen el poder, quisiera agregar.

Siempre es bueno que sobrevivan dinosaurios, al menos desde el punto de vista de la biodiversidad. Pero también para poder contrastar en la actualidad –y no sólo como testimonio del pasado– sus diagnósticos y pronósticos economicistas. Los pronósticos economicistas tan de moda en los noventa y tan actuales en boca de heterodoxos emergentes no podrían ser considerados parte del pensamiento crítico. Por más alusión que quieran hacer a los “modos de producción”.

Una vez arribados a “cultura”, unos ochenta años después de Gramsci, de todos modos surge la pregunta de qué demonios significa

* Quiero agradecer a todos los integrantes del Grupo de Trabajo por los debates que me llevaron a proponer, a título personal, estas reflexiones. Y quiero agradecer muy especialmente a Karina Bidaseca, por su empeño en este proyecto, y a Eduardo Restrepo que leyó críticamente una primera versión de este texto, realizando aportes muy relevantes. Los errores son mi exclusiva responsabilidad.

este término tan a la moda. Se sabe: la pregunta del italiano era por las causas del fracaso de la revolución europea a inicios de los años veinte y su respuesta fue un cachetazo a la ceguera teórica acerca de la hegemonía, la sociedad civil, el sentido común y la cultura. Y a los modos de imaginar y diseñar las estrategias políticas.

Hace tiempo ya que una polifonía no sólo latinoamericana ha señalado la necesidad imperiosa de un descentramiento teórico. Un descentramiento en términos analíticos y políticos que asuma -al decir de Chakrabarty- el carácter indispensable e inadecuado del pensamiento social europeo. Un descentramiento para comprender nuestras sociedades, sus modos específicos de conflictividad, de subalternización, de constitución de sujetos, de lenguajes y repertorios de acción colectiva. Un modo de contextualización. ¿Acaso podría significar una misma cosa “cultura” como estrategia poscolonial que como lugar de enunciación que socava los significados establecidos?

Una nueva hegemonía global, asentada en la retórica del choque de civilizaciones, había calado profundo en una reinterpretación del lugar de la “cultura” como clivaje que dejaba atrás, anacrónicos, los sentidos de las clases, de la nación y de otras formas de constitución de bloques históricos emergentes. Se produjo así una doble “convergencia perversa” (Dagnino) con luchas históricas de los sujetos subalternizados por procesos étnicos y raciales que venían procurando y multiplicando sus búsquedas de una igualdad radical que contemplara en su centro la diferencia. Pero además sedujo a intelectuales que encontraron en las resonancias de la cultura aquella vieja tradición con la que aún nos encontramos en deuda.

Sin embargo, la deuda debe ser asumida en su totalidad, no puede ser rebajada. Reducir a Gramsci, Mariátegui y los movimientos afro e indígenas a la defensa de la diversidad y al multiculturalismo es algo análogo a referir a Marx para lograr una recomposición salarial o una victoria sindical. En efecto, el enfrentamiento a las hegemonías blancas o mestizas que buscaron imponer o impusieron, según los casos, una homogeneización de la nación, constituye una etapa defensiva de las luchas subalternas. Ese carácter defensivo se percibe por su carácter corporativo y fragmentario, que no debe ser eludido.

Se trata de un momento intenso y crucial, pero anudado a una concepción de los lugares y las políticas de la diferencia que evidentemente no constituye, inicialmente, una hegemonía alternativa. Hace muchos años, Spivak escribió un texto famoso preguntándose si el subalterno puede hablar. El texto tuvo gran repercusión por su respuesta: “el subalterno no puede hablar” que aludía al problema de la representación en el sentido de que la condición sublaterna, como lugar, es la condición del silencio. Se trata de un texto denso, complejo, que contiene

dicha afirmación pero que no puede reducirse a ella. O no debe, porque algunos de sus intérpretes lo han reducido. Al confundir la posición del sujeto con los sectores subalternizados, dicha interpretación insiste en la idea de que en todo contexto el lenguaje está hegemonícamente constituido; por lo tanto, los sujetos supuestamente subalternos sólo pueden posicionarse en los lugares de enunciación de aquel dispositivo, sólo pueden acceder al espacio de la interlocución hegemonícamente constituido adoptando un lugar ya previsto y previsible. Como se trata de posiciones ya delineadas por la hegemonía, los subalternos, al hablar, serían hablados inexorablemente por ésta.

No es por el pesimismo que esta interpretación implica que requiere ser debatida. Es por hechos históricos, al menos latinoamericanos, que resultan algo más complicados aunque impliquen afirmaciones menos contundentes. Seguramente esos hechos no son tan locales y por ello Said, en su epílogo a *Orientalismo* en 1995, retomó una reflexión sobre la frase de Marx que él mismo había citado como uno de los dos epígrafes de su libro: “No se pueden representar; tienen que ser representados”. Sólo que pocos años después del artículo de Spivak, Said agrega: “En verdad, el subalterno *puede* hablar, como certifica la historia de los movimientos de liberación del siglo XX” (Said:440-441). Lo cual, ciertamente, lejos de descartar los aportes de Spivak los ubica en un marco más abarcativo.

Registrar la historicidad de los procesos de conflicto implica poder percibir las transformaciones de los lenguajes, los lugares de enunciación y las posiciones de sujeto en tiempos relativamente breves. En efecto, es necesario considerar que cuando una hegemonía se encuentra estabilizada no es porque haya anulado los conflictos, sino porque haya logrado instituir y delimitar las categorías identitarias y las formas de acción de quienes participen de las disputas sociales. Una condición elemental de toda voz política es su inteligibilidad social, su potencial de interlocución pública, su capacidad de interpelación a aquellos no incluidos en esa particularidad. Cuando los maestros, los mineros, los indígenas, los campesinos, o quien fuera, logran que una parte de quienes no integran su colectivo comprendan que en esa lucha se encuentran en juego otras luchas, comienza el carácter específicamente hegemonico y no estrictamente corporativo de la disputa.

Obviamente, toda disputa corporativa se encuentra inscripta en un lugar de sujeto ya articulado por el dispositivo hegemonico. Si una hegemonía es siempre un proceso abierto es porque niveles de conflictividad le son inherentes y exigen redefiniciones en el tiempo, impidiendo clausuras que no sean momentáneas. Pero, además, una hegemonía contempla la habilitación de lugares políticos de enunciación, posiciones de sujeto que, incluso concediendo aquello que no sea esencial,

permitan perpetuar las desigualdades principales. Puede creerse que toda hegemonía sueña con la ausencia de cualquier oposición a ella misma. Pero las hegemonías realmente existentes, cuando se encuentran relativamente estabilizadas, logran que la oposición alimente al bloque de poder. Conviene anotar, dada la complejidad del proceso latinoamericano actual, que “hegemonía” o “poder” nunca fueron palabras malditas, son elementos constitutivos de la vida social y hay hegemonías y poderes de diferente tipo. Cuando a una hegemonía popular la derecha sólo se le puede oponer con un cúmulo de denuncias sin interpelar a la sociedad con un proyecto alternativo, también puede estar contribuyendo a su continuidad.

Las demandas, organizaciones, reclamos de los subalternos constituyen diferentes tipos de voces, una verdadera polifonía, pero jamás un absoluto silencio. Incluso es posible que haya períodos históricos donde no se escuchen voces desafiantes y de hecho hemos vivido el modo en que las hegemonías neoliberales tuvieron su apogeo. Incluso allí sabemos que está abierto el proceso histórico y que salvo que sus promesas se conviertan en realidad, lo cual sabemos inviable, más tarde o más temprano comenzará el resquebrajamiento y sus resonancias.

Evitemos entonces una concepción tan abstracta de “posición de sujeto” que no logre captar ninguna actividad de individuos, grupos, sectores o movimientos subalternos realmente existentes en contextos específicos. No esperemos que los subalternos hablen como nuestros manuales dicen que deberían hablar, ya sean teleologías clasistas, nacionalistas, etnicistas o raciales. Ellos lo hacen a su modo, sin seguir ninguna propedéutica, y como dijera el autor del *Dieciocho Brumario*, en circunstancias que no han elegido. Hay situaciones históricas en las cuales los subalternos buscan, entre las categorías identitarias sedimentadas en toda sociedad, cuáles son aquellas que pueden utilizar más eficazmente. Hay otras situaciones históricas en las cuales emergen lugares de enunciación que trabajan en las fronteras mismas del lenguaje hegemónico. Y cuando ese trabajo es eficaz no siempre logran revertir completamente la hegemonía, en gran medida porque la hegemonía no es algo que literalmente pueda “darse vuelta”. Pero sin duda la desestabilizan y la transforman.

Si los subalternos no hablaran, como se desprendería de un tipo de interpretación que se aferra a una definición algo gramatical y poco histórica de los procesos de subalternización, no sólo tiraríamos a la basura una parte de la obra de Marx o de Thompson, deberíamos hacer lo mismo con Gramsci o Mariátegui y con gran parte de las investigaciones en América Latina. Mejor, creo yo, es detener las resonancias de una frase rimbombante y hacerla funcionar en el marco del contextualismo radical. El contextualismo radical implica que cualquier

afirmación trascendente debe convertirse en una pregunta de análisis cuya respuesta será necesariamente situada.

En ese sentido, a veces el subalterno no “habla”: baila, pinta, se disfraza, rompe, construye, llora, se ríe o guiña un ojo. Las armas de los débiles son muchas, son complejas y habitualmente –si se disculpa la reiteración– son exactamente débiles. Pueden ser una salsa, un capoeira, una guitarra, una huelga, una ocupación, unos versos, una comida, un fuego, un viaje, un rezo, unos tragos, un programa de radio, otros versos, una asamblea, una piedra, un libro y muchas cosas más. Cuando Colón llegó a América dudó de si los habitantes eran seres humanos, ya que no hablaban ninguna lengua, además de estar desnudos. No estaban desnudos, usaban coberturas muy escasas, que es una buena forma de caminar por el Caribe. Y sí hablaban, sólo que no el genovés, ni el portugués ni el castellano. Que una o muchas personas no entiendan la lengua que hablan los subalternos no quiere decir que ellos no hablen. Que no se los entienda, poco y nada dice acerca de ellos. Por el contrario, dice algo acerca del observador.

Cabe preguntarse qué estamos aguardando que digan y en qué lengua si cuando no escuchamos exactamente eso que esperamos creemos que no hablan. Nuestras teorías nos han invitado a esperar y a producir acciones y dichos muy específicos. La clase obrera un día tomaría conciencia de sus intereses históricos y se convertiría en una clase para sí. Hoy ya son pocos quienes creen esto, pero parecen demasiados los que creen exactamente lo contrario: que ya jamás habrá identificaciones de clase en ningún contexto. Así que cuando emergen voces de clase lo más probable es que no sean escuchados ni por unos ni por otros, ya que son voces demasiado imperfectas o absolutamente imposibles para cada uno de los manuales. Mientras no se los escucha, de todas formas ellos hablan.

Habilitados por siglos de exclusión, humillación y lucha, nuevas teleologías étnicas o raciales aparecen como narrativas necesarias e ineluctables. Se troca un lenguaje por otro, pero se anuncia que el futuro será el de la verdadera conciencia. Aquí sucede algo diferente, ya que no aparece como anacronismo a condición de hablar de ciertos modos específicos. Según incorporen o no libretos preestablecidos pueden ser más o menos audibles. Pero se trata de una etapa, de un momento histórico de constitución de un lenguaje de la diferencia, de la habilitación de ciertos lugares y ciertas políticas de la diferencia para ocluir otros. Esta nueva etapa, se verá, ya comienza a entrar en crisis.

En la mayoría de los países cuando las clases obreras generaron sus primeras rebeliones estaban constituyendo una posición no inscripta en el dispositivo hegemónico, un sujeto emergente. Cuando surgió a la luz el zapatismo mexicano desde Chiapas los lenguajes de la política

se vieron desestabilizados, habían encontrado un lugar de enunciación en las fronteras de la hegemonía. Algo similar sucedió con casos tan disímiles como la emergencia de los piqueteros en la Argentina o con el Movimiento *Sem Terra* en Brasil o incluso con los estudiantes chilenos. Casos todos muy diferentes, pero que en absoluto se encontraban inscriptos en el lenguaje hegemónico. ¿Cómo destruir la evidencia de que las Madres de Plaza de Mayo en 1977 y durante tantos años eran llamadas “las locas” porque no había modo en que pudieran ser incorporadas al entramado hegemónico? No podían ser incorporadas al sentido común imperante, ni al consentimiento ni a los procesos generadores de consenso.

Hay una dimensión crucial de la política, que a veces no es considerada en el análisis de las categorías identitarias y de la imaginación de las formas de acción. Esa dimensión se llama *tiempo* y es pasada absolutamente por alto cuando se tiene la pretenciosidad de responder categóricamente si, para cualquier contexto, el subalterno puede o no puede hablar. Si se considera la temporalidad de estos y de otros procesos de emergencia de nuevas identificaciones, nuevas posiciones de sujeto, pueden detectarse esquemáticamente cuatro momentos. El momento de aparente estabilidad de una hegemonía, pero en el cual hay trabajos sociales que apuntalan y tornan posible lo que va a suceder. Podríamos llamarlo “mar de fondo”. Segundo, el momento de la emergencia propiamente dicho, donde los sectores políticos dominantes quedan desconcertados y generalmente actúan sin comprender que lo nuevo ha venido para quedarse. Es muy usual que en esta fase las acciones hegemónicas retroalimenten por sus propias torpezas la potencialidad emergente. Esta etapa, como cualquier otra, puede extenderse semanas o años, pero inexorablemente, excepto que los sectores subalternos sean derrotados, se abrirá un tercer momento. En casos muy particulares puede constatarse una transformación social y cultural de amplia magnitud, pero lo más usual es que los sectores dominantes modifiquen su estrategia inicial y desplieguen un sinnúmero de mecanismos con combinaciones variables de coacción y negociación. Las formas de asistencia, los dispositivos clientelares, algunas formas específicas del multiculturalismo, las mesas interminables de negociación y muchas otras son estrategias frecuentes y conocidas. Si la potencia emergente y su capacidad de interpelación social no resultan suficientes, los movimientos ingresan a procesos relativos de incorporación. O son divididos o quedan marginados. Así se abre entonces un cuarto momento en el cual se estabiliza una hegemonía que presenta características distintas de la anterior, porque dentro de las identificaciones posibles, dentro de los repertorios de acción, dentro de las formas de conflictividad, hay algo nuevo y diferente.

La afirmación de que se trata de una estrategia que cambia algo para que no cambie nada suena contundente, pero por ello mismo conviene otra vez desconfiar. Justamente, una de las características que definen al proceso hegemónico es la posibilidad de conceder aquello que no es el corazón mismo de la disputa, pero eso no significa que sean concesiones vacías o insignificantes. Es preferible analizar situaciones históricas concretas que construir afirmaciones trascendentes y descontextualizadas sobre estos procesos.

¿SUBALTERNO?

Una cuestión decisiva, difícil de comprender para quienes pensamos las sociedades en términos de hegemonía, son los procesos culturales y políticos que no pueden reducirse a las dinámicas de lo instituido y lo instituyente. Sabemos que las identificaciones son relacionales, pero las relacionalidades populares no pueden concebirse en todos y cada uno de los casos como respuestas, resistencias o negociaciones con un poder central.

Existen procesos históricos de autoconstitución que deben ser analizados desde el punto de vista de sus protagonistas. Analizar las tramas hegemónicas y, posteriormente, todas las acciones sociales como adecuadas o desviadas respecto de aquellas puede hacernos caer en un hegemónico-centrismo. Comprender las prácticas productivas o alimentarias, religiosas o musicales, desde la perspectiva de los actores pueden permitirnos definir cuáles son, para ellos mismos, sus propios contextos, sus concepciones del poder, su manera de procesar lo relacional y sus imaginaciones de mundos de vida diferentes. Las políticas de la diferencia necesariamente ingresan en tensiones con los poderes de la coacción civilizatoria y asimilacionista, aunque también pueden inscribirse en reconversiones de diferenciaciones instituidas.

¿Cómo contemplar y analizar también las indiferencias, los saberes específicos que se usan y se disfrutan, las formas de relación con otros grupos no hegemónicos? Eduardo Restrepo apunta al leer esta pregunta: “In-diferencia es el concepto clave. Es lo que en general cae por fuera de la plantilla de legibilidad de los sectores y discursos dominantes, lo que no produce sentido y no puede ser comprendido”.

Los lugares múltiples de la hegemonía como las formas publicitarias, las propuestas políticas, la narrativa de la inseguridad, la segregación urbana, son contestados, desviados, apagados, pero también son activamente ignorados. Ángel Quintero afirma, a partir de su análisis de la música, que Occidente postula una epistemología que requiere un centro, la melodía, análoga a su monoteísmo. Pero otras músicas, subalternizadas y mulatas, implican otras epistemologías, descentradas y descentrantes, en combinatorias con el ritmo, la armonía y la melo-

día, que implican procesos dialógicos. Analizar los modos en que los poderes afectan y constituyen las subjetividades y los cuerpos desde una perspectiva no centralista, no hegemonico-céntrica, implica estar abiertos a encontrar zonas, en extremos, donde el poder lo es todo y donde el Poder –con mayúscula– no es nada. No puede presuponerse una afirmación trascendental de que no existen espacios de autonomía o autonomización. Afirmaciones tan simples y macrosociológicas se acercan demasiado a tipologías abstractas escasamente sensibles –por decir lo menos– para la comprensión de las formas de vida, pensamiento, sentimiento, imaginación y acción de los seres humanos que pueblan el planeta.

Se trata de una cuestión empírica que debe analizarse sin prejuicios en cada situación concreta. Operar esa rotación de perspectiva que postulaba Florestan Fernandes, y que fuera retomada por Viveiros de Castro, nunca podría ceder a la ilusión de no reconocer las limitaciones de aquello que florece cediendo, de hecho, el mundo global a los poderes instituidos. Quiero decir: aprender a mirar desde el lugar no hegemónico, con categorías y formas de percepción no occidentales (o no exclusivamente) es decisivo, a la vez que no puede distraernos de cómo, los autoconstituidos, pueden estar siendo rodeados, arrinconados, físicamente y epistemológicamente amenazados.

El giro propuesto, entonces, no se traduce en mitigar la relevancia de la noción de hegemonía, sino en introducir una serie de precisiones. No puede reificarse la hegemonía como si fuera una cosa, como si fuera un hecho clausurado. Sabemos que es un proceso abierto. Así como desde Foucault no puede concebirse al poder sólo como impedimento o prohibición, sino también como posibilidad y como potencia, así es un error trivial y grave otorgarle un signo ético político definido a toda hegemonía. Del mismo modo, no puede concebirse la hegemonía como una externalidad respecto de los sujetos efectivamente hegemonizados. Como proceso de disputas sociales, este no acontece entre grupos sociales puramente hegemónicos y puramente subalternos. Los subalternos no son cosas, sino posiciones que se instituyen en tensiones complejas con una hegemonía que, si está vigente, los atraviesa. Tercero y último, no puede presuponerse que un Estado nacional, por ejemplo, logre siempre que su dispositivo hegemónico alcance al conjunto de su población. Esto habrá de ser verificado. Pero tampoco puede presuponerse que todas y cada una de las acciones sociales sean un modo de hablar del proceso hegemónico. Esto sería un nuevo reduccionismo, por más que sea un reduccionismo relacionalista.

Hace cuarenta años se planteó un intenso debate teórico en la sociología latinoamericana acerca de cómo comprender a “la masa marginal”. Mientras la posición más ortodoxa afirmaba que se trataba

básicamente de un ejército industrial de reserva y que en ese sentido cumplía una función ya caracterizada para disciplinar a los trabajadores, una visión innovadora (planteada por José Nun) se interrogó acerca de los motivos que exigían pensar la funcionalidad de todos los procesos sociales y concluyó que había una a-funcionalidad de la marginalidad en diferentes lugares de América Latina. Traducido al universo de los procesos simbólicos, debemos cuestionar los sedimentos de funcionalismo que aún permanecen en ciertos análisis de la hegemonía y de los mundos populares.

Así puede comprenderse que el hecho histórico de que los subalternos puedan hablar no significa que quieran o puedan estar hablando todo el tiempo. Sus voces asumen diferentes tonalidades en contextos contrastantes y siempre es una pregunta cómo lograr escuchar, comprender, registrar aquellas voces. La pregunta no alude, claro está, a las sonoras irrupciones, sino a los mecanismos cuasi silenciosos, oblicuos, fugaces, enunciados en simbologías que no comprendemos o que lo hacemos parcialmente.

También se refiere a los procesos alternativos, de lo que Escobar ha llamado las alternativas a la modernidad que no están estructurados principalmente por el lenguaje, las agendas y las categorías hegemónicas. Ya Guha había planteado, para ciertos contextos históricos, la necesidad de procurar las huellas de las acciones subalternas en la prosa de la contrainsurgencia. Quintero, recuperando a Arcadio Díaz Quiñones, agrega la necesidad de localizar “el arte de bregar”. La “brega” es un término omnipresente en el lenguaje coloquial puertorriqueño que Díaz Quiñones analiza y eleva a categoría analítica para comprender aspectos cruciales de la cultura política de su país. Al traducirse al castellano no puertorriqueño como “lidar” o a la teoría cultural como las formas de negociación, pierde densidad semiótica y teórica, exigiéndonos que aceptemos que, como el Kula o el Potlatch, hay conceptos situados que deben ser comprendidos junto al contexto en el cual son enunciados. En las conversaciones de la reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO, Winocour postuló la necesidad de realizar una “etnografía de los conceptos emergentes”, analizando su capacidad performativa en los espacios vividos. Su trabajo aquí incluido ofrece indicios en dicha dirección.

Albino Rubin, por su parte, como propuso en la reunión, a partir de vivir y pensar la experiencia brasileña también propone que rastree-mos esas voces en ciertas aperturas que realizan los estados o en las brechas que se abren en las institucionalidades vigentes. Esto implica asumir un giro inspirado en Gramsci pero que García Linera lo extiende más allá de la guerra de posiciones en la sociedad civil. En ciertos contextos es necesario reconocer que dentro del propio Estado existen disputas e intereses contrapuestos, proyectos diferenciales que los mo-

vimientos sociales producen y utilizan de modos divergentes. Más allá de las posiciones que cada proceso político genere en los diferentes actores y también más allá de la evidencia de que no son pocos los estados que permanecen uniformes y clausurados a los procesos subalternos, resulta claro que hay estados que ya no pueden ser pensados sólo como maquinarias excluyentes y en los cuales aparecen marcas, a veces poderosas, de intervenciones originalmente subalternas.

DIFERENCIA

La reunión del Grupo de Trabajo no consiste solamente en la presentación de trabajos, sino en un debate intenso que se refleja en los diferentes capítulos de este libro. En ese debate sobre “políticas de la diferencia” me pareció que muchas veces nos resulta más claro qué significa “política”, en su polisemia que va desde la micropolítica a las políticas públicas, que el significado de “diferencia”. Sabemos que las diferencias son socialmente construidas, pero sabemos menos sobre los papeles culturales que cumple hoy la biología y las tecnologías del ADN. Retomando la pregunta de Ortner, ¿es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura? O la formulación de Stolcke, ¿es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad? ¿Cuál es el lugar de las clasificaciones identitarias que pueden contener, como muestra Restrepo, categorías cambiantes? ¿Cuáles son las diferencias y desigualdades tolerables para cada sociedad? ¿Cuáles son las igualdades intolerables para los sectores más poderosos?

Hemos trabajado desde América Latina construyendo categorías conceptuales que permitan comprender la heterogeneidad, sus articulaciones históricas, sus lógicas políticas. Formaciones de indianidad (de la Cadena), formaciones nacionales de alteridad (Segato y Briones), políticas de alterización (Restrepo) son algunos modos de comprender los modos contextualizados que asume la conflictividad.

El lector puede estar seguro, más allá de los matices y las divergencias que tornan productivo cualquier debate, que los autores de este libro no tienen una visión ingenua y menos aún romántica de la diferencia. Nivón señaló las distintas políticas de la diversidad que generan los estados y los movimientos sociales, realizando una crítica de los intereses contrapuestos que se ponen en juego con aquella palabra con tan bonitas resonancias. Besserer planteó la necesidad de estudiar las micropolíticas de la diferencia y sostuvo que cuando estas derivan en un “gobiérnate a ti mismo” implica el fin de la sociedad. Esteban Llaguno Thomas y Luis Gómez Ordóñez agregaron la necesidad de incluir otro nivel de análisis, el que se refiere a las mesopolíticas. Si la diáspora no podría generalizarse como espacio público transnacional, en este libro Besserer muestra que la comunidad transnacional también es

una red donde se trabaja la diferencia. Restrepo propuso des-otrorizar la diferencia, en sintonía con un planteo de Briones que llamaba la atención críticamente sobre las teorías que sólo pueden concebir contrastivamente a las identidades. Bidaseca, en línea con su capítulo en este volumen, se preguntó qué significa y constituye la mujer como objeto de diferencia. Salazar explicitó el dilema que se genera cuando las políticas de la diferencia acaban consolidando desigualdades.

La cuestión de la diferencia no puede abordarse de modo ingenuo, excepto que se pretenda o se esté dispuesto a recoger los frutos opuestos de los que se estaba buscando. Portocarrero analizó las políticas de blanqueamiento, mientras también se aludió a las de mestizaje y a las retóricas de convivencia en la diversidad. Besserer y García Cancini intervinieron en el debate planteando la necesidad de especificar el papel de las empresas, las transnacionales, los mercados y estados en la producción de las diferencias. Como mostró Fernando García, existen desigualdades salariales y de empleo en base a la cuestión étnica o racial y esto no puede desvincularse de los modos en que la Conquista instituyó una sociedad de castas. Restrepo planteó la necesidad de analizar las geografías nacionales de la raza y los procesos de etnicización y culturalización. En esta polifonía subyacía a todos la preocupación de Salazar, acerca de la relación diferencia y desigualdad, así como el planteo de Agamben de las poblaciones prescindibles y sacrificables. La diferencia prescindible es la a-funcional. No es el Oriente de Said, el agua que requiere Occidente para postular su propia existencia. Es la que puede desaparecer.

Dijimos que la etapa del neoliberalismo y del multiculturalismo neoliberal han entrado en crisis. Este libro es producto de la necesidad de pensar de modo situado los lugares y las políticas de la diferencia vinculadas a las construcciones de género, de clase, de etnicidad, de raza, de nación. Las contribuciones se adentran en contextos densos y complejos que incluyen diferentes países y grupos de nuestra región, diversos conflictos y tensiones. Este libro es el resultado de la colaboración en red en el Grupo Trabajo de Cultura y Poder de CLACSO que, a través de análisis concretos de realidades concretas, busca comprender las dimensiones simbólicas que se anudan a nuestras desigualdades contemporáneas. Esas desigualdades han sido y son naturalizadas y legitimadas a través de la fabricación constante de diferencias y es también desde las diferencias desde donde son producidas tensiones que desestabilizan las clasificaciones hegemónicas. A veces son las diferencias ya inscriptas, pero muchas otras son diferencias desplazadas, formuladas desde las fronteras, que buscan resquebrajar los límites de la imaginación política instituida. Y lo consiguen, no porque hayan arribado a un punto de llegada prefijado en algún pronóstico clásico

o de moda, sino porque esas hendiduras, esos agenciamientos, esas acciones corrosivas, son las acciones que permiten vislumbrar otras formas de relación y organización social. Lejos están los textos aquí reunidos de cualquier romanticismo ingenuo hacia los protagonistas de ese trabajo incesante. Se trata, más bien, de un compromiso altamente reflexivo y crítico que permita, a través de la práctica de la investigación y la escritura, contribuir a la apertura de otras configuraciones.

Alejandro Grimson

I

LOS ESTADOS Y LAS POLÍTICAS DE LA DIFERENCIA

LAS POLÍTICAS CULTURALES EN AMÉRICA LATINA EN EL CONTEXTO DE LA DIVERSIDAD*

Eduardo Nivón Bolán**

“Diversidad, pluralismo, interculturalidad...” son en la actualidad valores que orientan el desarrollo de las políticas culturales y, en general, de todas las políticas públicas. No sólo ocupan un lugar central en las preocupaciones de los organismos internacionales como la Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura, UNESCO, o el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD, como lo muestran documentos trascendentes aprobados los últimos años¹, sino también en instrumentos regionales como la *Carta Cultural Iberoamérica* (2006) y en las más recientes reformas legislativas de todos los países latinoamericanos en materia de cultura, desarrollo social, educación,

1 Me refiero a documentos como *Nuestra Diversidad Creativa* (1996) o la *Declaración sobre la Diversidad Cultural* (2001) y la *Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales* (2005) en el caso de la UNESCO o, en el caso del PNUD, su Informe Mundial sobre Desarrollo Humano 2004 titulado *La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*.

* Conferencia presentada al Grupo de trabajo de CLACSO Cultura y Poder “Políticas de la diversidad”. México, UAM-Casa Galván 26-30 de septiembre de 2011.

** Antropólogo social. Su perspectiva se ha materializado en distintas actividades de docencia, asesoría e investigación en el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México. Desde 1989 colabora con el equipo de cultura urbana, se ha especializado en movimientos sociales y políticas culturales, es coordinador del posgrado virtual en Políticas Culturales y Gestión Cultural.

justicia, salud o medio ambiente. Con todo, el amplio consenso social sobre la centralidad de estos temas no impide reconocer que aún queda amplio margen de discusión sobre cómo gestionarlos en nuestros países. Este texto busca señalar pistas para leer este problema y plantear algunas consideraciones a tener en cuenta sobre la necesidad de ampliar nuestra comprensión de lo que es hoy la diversidad y las variables a tener en cuenta en el diseño de políticas públicas y culturales de nuestros países. Una cosa es segura, no hay un camino único para el diseño y aplicación de políticas sobre la diversidad, sino espacios de discusión y debate. Como se insistirá a lo largo de este ensayo, la diversidad responde menos a estructuras sociales rígidas que a condiciones contextuales, las cuales determinan que los sujetos decidan qué rutas les son útiles para expresar su diferencia. Por lo mismo las políticas sobre la diversidad exigen atención a esos contextos y a la construcción de instituciones democráticas para la solución de los conflictos que se derivan de ellos.

LAS POLÍTICAS CULTURALES EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX: DEMOCRACIA Y MODERNIDAD.

En el estudio de las políticas culturales es importante distinguir entre la estrecha relación de la política y la cultura que ocurre desde el origen de la civilización y la enunciación precisa de acciones de gobierno en el espacio sociocultural. Estas últimas son una innovación posterior a la segunda guerra mundial que, en términos generales, consistió en definir de manera integral los valores y los principios a partir de los cuales actúa cualquier entidad pública dedicada a los asuntos culturales.

Con respecto a los antecedentes más recurridos de la época de entreguerras para reflexionar sobre la política cultural que son las intervenciones de la época nazi y del sistema soviético en el arte y los medios de comunicación, las políticas posteriores a la Segunda Guerra Mundial se diferenciaron por el objetivo explícito de contribuir al mantenimiento de la paz y a la lucha contra cualquier forma de discriminación y prejuicio contra un grupo o nación. En otras palabras, las políticas culturales que se construyeron con posterioridad al terrible conflicto bélico y el Holocausto, se inspiran en la reafirmación de los principios democráticos de la dignidad, la igualdad y el respeto mutuo de los seres humanos. En este sentido la asunción de responsabilidades públicas en el campo de la cultura tuvo un signo notablemente distinto al de otras épocas en cuanto a que sólo se pueden entender en el marco de la democracia.

América Latina vivió este viraje en la forma de intervenir la cultura de una manera propia. La ruptura con las formas autoritarias y discriminatorias de acción pública en la cultura no fue tan radical como en Europa porque la experiencia del fascismo y el antisemitismo

fue, en general, lejana. En cambio, un cierto autoritarismo surgido del nacionalismo cultural se mantuvo por un tiempo hasta que las corrientes democratizadoras en el campo de la cultura se impusieron en forma definitiva a principio de los ochenta. Es por esto que el concepto de política cultural no se asoció inmediatamente con la democracia, sino lo hizo con el proyecto de la modernidad.

En efecto, si ha habido un lema compartido por todas las vanguardias políticas latinoamericanas, sean de izquierda o de derecha, es su lucha por modernizar la región, ambición que dominó en gran parte de la intelectualidad latinoamericana hasta el último tercio del siglo XX y que fue pensada como proceso de ruptura con el pasado por considerarlo lastrado por una sociedad pobre o indígena acechada por las tradiciones y los mitos. Por tanto, pensar la modernidad latinoamericana era imaginar la cultura occidental con las aportaciones “positivas” propias de cada nación. Ésta era una tarea a cargo de las élites, de la gente letrada, aquella que podía asomarse al universo europeo con el suficiente acervo educativo y reflejar en parte el alma de la cultura popular.

Desde el punto de vista de la reflexión social y económica, la mira estaba puesta en los obstáculos que afectaban el despliegue de la modernidad. El antropólogo norteamericano George M. Foster (1964) reflexionó en muchos de sus textos sobre el peso negativo de las culturas tradicionales al momento de aceptar o rechazar las innovaciones tecnológicas. En realidad Foster se hace eco en varias consideraciones de los organismos internacionales que insistían en que las sociedades tradicionales debieran asumir el costo del cambio. En 1951, un grupo de expertos de las Naciones Unidas señalaba que el progreso económico era imposible sin ajustes dolorosos (sobre todo de las sociedades tradicionales) y que, por tanto:

[...] Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico².

Así, para algunos sectores intelectuales latinoamericanos, la política cultural debía centrarse en la construcción de instituciones que dieran

2 La cita aparece en el documento “La cultura como finalidad del desarrollo” del Seminario de Expertos en Políticas Culturales, OEA, Vancouver, Canadá, 2002. <http://www.oas.org/udse/espanol/documentos/1hub6.doc> <http://www.oas.org/udse/espanol/documentos/1hub6.doc>.

sentido al empeño por alcanzar la modernidad occidental: museos, escuelas, orquestas, bibliotecas, arte moderno fueron, y aún son, objetivos muy apreciados por algunos ciudadanos.

A partir de los años ochenta la ampliación de los agentes sociales que se introdujeron al debate de las políticas culturales fue muy rápida. En México, todavía hasta fines de los setenta el concepto “política cultural” despertaba desconfianza, pero unos pocos años después esta aprehensión se había desplazado hacia la aceptación del concepto y su traducción en medidas de gobierno. Ya para los noventa era impresionante la ampliación de los agentes involucrados y los contenidos de los debates de las políticas culturales, pensadas ahora en clave de condición de gobernabilidad. En muy pocos lustros se había pasado de un escenario en el que discutir cuestiones de política cultural era un privilegio exclusivo de artistas, políticos e intelectuales a un horizonte en el que ya era un terreno más y más familiar para funcionarios locales, periodistas y público interesado. En el último decenio del siglo XX las políticas públicas de cultura habían tomado posesión de territorios muy amplios como la educación, el patrimonio, el fortalecimiento de la identidad nacional, las políticas lingüísticas, el diseño o la gastronomía.

EL GIRO CULTURAL AL FINAL DE LA CENTURIA.

A fines del siglo XX el debate sobre las políticas culturales es muy diferente al de los inicios cuando mediaba la centuria. Para una región que hizo de las narrativas sobre su identidad un campo esencial de su propio reconocimiento, estas transformaciones la obligan a nuevas reflexiones. En términos de la preocupación estatal por la cultura, en la última década del siglo pasado, Manuel Antonio Garretón especificaba el cambio en las preocupaciones públicas sobre la cultura³.

En las décadas del 50-60 el tema principal de la política fue el desarrollo, por lo que la política fue, sobre todo, política económica. En las décadas setenta-ochenta el tema principal fue el cambio político. En la década del noventa y creo que en las que vienen, el tema central de la política, lo que constituye la problemática histórica de las sociedades latinoamericanas y de la nuestra, será la cultura. Es decir, la política predominante será la política cultural. La preocupación fundamental

3 A esto tal vez se deba que importantes teóricos que en los setenta tuvieron gran presencia en la discusión sobre la teoría de la dependencia hayan pasado a ser importantes funcionarios culturales en el periodo reciente como Antonio Weffort, ministro de cultura durante la presidencia de Cardoso en Brasil o José Nun, secretario de cultura de Argentina. Garretón, por otra parte fue asesor del presidente Lagos en la elaboración del proyecto del Consejo Nacional de Cultura y Arte de Chile.

no será tanto el problema de la economía ni el de los tipos de regímenes políticos, sino los temas culturales, el tema del sentido, del lenguaje, de las formas de convivencia, comunicación y creatividad. No es que los temas económicos o propiamente políticos desaparezcan, sino que me parece que serán planteados en términos básicamente culturales (Garretón, 1993: 55).

De este modo el “giro” cultural en América Latina ha tenido matices propios. En primer lugar por la forma en la cual se ha estructurado nuestra modernidad, la cual se caracteriza por procesos simultáneos de alto desarrollo tecnológico en materia de comunicaciones que conviven con formas tradicionales de organización cultural provenientes de las culturas populares e indígenas. Se calcula que en América Latina, la penetración de la telefonía celular, por ejemplo, es en extremo amplia y en 2010 podría haber alcanzado al 70% de la población de la región.⁴ El acceso a otras tecnologías de comunicación como Internet es menos extenso (25%)⁵, pero su ritmo de crecimiento es igual de espectacular, como lo es también la expansión de las nuevas formas de consumo: en México, por ejemplo, el crecimiento de las grandes superficies comerciales, fue durante 2005 y 2006 superior a 10%. Un triunfante reporte reciente señalaba que a ese “ritmo de crecimiento, el inventario de centros comerciales en México se habrá duplicado para el 2009”.⁶ Por otro lado, el peso demográfico de las poblaciones indígenas en América Latina era, en los noventa, de más de 28 millones de personas⁷, pero su importancia social y política es mucho mayor, sea por el alarmante azote de la pobreza y enfermedad de las que son víctimas esas poblaciones o por la relevancia de sus acciones y reivindicaciones, que van de los movimientos armados, como el neo-zapatismo mexicano, a la ocupación de las estructuras políticas institucionalizadas como ocurre

4 Ver: MobileActive (s/f). MobileActive (s/f) *Strategic Guide* -# 4 *Telefonía Celular: el caso latinoamericano* p 4. http://www.mobileactive.org/files/MobileActive_Guide4.pdf

5 Ver <http://www.exitoexportador.com/stats2.htm>

6 “Actualmente hay en México un total de 374 centros comerciales con área rentable mayor a 10 mil metros cuadrados. Algunos ejemplos de centros comerciales en México con áreas rentables cercanas a los 10 mil metros son: las multiplazas y algunas galerías fashion sin tiendas anclas. Mientras tanto, los centros comerciales en México con áreas superiores a los 50 mil metros cuadrados rentables, son los centros regionales del tipo Centro Las Américas, Centro Santa Fe y Perisur, entre otros.” (Revista Fortuna, 2007) http://www.revistafortuna.com.mx/opciones/archivo/2007/julio/htm/Centros_Comerciales.htm

7 En la red está disponible un cuadro elaborado a partir de estimaciones y censos. La misma página muestra que la población negra y mestiza latinoamericana era en el mismo periodo de 148 millones.

<http://www.integrando.org.ar/datosdeinteres/indigenasenamerica.htm>

actualmente en Bolivia.

LA DIVERSIDAD COMO ARENA POLÍTICA.

Salvo por los debates internos en algunos ambientes académicos, fueron los organismos internacionales la primera arena no académica en que se discutió el tema de la diversidad, y su definitivo anclaje en el campo político se debió a su conexión con los movimientos sociales: las luchas por los derechos civiles en los Estados Unidos, la realidad de la inmigración en Europa Occidental y el surgimiento de la movilización indígena en Iberoamérica. A partir de los años sesenta, la presión por acabar con toda forma de segregación que tuvieron lugar en diversos países occidentales, principalmente en los Estados Unidos, abrieron la era de las políticas multiculturales de tipo afirmativo que van a ser sometidas a una permanente crítica por parte de políticos, intelectuales y activistas sociales. Sin embargo, el reconocimiento de que no existían sociedades monoculturales, no necesariamente llevaba a formas de convivencia totalmente integradas. Por el contrario, existió desde antiguo una visión limitada del multiculturalismo que reconocía la existencia de diversos grupos culturales en un mismo espacio social pero que reducía el ejercicio de la diversidad al ámbito privado. Con todo, la lucha por hacer del multiculturalismo un ejercicio pleno de reconocimiento de la diferencia no siempre ha tenido soluciones aceptables. En ocasiones se reducía a un núcleo monocultural que aceptaba expresiones multiculturales en la periferia del sistema o bien se avanzaba hacia una política en la que las diversas culturas lograban hacer efectiva su anhelo de expresión sin lograr el contacto con otras culturas, incluso a partir de medidas administrativas impuestas desde el poder. La crítica a las diversas soluciones multiculturales condujo al debate de la interculturalidad, sostenida en la idea de lo incompleto de las culturas y, por tanto, de su necesaria apertura hacia el otro para lograr una plena realización.

Los últimos treinta años han presenciado una enorme expresión teórica y política del paradigma de la diversidad. El cuestionamiento del objetivismo en las ciencias sociales y el consiguiente desarrollo de las visiones que recuperan la subjetividad y la convivencia de diversas narrativas, abrió la puerta para un estallido de las teorías de la diferencia desatado durante las últimas tres décadas. Estos procesos se manifiestan en diversos planteamientos empeñados en reconstruir la visión de los otros y la afirmación de nuevas expresiones culturales. “Orientalismo”, el concepto acuñado por Edward Said para expresar el modo en que Occidente construyó la alteridad de la sociedad oriental⁸,

8 “Orientalismo –escribió Said en la introducción al libro del mismo nombre– es un modo

constituyó a su vez el origen de la reflexión poscolonial de los intelectuales de la India y Pakistán sobre el dominio ideológico que aún viven los intelectuales nacionales luego de varias décadas de haberse llevado a cabo el proceso de descolonización política⁹ En América Latina, el surgimiento de un grupo sobre estudios subalternos fue también un impulso adicional a los trabajos que desde los años sesenta desarrollaban antropólogos e intelectuales a partir de los movimientos indígenas y los estudios de cultura.¹⁰ En este sentido para algunos movimientos intelectuales, el debate sobre la diversidad se encarna con un proceso emancipador político, intelectual y cultural, como explica el grupo de estudios subalternos latinoamericano, que se centró en deconstruir el paradigma moderno-eurocéntrico de conocimiento, a fin de restituir a los grupos subalternos su memoria negada o subsumida en las narrativas imperiales y nacionalistas que los han privado de su condición de sujetos con historia.

El paso del debate del concepto diversidad de la academia a la política ha suscitado un prolijo trabajo intelectual. Tal vez uno de los escenarios donde es más patente la importancia política del debate sobre la diversidad sea el Foro Social Mundial. Boaventura de Sousa (2003) explica este fenómeno político-intelectual como resultado de una crítica epistemológica que cuestiona el mono-culturalismo que produce la invisibilidad o la ausencia de otras visiones del mundo. Así el cuestionamiento a visiones excluyentes de conocimiento, de una temporalidad única y progresiva, de sistemas de clasificación que llevan a la naturalización de las diferencias, de la aceptación lo universal y de lo global y de la producción capitalista dan lugar a lo que llama una epistemología del Sur, basada en la aceptación de visiones diferentes, y en el cuestionamiento a la neutralidad y a la hegemonía de la racionalidad y la eficiencia. El Forum Social Mundial, por tanto, significa una ruptura epistemológica que permite abrir el pensamiento hacia lo diferente, lo

de relacionarse con Oriente basado en el lugar especial que éste ocupa en la experiencia de Europa Occidental” (2002).

9 “La historiografía del nacionalismo hindú ha estado dominada por el elitismo”. Así comienza Ranajit Guha su “On Some Aspects of the Historiography of Colonial India”, artículo inaugural del primer número de *Subaltern Studies* (1994). Elaborado como un conjunto de tesis, Guha sostiene que la historiografía del colonialismo y el neocolonialismo, como la del nacionalismo o neo-nacionalismo participan del prejuicio de que la construcción de la nación hindú y el desarrollo de su conciencia nacional ha sido un logro exclusivo de las élites.

10 Los intelectuales de la India –principalmente historiadores– que propiciaron la reflexión sobre el pos-colonialismo se unificaron alrededor de los Estudios Subalternos en los años ochenta. En 1992 un grupo de intelectuales latinoamericanos, la mayoría de ellos críticos literarios, funda el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos.

nuevo, lo posible.

De este modo, el camino del pluralismo cultural en América Latina se abrió camino a través de la superación de la diversidad negada por el estado liberal y de la cancelación de la idea de que sólo era posible un solo camino hacia el desarrollo. En este proceso el debate intelectual y la movilización indígena jugaron un papel fundamental.

EL RETO ACTUAL: LA GESTIÓN DE LA DIVERSIDAD.

A principio del siglo XXI el debate público latinoamericano sobre diversidad y pluralismo cultural se ha saldado favorablemente a favor de la incorporación de la diversidad en las políticas públicas sociales y de cultura de toda la región. Ha sido un debate aparentemente terso pues no existen grandes voces contrarias a la aceptación del discurso sobre la diversidad, aunque podrían encontrarse varios resquicios donde se cuelean dificultades para hacerlo efectivo. Es posible percibir en la región algunas de las etapas descritas en el documento *L'UNESCO et la Question de la diversité Culturelle, 1946-2007*,¹¹ pero hay algunos rasgos originales derivados de dos factores propios de la región: la existencia de una numerosa población indígena segregada a partir de criterios raciales y sociales y los cambios de la economía global que han afectado la capacidad de estados latinoamericanos de satisfacer las demandas emanadas del pluralismo y la diversidad.¹²

Una de las cuestiones más complejas de los debates actuales sobre la diversidad es la dificultad para asignar a este término un sentido

11 Las etapas analizadas en este documento pueden presentarse de la siguiente manera: 1) Enfoque *Cultura y conocimiento*: Oposición entre ciencia y prejuicio como base de la lucha contra la discriminación, lo que supone una visión iluminista del conocimiento como fuente de justicia y equidad; 2) Enfoque *Cultura y Política*: tensión entre soberanía y aislamiento al elegir la deriva de las nuevas naciones recientemente independizadas (principalmente a lo largo de los años sesenta); 3) Enfoque *Cultura y Desarrollo*: Oposición entre la imposición de modelos y el desarrollo endógeno. El tránsito de una visión reducida a las bellas artes y una visión amplia basada en la totalidad de las expresiones creativas y simbólicas de los seres humanos supuso la aceptación de que cada pueblo construye su propio camino de desarrollo; 4) Enfoque *Cultura y democracia*: Tensión entre gobernabilidad y diversidad en la gestión interna de la pluralidad de culturas que comparten un mismo territorio y 5) Enfoque *Cultura y Globalización*: Tensión entre la homogeneidad producida por el mercado global y la diversidad creativa. En este proceso se confrontan las presiones de la globalización para convertir la cultura como un activo más susceptible de ser comercializado, con los intereses de las sociedades, pueblos y comunidades que buscan hacer la cultura una fuente de identidad y reconocimiento.

12 Pese a las diferencias demográficas y de desarrollo social, los indios y afroamericanos han estado presentes en el imaginario latinoamericano de todas las naciones (consúltese Mónica Quijada 1994). Aníbal Quijano (2000) describe cuatro trayectorias históricas y líneas políticas que marcan el desarrollo del estado nación en América Latina, todas ellas definidas por el modo como se resuelve la confrontación racial interna.

preciso. Más allá de la cuestión etimológica (*di*=apartar y *vertere*=verter, girar, derramar o vaciar líquidos)¹³, su sentido sociológico preciso no es claro. La evidencia empírica de la heterogeneidad ha dado lugar a una gran variedad de narrativas, aunque una de las más poderosas es la que asocia el carácter único de una colectividad con el hecho real o imaginario de que posee un espacio territorial definido y sus miembros participan de una misma cultura o una misma historia. El tratamiento tradicional de la diversidad partía de la existencia de comunidades unidas por lazos simbólicos, *comunidades imaginadas* como las llamó Benedict Anderson (1993), es decir comunidades o pueblos que son imaginados como esencialmente semejantes pero con límites precisos.

Esta concepción de la diversidad conduce a otra manera de ver una de las célebres paradojas del concepto Nación enunciadas por Anderson.¹⁴ En efecto, él señala la universalidad formal de la nacionalidad como un concepto sociocultural frente a la particularidad irremediable de sus manifestaciones concretas. Ahora podríamos añadir que a la muy amplia diversidad de naciones se sobrepuso una idea de uniformidad al interior de las comunidades imaginadas, lo que se contraponía a la idea misma de diversidad. El mapa de un mundo dividido en naciones que integran pueblo, cultura, historia y territorio producía una fuerte tendencia a la homogeneización: un pueblo, una cultura, una nación, una historia. Esto no implicaba una radical intolerancia a la diferencia. El nacionalismo a veces implicaba una cultura nacional rica en diversidad regional o culturas locales, pero éstas eran variaciones de tipo secundario, que trataban de ser incorporadas a los proyectos nacionales al grado de que sus cualidades podían ser armonizadas en el contexto de una narrativa nacional unificada y global. Pero la experiencia de la integración armoniosa de las diferencias no fue lo común. En muchas ocasiones, por el contrario, los sectores dominantes de las comunidades imaginadas discriminaron las expresiones diferentes a ellas, lo que abrió la puerta a numerosos movimientos sociales que buscaron desmontar la “indisoluble” integración de una comunidad con una historia, un pueblo, una lengua o un territorio.

En la práctica, como lo hace ver Tony Bennet (2001), existen di-

¹³ Baso esta consideración etimológica en el *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española* de Gómez de Silva, 1988.

¹⁴ Anderson señala tres paradojas del concepto de nación: “1) La modernidad objetiva de las naciones a la vista del historiador frente a su antigüedad subjetiva a la vista de los nacionalistas. 2) La universalidad formal de la nacionalidad como un concepto sociocultural –en el mundo moderno todos tienen y deben “tener” una nacionalidad, así como tienen un sexo– frente a la particularidad irremediable de sus manifestaciones concretas, de modo que, por definición, la nacionalidad “griega” es *sui generis*. 3) El poder político de los nacionalismos, frente a su pobreza y aun incoherencia filosófica” (22).

ferentes diversidades. Bennet, siguiendo una línea étnica y nacional propone cuatro tipos: las que se derivan de situaciones *sub o multinacionales* como las de los Países Bajos o las relaciones entre el Quebec y el Canadá anglófono; las que Bennet llama condiciones *autóctonas*, término que toma de la política austríaca que reconoce a los eslovenos, croatas o rumano-gitanos en ciertas regiones de su territorio cuya situación es de minoría frente a otros grupos. La situación de estos grupos es resultado de los movimientos de las fronteras nacionales debido a las transformaciones políticas ocurridas en la historia europea moderna y que a la vez se distinguen de las migraciones internacionales que hoy observamos. Estas últimas, por otra parte, constituyen comunidades diferentes denominadas *diásporas* y que se asocian a las situaciones coloniales o poscoloniales que dieron lugar a movimientos de grandes grupos humanos hacia países industrializados en los que mantienen vínculos sociales como recurso de identidad y solidaridad y, por último, la situación de los pueblos *indígenas* que reclaman reconocimiento de su condición originaria y la continuidad de su presencia en el territorio.

Pero no sólo existen una diversidad a partir de las condiciones nacionales o étnicas, es decir, una diversidad derivada de factores tradicionales, sino que nuevos elementos han impactado la forma en que ahora se expresa la diferencia. Éstas últimas son una realidad cada vez más visible y forma parte del panorama de las sociedades modernas constituidas a partir de los procesos de comunicación global, los cuales están produciendo identidades frágiles y transitorias. El género, el consumo, la edad, la profesión, el *nick name*, la afición deportiva o la membresía en un club pueden constituirse en categorías identitarias que se suman o relevan a las categorías tradicionales. Según algunos autores, se está produciendo una pérdida de jerarquía de los principios estructuradores de las identidades a cambio de la afirmación de la individualidad pues en gran medida estas señas de identidad son elegidas por los individuos. En *Identidad*, Bauman analiza con detenimiento este proceso y señala que

En un extremo de la jerarquía global emergente están los que pueden componer y descomponer sus identidades más o menos a su voluntad, tirando de ofertas extraordinariamente grandes de alcance planetario. El otro extremo está abarrotado por aquellos a los que se les ha vedado el acceso a la elección de identidad, gente a la que no se da ni voz ni voto para decidir sus preferencias y que, al final, cargan con el lastre de identidades que otros les imponen y obligan a acatar; identidades de las que resisten pero de las que no se les permite despojarse y que no consiguen quitarse de encima. Identidades que estereoti-

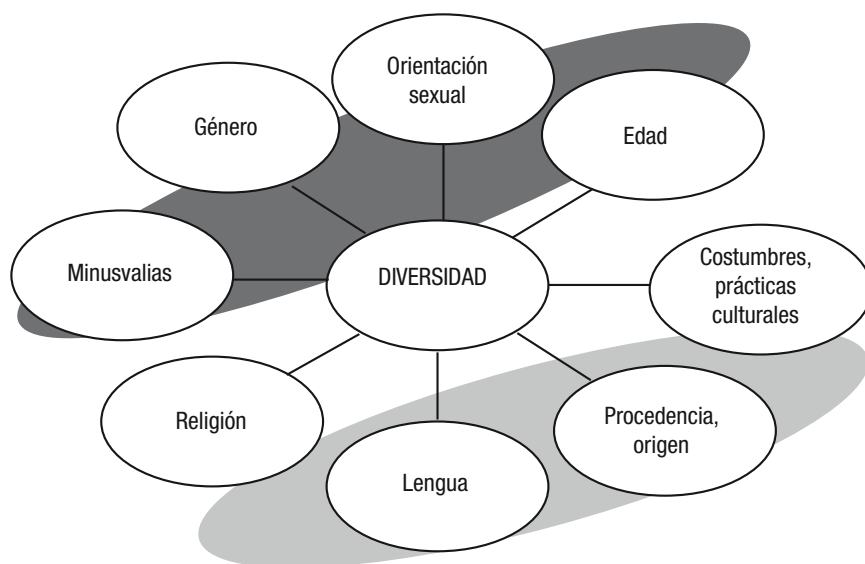
pan, que humillan, que deshumanizan, que estigmatizan...
(Bauman, 2005: 86s)

La dinámica de la diversidad entonces supone en la modernidad tanto un proceso de estructuración colectiva como de elección individual dada en contextos específicos. A propósito de esta última, Ricard Zapata-Barrero señala que

La diversidad debe considerarse como el resultado de una construcción social, en tanto que es el contexto social el que determina los modos de diferenciación de las personas (...)
La diferencia, y por tanto, la forma en cómo se expresa la diversidad, sólo es percibida cuando estamos en un contexto de homogeneidad determinado (Zapata-Barrero, 2010: 44).

Es posible entonces que en un determinado contexto los factores tradicionales sean menos importantes que otros más recientes. El despliegue de las diferencias de género, orientación sexual o prácticas religiosas pueden ser instrumentos más poderosos para expresar la diferencia que los que se derivan de la nacionalidad o la etnia. Esto último hace importante a Zapata-Barrero el reconocimiento de todas las formas de diversidad, sean las tradicionales o las nuevas expresiones.

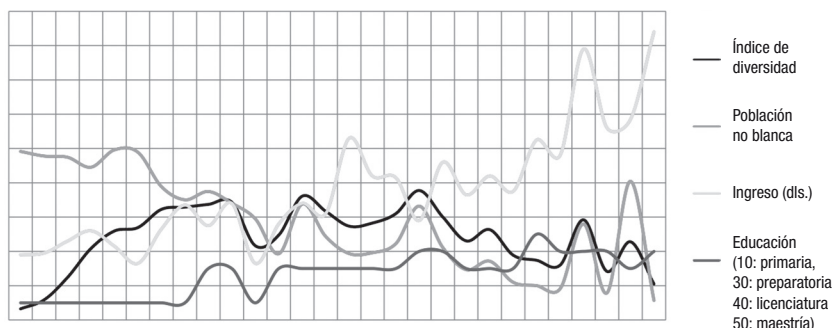
CATEGORÍAS PRINCIPALES DE LA DIVERSIDAD SEGÚN RICARD ZAPATA-BARRERO



Fuente: Zapata-Barrero, 2010: 45.

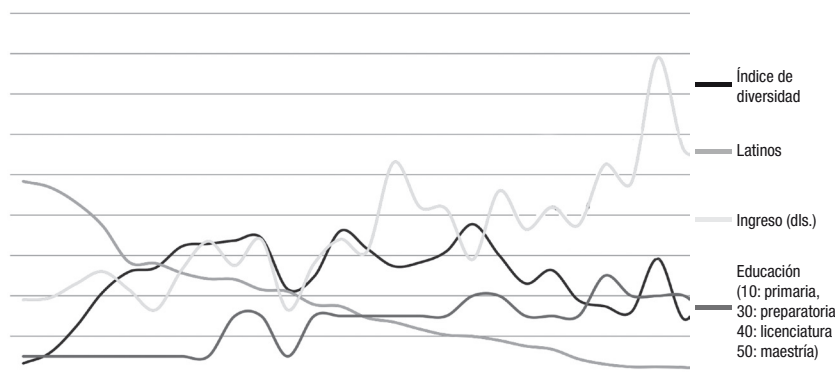
Un señalamiento importante de la dinámica de la diversidad es que ella puede tener un carácter sublime como anodino. El diario *Los Angeles Times* ha elaborado un interesante diagnóstico de la diversidad basado en el origen étnico de la población. Éste es un indicador que mide la probabilidad de que cualquier residente, escogido al azar, sea de identidad étnica diferente. Si todos los residentes son del mismo grupo étnico el índice de diversidad es cero. Si la mitad es de un grupo y la mitad del otro el índice es 0.5 ¿Qué consecuencias tiene un mayor o menor índice de diversidad? La gráfica 1 se elaboró a partir de una muestra del 10% de los 272 vecindarios o localidades que componen la zona metropolitana de Los Ángeles. Puede observarse que el comportamiento de las variables ingreso y educación no se corresponden al que tiene el índice de diversidad, es decir, que puede haber localidades muy diversas con altos ingresos y alta escolaridad como las puede haber de ingresos bajos y bajo nivel escolar. El panorama cambia si sólo se considera un factor de diversidad como lo es la población latina (ver gráfica 2). En este caso, las variables de ingreso y educación se comportan de un modo claramente opuesto al de este factor, lo cual nos permite reconocer cuál es el peso real de los distintos elementos de diferenciación en una sociedad.

Gráfico 1
Índice de diversidad en una muestra de vecindarios de la ciudad de Los Ángeles



Fuente: Elaborado por Delia Sánchez Bonilla, a partir de los datos consultados en abril del 2011 en <http://projects.latimes.com/mapping-la/neighborhoods/diversity/neighborhood/list/>. Éste gráfico presenta sólo una muestra del total de vecindarios de Los Ángeles según el índice de diversidad. Para su elaboración se ordenó el total de vecindarios de acuerdo al índice de diversidad y se tomó al primer vecindario de cada decena. Cuando el promedio de instrucción escolar es primaria se asigna un valor de 10 puntos; 30 puntos para *High School*, 40 para licenciatura y 50 para maestría.

Gráfico 2
Panorama de la población latina e índice de diversidad
en una muestra de vecindarios de la ciudad de Los Ángeles



Fuente: Elaborado por Delia Sánchez Bonilla, a partir de los datos consultados en abril del 2011 en <http://projects.latimes.com/mapping-la/neighborhoods/diversity/neighborhood/list/>

POLÍTICAS DE LA DIVERSIDAD

Más allá de la diferenciación entre factores tradicionales de la diversidad y nuevas expresiones, las políticas de diversidad y su actual aceptación en el mundo occidental, y en especial en América Latina, suponen diversos niveles:

- 1- En primer lugar, las políticas que se han asociado al fortalecimiento de la soberanía de los estados: dado que las culturas son diversas, los estados no pueden medirse con el mismo rasero. El respeto a la soberanía que antes se fundamentaba en principios jurídicos, ahora lo hace adicionalmente en principios culturales: el derecho a la diversidad. Este planteamiento se ha venido limitando con el desarrollo del principio de intervención humanitaria que coloca la soberanía de los estados en un nivel de subordinación con respecto la soberanía de los ciudadanos.
- 2- Por otra parte, las políticas de diversidad comprometidas con la ampliación de la democracia han desplegado grandes esfuerzos por la reorganización de los estados. A este nivel América Latina ha sido particularmente sensible, pues al dejar atrás la etapa de los regímenes militares, la democracia asumió el reto de la diversidad como parte fundamental de su nueva estructuración. Si en Europa la transformación de los estados se ha realizado bajo criterios de eficiencia (y desde luego, también de democracia), el

América Latina esta transformación se manifiesta en cambios constitucionales que partiendo de la aceptación del pluralismo cultural conducen a la creación de nuevos sistemas jurídicos y electorales (pluralismo jurídico), de justicia (justicia originaria), de educación (universidades interculturales), etcétera. Desde luego que estas transformaciones no han ocurrido sin preocupación o sospecha por parte de múltiples actores. Por ejemplo, una investigadora mexicana menciona el rechazo que defensores del integrista de la nación mexicana, desde la academia o desde la política, expresaron con respecto la reforma constitucional sobre los derechos de los pueblos indígenas, discutida en México en 2001. Para ellos los indígenas eran antidemocráticos y atrasados, y afirmaron que si les otorgaba autonomía podía incluso regresarse a los “sacrificios humanos”.¹⁵ Otros investigadores más serios señalan la falta de parámetros claros con que se ejerce la justicia tradicional abriendo con ello la posibilidad de excesos en los planteamientos de justicia y organización política. En general los críticos sostienen que el reconocimiento de las normas o tradiciones indígenas resultaría tanto en una limitante de la autonomía indígena como en una reducción significativa de los derechos de los propios indígenas. Esta visión niega la “externalidad” de la cultura occidental y de sus expresiones políticas y jurídicas con respecto a los grupos indígenas dada la profusa interacción que se ha operado entre las diversas culturas del continente desde hace quinientos años. Aceptar diversos modelos jurídicos implica también, para algunos, crear tipos diferentes de ciudadanos, además ello supone abrir una puerta riesgosa al relativismo moral que puede ir en detrimento de los propios indígenas a los que se quiere garantizar sus derechos¹⁶.

- 3– La expresión de mayor impacto de las políticas de diversidad se encuentra en el nuevo panorama de las políticas públicas: Tanto a nivel institucional (creación de aparatos administrativos dedicados a atender la diversidad regional, de género, étnica, de emigrantes o inmigrantes, etcétera), como en el nivel de la planeación, las políticas públicas han tenido que asumir el criterio de la diversidad como un principio organizador nuevo. Incluso

15 Hernández Castillo R. Aída “De Feminismos y Poscolonialismos: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo” (a Publicarse en Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández, eds, *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*) pág 11 http://historia.ihnca.edu.ni/ccss/dmdocuments/Bibliografia/CCSS2009/adicional/De_Feminismos_Poscolonialismos.pdf

16 Ver Juan Pedro Viqueira (2001).

en el campo de la cultura se ha expresado esta impronta de la diversidad al tener que abrir los espacios tradicionales (museos, escuelas de formación, medios de comunicación) a la manifestación de la diversidad.

- 4- Por último está lo que podría ser el nuevo horizonte de los movimientos sociales y de la dinámica de la sociedad civil. Las políticas de diversidad fundamentan la tendencia de los movimientos sociales a fortalecer la autonomía y la iniciativa de la sociedad civil. A fin de cuentas, se ha hecho de la diversidad un recurso de defensa ante la intervención del estado que a veces asume posiciones radicales como en los casos del zapatismo o el autonomismo boliviano.

En resumen: Hay distintos actores en las políticas de diversidad que tienen intereses contrapuestos.

- Los estados nacionales utilizan la diversidad para fortalecer su soberanía;
- Los organismos internacionales limitan la soberanía de los estados nacionales a partir de la consideración que la soberanía no puede ejercerse contra los derechos de los ciudadanos;
- Los estados nacionales modernos han reestructurado su institucionalidad a partir de políticas de descentralización que se fundamentan en la diversidad también han producido nuevas expresiones de políticas públicas que “minan” la idea de unidad e integración de los estados: cantones suizos que votan poner límites a expresiones religiosas culturalmente exóticas; cuestionamiento de proyectos educativos integrales; políticas lingüísticas muy onerosas y posiblemente excluyentes; políticas migratorias fundadas en un “contrato” cultural;
- Notable entusiasmo de la sociedad civil por las políticas de diversidad, aunque, al mismo tiempo, estas políticas podrían servir la fundamentar la libertad de los mercados culturales en aras de la diversidad.

La aceptación del paradigma de la diversidad se debe a transformaciones sociales y políticas derivadas de la globalización, la cual a su vez es una expresión de una política económica (neoliberalismo) y una crisis de los estados nación (postnacionalismo), que ha dado por resultado un renacimiento de lo local. Ante la debilidad de las naciones han resurgido las regiones, o lo que es conocido como “los pueblos” en Europa y ha supuesto también una reestructuración del papel del Estado (¿un

Estado eficiente o un Estado redistributivo? Por ejemplo España, donde un gobierno socialista tiene que tomar medidas impopulares para hacer viable al Estado).

Así aunque los líderes intelectuales del altermundismo, expresado por ejemplo en el Foro Social Mundial, definen su movimiento a partir del lema “Otro mundo es posible” (u otros mundos son posibles) con el que cuestionan el pensamiento único y proponen un proyecto cultural diverso y múltiple, también podríamos suponer que el paradigma de la diversidad es, hasta cierto punto, otra cara de la globalización.¹⁷

Mi tesis es que la globalización no supone en todos los casos el rechazo de la diversidad. Antes, la promueve porque ello supone una movilización más refinada de los recursos económicos y un debilitamiento de los Estados. En cambio, la primera víctima de la globalización ha sido lo público, o la política como la entendíamos antes, es decir la forma en que los actores se hacían presentes ante el Estado para demandar participación en los bienes y servicios que el Estado redistribuía se rompió y hemos tardado o no hemos podido reorganizarla.

Las formas en que los estados se han reorganizado o lo intentan hacer son muy diversas, sin embargo y siguiendo el razonamiento que trato de exponer, todas ellas no son necesariamente críticas sino “adaptación” a ella y, sobre todo, son una forma de participar en la distribución de los recursos. Varios ejemplos nos pueden dar una idea de la complejidad de la gestión de la diversidad y su conexión con las políticas públicas:

DIVERSIDAD Y PATRIMONIO INMATERIAL.

El auge actual del patrimonio inmaterial se inscribe tanto en el despliegue del paradigma de la diversidad como en las transformaciones actuales del Estado, es decir en la distribución de la forma en que se redistribuye la riqueza creada por la sociedad. Esta búsqueda puede suponer caminos diferentes: reivindicar la diversidad para encontrar un acceso directo a los recursos públicos evitando pasar por los órganos tradicionales de la administración, o bien defender la diversidad para abandonar los compromisos generales en aras de la defensa de la auto-

¹⁷ Boaventura de Sousa (2003) explica este fenómeno político-intelectual como resultado de una crítica epistemológica que cuestiona el mono-culturalismo que produce la invisibilidad o la ausencia de otras visiones del mundo. Así el cuestionamiento a visiones excluyentes de conocimiento, de una temporalidad única y progresiva, de sistemas de clasificación que llevan a la naturalización de las diferencias, de la aceptación lo universal y de lo global y de la producción capitalista dan lugar a lo que llama una epistemología del Sur, basada en la aceptación de visiones diferentes, y en el cuestionamiento a la neutralidad y a la hegemonía de la racionalidad y la eficiencia. El Forum Social Mundial, por tanto, significa una ruptura epistemológica que permite abrir el pensamiento hacia lo diferente, lo nuevo, lo posible.

nomía. No tiene el mismo sentido la reivindicación de la autonomía de las comunidades andinas en Bolivia que la del estado de Santa Cruz y otros estados en el oriente de ese país. Sin embargo todos pueden estar a favor de la reivindicación de su identidad.

La defensa del patrimonio inmaterial que es básicamente la traducción en símbolos de las identidades: lengua, tradiciones, memoria, fiestas, etcétera, sortea varios peligros para las políticas sobre la diversidad. Señalo dos que me parecen importantes:

- La extrema amplitud de su contenido. La definición de patrimonio inmaterial, al abarcar “usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas, así los instrumentos, objetos, artefactos y espacios que les son inherentes” amplía de tal manera sus posibilidades que puede hacer imposible la limitación de un ámbito preciso al que circunscribirlo. Estamos avanzado rápidamente con esta definición a una cierta inoperancia dado que en la “Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad” podría caber cualquier expresión cultural. Esto puede conducir a una dificultad futura para limitar el acceso a la lista o bien a la tendencia a la patrimonialización de la vida cultural que pueda incitar a una parálisis. Por ejemplo, si el reconocimiento de una expresión de patrimonio cultural inmaterial supone también el espacio que le es inherente, ¿hasta dónde puede aplicarse una política urbana o barrial que afecte una fiesta o alguna otra actividad cultural? o ¿cuál puede ser el criterio para aceptar una expresión como patrimonio inmaterial y excluir otro más allá de la calidad de la presentación de la solicitud?
- El nuevo reto de su gestión. El patrimonio material se caracteriza por su evolución o cambio. En la definición del patrimonio inmaterial está asentada su sentido dinámico como característica principal. Esta cualidad marca una diferencia fundamental con respecto a las políticas seguidas con el patrimonio material, porque ahora se trata de proteger procesos más que objetos. Su sentido dinámico se ajusta mejor con la idea de que la cultura es un intercambio permanente de significados e interpretaciones, pero dificulta su gestión porque la inercia de preservar la originalidad o pureza de estas expresiones culturales puede atentar contra su naturaleza. Más aún, el mismo sentido de patrimonio inmaterial en peligro o, con más precisión, “que requiere medidas urgentes de salvaguardia”¹⁸ contradice la idea de la evolución

18 En la página de la UNESCO sobre patrimonio cultural inmaterial están en esta lista las siguientes expresiones, todas ellas de China: El canto oikanje, la imprenta china de caracteres móviles de madera, el meshrep y la técnica de fabricación de compar-

y constante cambio del patrimonio inmaterial. Este mismo sentido cambiante puede implicar un debate sobre la pertinencia misma de políticas de salvaguarda del patrimonio inmaterial. Si la esencia de ese patrimonio es su cambio, ¿de qué protegerlo y cuál es la razón de hacerlo?

- *¿Son aceptables todas las expresiones de diversidad?* En los años noventa, con orígenes posiblemente en Panamá o Puerto Rico, el reggaetón aparece con un notable éxito entre los sectores populares. Según Marshall, Rivera y Pacini (2010), se trata de un producto que trasciende fronteras musicales, geográficas, nacionales o de lenguaje, y también a identidades étnicas o pan-étnicas. Tal vez uno de las características más sorprendentes de este fenómeno musical sean las rutas que han promovido su éxito. En un tiempo en que la industria musical está en crisis el reggaetón aumenta su producción discográfica y además hace uso tanto de la Internet como de los circuitos tradicionales como bailes y fiestas populares. De hecho el nombre del género hace alusión al reggae y al maratón, es decir a las jornadas musicales de larga duración donde se difunde y disfruta el género. Pero, como sucede con cualquier otro tipo de música, el reggaetón ha pasado de los grandes espacios a los dominios privados de modo que en fiestas familiares e incluso infantiles suenan las melodías y, sobre todo, se escuchan las letras de las piezas musicales. La llegada a estos otros espacios ha abierto debates interesantes. Los mismos Marshall, Rivera y Pacini señalan:
- Los sugestivos rasgos culturales y sonoros del reggaetón han suscitado polémicos debates sobre los temas raza, nación, clase social, género, sexualidad y lenguaje. Se han suscitado apasionados debates sobre apropiación cultural, tensiones étnicas y raciales, sexualidad y sexismo, acusaciones de vulgaridad y temores de que el género sea inseparable de las drogas y la violencia. Algunos de estos debates han generado un pánico moral incitado por los medios, regulación estatal y hasta censura. Otros ataques contra el reggaetón se han centrado en el mérito estético del género, ya sea en comparación con el reggae jamaicano o con la música considerada más “tradicionalmente” puertorriqueña, caribeña o latinoamericana.”

timientos estancos de los juncos chinos. Ver: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011>

Los debates abiertos son interesantes. En Colombia, el abogado Joaquín Torres, interpuso una Acción Popular ante el Tribunal Administrativo del Departamento de Bolívar, para obligar al gobierno nacional a prohibir el popular ritmo Reggaetón, al que sindicó de promover el consumo de estupefacientes entre los jóvenes colombianos.¹⁹ En Venezuela, el gobierno de Hugo Chávez prohibió terminantemente el reggaetón en las escuelas de Venezuela.²⁰ En República Dominicana la Comisión de Espectáculos Públicos y Radiofonía vetó la difusión de algunos temas porque “atentan contra la dignidad de la mujer, las buenas costumbres de la sociedad, incitan al consumo de sustancias controladas y tienen alto contenido de morbosidad”.²¹ En la ciudad de México, una asamblea que llegó a la legislatura de la mano de un partido de izquierda propuso prohibir los bailes con movimientos sensuales, eróticos, que simulen el coito, dentro de los festivales y eventos escolares.²²

Aunque estas opiniones se enfrentan a las de los defensores de la libertad creativa y la libertad de expresión, el asunto va más allá del derecho de los creadores. ¿Puede una sociedad democrática que tiene entre sus principales valores la defensa de la equidad de género y el respeto a la dignidad humana aceptar expresiones atentatorias a estos principios? ¿Cabe establecer un límite en los medios de comunicación o en centros escolares que precisamente se deben distinguir por el rechazo a cualquier forma de inequidad o atentado a la imagen utilitaria de las mujeres que difunden estas creaciones? ¿No serían equiparables

19 “Considero que es necesario que el señor Presidente de la República le diga claramente a Colombia, si es cierto, que no quiere que en este país se consuma la marihuana ni ningún tipo de estupefacientes, porque es insólito que por un lado se promueva un acto legislativo con el cual nuevamente se pretende prohibir el porte y dosis mínima de estupefacientes y por otro lado, se inunda a todos los jóvenes y la comunidad en general a través de los medios de comunicación, llámese radio, televisión o cualquier otro medio de comunicación, para que oigan canciones en la que en forma abierta se estimula el consumo de estupefacientes”. <http://www.musicaurbana.co/2011/04/%E2%80%99Cabogado-instaura-accion-popular%E2%80%99D-piden-que-el-gobierno-nacional-prohiba-el-reggaeton-en-colombia-por-incitar-al-consumo-de-drogas-ilegales/>

20 La razón fue que el reggaetón “raya la ética, la moral y las buenas costumbres, incitando a la expresión de movimientos corporales extravagantes y sexuales no acordes a la edad escolar, que atentan contra la salud de los menores y que no promocionan la identidad cultural nacional”. <http://www.venelogia.com/archivos/1725/>

21 La comisión advirtió que las canciones prohibidas (siete temas de reggaetón de los puertorriqueños Julio Voltio, Yaviah y Residente Calle 13) no podrán ser difundidas en emisoras de radio, canales del sistema de televisión por cable, en lugares ni espectáculos públicos, tiendas de alimentos, billares y otros establecimientos públicos. <http://www.reggaetonline.net/forums/threads/9119-Gobierno-dominicano-prohibe-canciones-de-reggaet%C3%B3n-boricua>

22 <http://www.talentomusical.net/2010/11/04/gobierno-quiere-prohibir-reggaeton-en-escuelas-de-mexico/>

estas expresiones musicales con burlas a grupos raciales o étnicos que tratan igualmente de ser combatidas y desterradas de los media y de los ambientes de formación de niños y jóvenes?

LA GESTIÓN DE LA DIVERSIDAD EN LA ADMINISTRACIÓN DE LAS INSTITUCIONES.

Una investigación en curso en el capítulo mexicano de una gran multinacional, muestra la diversidad de estrategias laborales entre funcionarios pertenecientes a diversas cohortes de edad²³. El estudio separa las generaciones laborales en tres grupos generacionales: los nacidos entre 1945 y 1960, nacidos entre 1961 y 1979, nacidos entre 1980 y 1990 (los nacidos a partir de 1991 son un pequeño grupo no significativo en la empresa observada). En el mercado de trabajo mexicano, el primer grupo representa 16.5% de la fuerza de trabajo, los nacidos entre 1971 y 1989 el 43,5% y los nacidos en los ochenta 16.5%. En la multinacional estudiada las proporciones son 16.1, 60.3 y 33,5 por ciento respectivamente. Se observa la fuerza numérica *de la generación* que va a relevar al grupo más antiguo, que también tiene la responsabilidad directiva de la empresa. Los momentos distintos de entrada al mercado de trabajo representan también procesos de socialización diferentes que dan origen a “personalidades generacionales” diferentes. Un factor característico en este grupo son las habilidades digitales y su diferente exposición a los medios y a los recursos de comunicación. Mientras que para la generación más antigua el ambiente digital le puede ser ajeno e incluso incómodo, para la segunda generación es un universo al que han debido de incorporarse con decisión. *Para las dos últimas* generaciones el ambiente digital representa un espacio natural de trabajo. Con respecto los media hay relaciones muy diferentes que van desde la preferencia por los recursos tradicionales como la prensa escrita hasta las modernas redes sociales. También el ambiente político y cultural en que fue socializada cada generación es distinto. Para la generación más antigua, la idea de un desarrollo ascendente del país, de progreso en todos los niveles, formó parte de su socialización educativa y de sus aspiraciones laborales. Las siguientes generaciones vivieron el opacamiento de esas aspiraciones e incluso experimentan desconfianza hacia los valores de desarrollo y progreso. Por otra parte, el aumento de la participación de las mujeres en el mundo del trabajo y la ampliación del individualismo les supuso mayor interés en la toma de decisiones personales desde las que tienen que ver con su cuerpo, la religión y los roles familiares.

El conflicto en el mundo corporativo de estas distintas personalidades empresariales se traduce en diferentes actitudes hacia la

23 El estudio está siendo realizado por la consultora Allabout Estudios Sindicados/de la Riva Group. Un primer documento general fue hecho público con resultados iniciales (s/f).

autoridad y en compromisos laborales distintos. Hay empleados *más identificados con las jerarquías administrativas en tanto otros se muestran más interesados en la instrumentalización de los recursos institucionales en beneficio de sus afanes consumistas y de realización personal*. Estas diferencias se traducen también en diversas formas de identificación con la empresa y llegan a suscitar conflictos institucionales por lo que se ha hecho necesario contratar especialistas que colaboren en la gestión de la diversidad laboral.

La cuestión es si este panorama puede acercarse a las condiciones de la administración pública. El afán de ascenso, la precariedad laboral, la combinación de intereses de autonomía con el deseo de disfrute personal de las generaciones más jóvenes ¿implica dificultades en el logro de los objetivos públicos? La respuesta requiere desde luego de muchas investigaciones futuras pero plantea un terreno de gestión de las diferencias en el que están en juego las aspiraciones de la sociedad a contar con un aparato administrativo capaz de lograr los objetivos públicos de democracia y bienestar y el derecho de los ciudadanos, esta vez empleados públicos, a ser y expresarse como diferentes.

PARA CONCLUIR

Las políticas culturales en América Latina se construyen en la actualidad bajo el impulso de la movilización social, principalmente de los grupos indígenas y las minorías afroamericanas. Esto envolvió las políticas culturales de cierto dramatismo que tuvieron con frecuencia un aliento fundacional expresado en las reformas constitucionales que en los noventa y en la actual década se han realizado. En este sentido el debate sobre la diversidad ha alentado la democratización de la sociedad sin que por ello se extinga el riesgo del populismo. Sin embargo, hoy no son las identidades tradicionales las únicas y posiblemente las más dinámicas en la sociedad.

Las políticas culturales de la diversidad cultural han tenido un sentido democratizador. Incorporan a múltiples agentes sociales y han abierto nuevos campos de interacción. El peligro es que conduzcan a una nueva segregación, esta vez fruto del simple elogio de la diferencia y no sirva para fomentar la creatividad, como es la aspiración del verdadero diálogo intercultural.

BIBLIOGRAFÍA

Allabout-DLR (s/f) *Guía de las Generaciones en México* (México: Allabout Estudios Sindicados/de la Riva Group).

- Anderson, Benedict 1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Bennett, Tony 2001 *Differing Diversities. Transversal Study on the theme of Cultural Policy and Cultural Diversity* (Strasbourg: Council of Europe Publishing).
- Bauman Zigmunt 2005 *Identidad* (Buenos Aires: Losada).
- de Sousa Santos, Boaventura 2003 "The World Social Forum: Toward a Counter-Hegemonic Globalisation (part II)" en *The World Social Forum: Challenging Empires* (New Delhi: The Viveka Foundation).
- Foster, George M. 1964 *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, (México: Fondo de Cultura Económica).
- Garretón, Manuel Antonio 1993 *La faz sumergida del iceberg. Estudios sobre la transformación cultural* (Santiago de Chile: LOM/ CESOC).
- Gómez de Silva, Guido 1988 *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española* (México, FCE/El Colegio de México).
- Guha, Ranajit 1994 "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India" en *Subaltern Studies. Writing on South Asian History and Society*, Delhi, 1-8.
- Haass, Richard N. 2010 "How to Read WikiLeaks" en *Council of Foereins Affaires* November 29, 2010.
- Hernández Castillo R. Aída (s/f.) "De Feminismos y Poscolonialismos: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo" en Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (eds.) *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. En prensa. http://historia.ihnca.edu.ni/ccss/dmdocuments/Bibliografia/CCSS2009/adicional/De_Feminismos_Poscolonialismos.pdf
- Marshall, Wayne, Raquel Z. Rivera y Deborah Pacini Hernandez 2010 "Los circuitos socio-sónicos del reggaetón" en *TRANS-Revista Transcultural de Música*, Sociedad de Etnomusiología SIBE (Barcelona) N° 14 artículo 17 [consultado 13 de junio de 2011] <http://www.sibetrans.com/trans/a23/los-circuitos-socio-sonicos-del-reggaeton>
- Quijada, Mónica 1994 "¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano del siglo XIX" en *Cuadernos de Historia Latinoamericana* (Alemania) AHILA, N° 2, 15-51.

Quijano, Aníbal 2000 “Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina” en Edgardo Lander (comp.) *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericana* (Clacso: Buenos Aires).

Said, Edward 2002 *Orientalismo* [1979] (Madrid: Debate).

Zapata-Barrero, Ricard 2010 *Diversidad y política cultural. La ciudad como escenario de innovación y de oportunidades* (Barcelona: Icaria).

LOS MINEROS DE AYER, LOS INDÍGENAS DE HOY. LA AGENDA NACIONALISTA EN BOLIVIA Y EL DILEMA DE LA DIFERENCIA

Cecilia Salazar de la Torre*

INTEGRACIÓN POLÍTICA Y ESTADO DE 1952

A partir de la revolución de 1952, el Estado-Nación en Bolivia se redefinió con la masiva incorporación a la ciudadanía de amplios sectores campesino-indígenas, sometidos hasta entonces a relaciones de servidumbre. La revolución cambió, por tanto, el destino del país, condicionado a la amplia mayoría cuantitativa de aquél grupo social y, a su vez, a la impronta relativamente tardía de la modernidad, una de cuyas cualidades fue la predominancia de lo rural sobre lo urbano hasta la última década del siglo XX.

El puntal que le dio cuerpo a la ampliación ciudadana fue la extensión del derecho a la propiedad y a la libertad, diarquía sobre la que se erigió el sujeto emergente, apropiado de sí mismo y atribuido de sentimientos de igualdad. Estos fundamentos, contenidos en la reforma agraria y el voto universal, dieron curso a sus aspiraciones progresistas, que llevaron a los grupos sociales a movilizarse en pos de su integración nacional. La libertad del campesinado-indígena se posó sobre la capacidad de elegir los recursos económicos, políticos y cultu-

* Socióloga boliviana, con estudios de maestría en FLACSO, México. Actualmente Directora del Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés (CIDES-UMSA) de La Paz, Bolivia..

rales que apuntalaran su condición ciudadana, forma de pertenencia abstracta que adquiere sentido cuando las identidades prescinden de sus especificidades y anteponen a ellas otras más generales. Es decir, cuando la colectividad incorpora en su sentido de pertenencia la forma nacional (Zavaleta, 1990). Resultado de consideraciones pragmáticas, este proceso develó, en su faceta cultural y política, la presencia de un nuevo ser boliviano.

Al calor de los derechos adquiridos, el sujeto emergente buscó su lugar en el seno de una sociedad en crisis que se había configurado bajo el dominio oligárquico. Es decir, en un ambiente en el que la bolivianidad, categoría restringida hasta entonces, era puesta en el centro de las disputa políticas para ratificar, a través de ellas, las nuevas correlaciones de fuerza instaladas en el país. Los primeros indicios de descomposición de aquella sociedad se manifestaron en el paso del siglo XIX al XX, cuando emergieron las clases medias, legado de la decadencia de algunos grupos aristocráticos y, a la vez, del ascenso de otros de origen campesino-indígena. Ambos grupos sociales se encontraron en las ciudades, ampliando su espectro burocrático y comercial, especialmente en el eje económico La Paz-Oruro, sin que ello menguara aún la persistencia del patrimonialismo, anclado en la racionalidad aristocrática de la hacienda y el distanciamiento cultural entre las clases sociales. A partir de los años 30, ambos grupos fueron protagonistas, a su vez, del fragor nacionalista, que encontró sentido en la guerra contra Paraguay (1932-1935), de la que Bolivia salió vencida. La derrota fue atribuida, por un lado, a la incapacidad de la oligarquía para conducir el destino de Bolivia y, por otro, a los intereses que puso en el conflicto bélico la empresa petrolera Standard Oil Company. Después de su fracaso en el conflicto, el país vivió, por más de 15 años, una intensa confrontación social y política, que culminó con la revolución de 1952. En ese escenario se ratificó, por una parte, a la clase media como intérprete de los dilemas nacionales, bajo el paradigma dominante de la nación confrontada a la anti-nación. Por otra, al mundo campesino-indígena como protagonista de un nuevo orden social cuya especificidad hay que referirla a una economía carente de fuerza y capacidad integradora. Por ende, ausente de la condición básica e ineludible que reclama todo Estado-nación (Torres Rivas, 1997).

Fue en ese escenario que la revolución de 1952 inició su rumbo. Una primera derivación de estos aspectos fue la preeminencia de la política como factor de cohesión nacional. Dada la fragmentación social, económica y cultural sobre la que se erigió el nuevo orden social, Estado y sociedad iniciaron un ciclo de interacción que prevalece hasta hoy, a través organizaciones sindicales que agregan en su seno intereses privados, sin alcanzar horizontes más generales, a no ser cuando el gra-

do de crisis estructural induce a una concurrencia de fuerzas tal que, en su forma más amplia, pero coyuntural, produce la disputa política por el poder. No es casual que en su forma más extendida, el horizonte político de una sociedad como esta esté arraigado en planteamientos nacionalistas y estatistas, con los que se espera alcanzar la integración social, económica y cultural, contando para ello con una fuente de redistribución desde arriba y con lógicas corporativas con las que se intenta restaurar la relación Estado/sociedad.

En el mundo rural, las mediaciones aludidas tomaron la forma de los sindicatos campesino-indígenas, organizaciones que desde la reforma agraria de 1953 hasta ahora agregan los intereses de los pequeños propietarios. Sin embargo, lo hicieron bajo la forma del aparato para-estatal y de lo que desde entonces se conoce como servidumbre política, prolongando las formas de intermediación propias del Estado feudal que rigieron la época precedente. El cacique, dirigente o funcionario local pueblerino fue el que le dio sentido a esa continuidad, sometiendo al mundo campesino-indígena a nuevas formas de exacción y manipulación, a nombre del proceso revolucionario y de su presencia en el mismo como símbolo nacionalista, reintegrado a la colectividad y su destino.

Al convertirse en una cuestión estrictamente política, la revolución se descompuso tempranamente. Un rasgo a destacar se situó en las disputas entre caudillos del partido de gobierno, el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), el otro en la relación que la revolución forjó con los trabajadores de las minas. En el primer caso, los conflictos interpersonales entre caudillos arrastraron a grupos de campesino-indígenas que, en función de sus lealtades parceladas, se vieron cruentamente confrontados entre sí. De cierta manera la fragmentación inter-comunitaria quedó acentuada, pues, por la forma que adquirió la revolución, atrapada en medio de fracturas, pero también de la imposibilidad de transformar el aparato productivo del país y crear las bases materiales de la igualdad democrática. Con ese sello y dada la preeminencia de intereses corporativos, la lucha política se validó según la legitimidad que los contrincantes decían encontrar en la masa, indistinta, coyuntural. Bajo su sino, estaba claro que toda minoría llevara el estigma de la anti-patria.

Ahora bien, los trazos hasta aquí señalados para comprender al Estado de 1952 serían insuficientes si no se hace referencia al rol que jugaron los trabajadores mineros en el mismo. Dicho esto, el otro pilar del proceso revolucionario se situó en la economía del estaño que a principios del siglo XX permitió a Bolivia reintegrarse a la economía mundial, después del largo aislamiento post independentista y debido a la pérdida de su litoral marítimo en la Guerra del Pacífico con Chile,

en 1879. Su reinserción económica fue favorecida, sin duda, por su capacidad para proveer un recurso de importancia cardinal para la modernización de la industria mundial, cuyo eje tendía a desplazarse hacia Estados Unidos. En ese contexto, el otro epicentro político del país fue ocupado por los trabajadores mineros, de cuya actividad comenzaba a depender la economía nacional. La revolución de 1952 los encontró, pues, como referentes del nuevo orden social que económicamente intentó asentarse en la nacionalización de los recursos mineros, fuente de las políticas redistributivas antes señaladas y a nombre de la soberanía del país respecto a los intereses extranjeros.

Por esa confluencia de factores, la revolución de 1952 fue, sin duda, el momento constitutivo por excelencia del Estado-Nación en Bolivia, planteándose, como nunca, disputas que le son inherentes a la modernidad, aunque en este caso obnubilada por el escaso desarrollo de las fuerzas clasistas que caracterizan a este país.

Dos asuntos hay que mencionar aquí. El primero, asociado a la relación entre propiedad y libertad señalada anteriormente, base de la extensión de la ciudadanía en Bolivia hacia los grupos campesino-indígenas. El otro, asociado a la imposibilidad de que la revolución les garantizara a éstos, además de la integración política, la integración económica. En ese sentido, la revolución convirtió al campesino-indígena en un sujeto moderno, con anhelos igualitaristas, por lo tanto motivado por el ascenso social; pero al mismo tiempo, escatimó sus posibilidades para que todo ello se materializara con cierto grado de homogeneidad, más allá de los beneficios políticos que recibieron coyunturalmente sus líderes, afiliados al poder para-estatal. Podría decirse, en ese marco, que la revolución de 1952 abrió el horizonte democrático liberal que le es afín al pequeño propietario. Pero que, consecuente con ello, lo dejó a expensas de un mercado interno que, por su escaso desarrollo, estaba permanentemente sobre abastecido, asentando el intercambio desigual y empobrecedor entre la ciudad y el campo.

Dicho en breve, el sujeto que emergió con la revolución se configuró a partir de la libertad y la propiedad, pero también a partir de la frustración de sus anhelos de integración y ascenso social. Alentado por ello y ante la carencia de una dirección autónoma, que se distinguiera del aparato nacionalista, el campesinado indígena optó por legitimar la restauración conservadora que siguió a la revolución de 1952. El mensaje que debe leerse en esta elección es que, dadas las condiciones de reproducción en la que se debaten los pequeños propietarios en Bolivia, es lógico que se imponga en ellos una racionalidad pragmática, basada en el interés individual para lograr el objetivo de la integración social, económica y cultural, *a cualquier precio*. El liderazgo para-estatal del campesinado indígena jugó un papel crucial en esa transición, despla-

zando sus vínculos hacia las fuerzas armadas y enrumbando, con ello, el Pacto Militar-Campesino.¹

Con base en la tesis de René Zavaleta sobre los “esquemas rezagados de clases” (Zavaleta, 1988: 53-55; 1990: 45), el autoritarismo militar en Bolivia fue resultado de la debilidad de la clase dominante para generalizar su liderazgo en la organización económica, política y cultural en el país. En el contexto de la democratización política que trajo la revolución de 1952, esta debilidad abrió un amplio escenario para el ascenso de las clases oprimidas que se organizaron explotando las condiciones de convulsión general al punto de causar zozobra entre las clases dominantes. Por eso, el autoritarismo militar tuvo lugar cuando la representación de la nación -vía alianza de clases- ya no cabía en el partido de gobierno y hubo de desplazarla hacia la institución “depositaria” de la soberanía, las fuerzas armadas, supuestamente ubicadas por encima de los intereses particulares y de los conflictos de los grupos políticos en pugna (Mayorga en: Soto, 1994). Con el uso de instrumentos represivos, personificados en la fuerza militar y policial, fue así que se le devolvió “certidumbre” a la dominación, aspecto del que, dice Zavaleta, son positivamente receptivas no sólo las clases medias, sino también los sectores “atrasados” de la clase dominada (Zavaleta, 1990: 1-17).

En aras de su credibilidad, el autoritarismo militar tomó la forma del Pacto Militar-Campesino, en un escenario en el que, a partir de su integración política, la fuerza cuantitativa del campesinado llegó a convertirse en el referente central de la mayoría nacional (Antezana, 1983).² El efecto de esta conjugación era claro: la institución militar tutelaba la soberanía estatal-nacional que simbólicamente estaba encarnada en el campesinado indígena, convertido en clase política, como “espíritu del pueblo”. Veamos cómo operó esta alianza en relación a los trabajadores mineros.

La reinserción de Bolivia a la economía mundial a principios del siglo XX se produjo de manera paralela al trasladarse el motor económico del país hacia el eje La Paz-Cochabamba.³ La mayor cercanía de

1 El “Pacto Militar-Campesino” construyó un aparato de mediación encarnado en connotados caciques campesinos del valle alto de Cochabamba, de donde también era originario el general René Barrientos Ortuño, militar que, en su condición de Vicepresidente de Víctor Paz Estensoro, propició el golpe de Estado en noviembre de 1964, cuando se dio inicio a la denominada “restauración conservadora”.

2 Estaríamos frente a un actor social que se tornó relevante más por su papel político que por su ubicación de clase (Fleury, 1997).

3 Eje al que después de 1952 se asoció Santa Cruz, respaldado con políticas de expansión de la agroindustria que promovió el MNR.

la primera con los puertos del Pacífico, vía por la que transitan desde entonces los minerales bolivianos, fue el imperativo más importante de ese proceso. En ese contexto, los campesino-indígenas más próximos a las fuentes de consumo interno intentaron promover su integración económica, social y política, confrontando permanentes disputas por la propiedad de la tierra que sostuvieron con los hacendados y al amparo de los primeros sindicatos agrarios que surgieron en los años 30. Sin embargo, ese también fue el escenario en el que surgieron las primeras organizaciones de trabajadores mineros, expresión de una clase social que, por su carácter extractivo, no correspondía en sentido estricto al carácter que en el mundo del trabajo tomaron las identidades modernas (Rodríguez, 1987). Al respecto, una cualidad a considerar fue su arraigo campesino, condición que proporcionó a estos trabajadores cierta disposición nacionalista, combinada a una férrea voluntad para el sacrificio político.

La revolución de 1952 encontró en estos aspectos un nuevo soporte ideológico, para confrontar, otra vez, la tensión nación-anti/nación, pero bajo el movimiento pendular politización/despolitización que le es propio al nacionalismo. Así, durante el primer ciclo de la revolución, la tesis “tierras para el indio” fue complementada con la tesis “minas para el Estado”, con la diferencia sustancial de que en el caso del campesinado-indígena más integrado al mercado se estaba dando pie al fortalecimiento de un sujeto proto-burgués, individualista y pragmático, mientras que en el caso de los trabajadores mineros se partía del principio de asociación entre interés de clase e interés del Estado. Al desatarse las fuerzas sociológicas que competen a la reforma agraria, los unos avanzaron irreversiblemente en ese propósito. Los otros, en cambio, morirían en el intento reformador de la economía y la política, ejercido desde arriba.

En efecto, el ánimo nacionalista de los trabajadores mineros, que también fue conducido por fuerzas para-estatales instaladas en el liderazgo de sus organizaciones sindicales, se quebró rápidamente debido al fracaso del modelo estatista y ante la parálisis del aparato productivo especialmente minero, conducido por cuadros burocráticos beneficiarios del poder político. Fue en ese lapso que los trabajadores de las minas intentaron forjar una dirección que, bajos los principios de la independencia de clase, se desprendió de los postulados nacionalistas y alentó, por esa vía, su crítica al régimen imperante, especialmente concerniente a su modelo productivo de cuyo estancamiento ellos fueron sus primeras víctimas. Las estratégicas minas de Catavi y Siglo XX fueron el punto de esta ebullición y, pronto, los lugares donde el Pacto Militar Campesino ejerció, con todo rigor, su política disciplinaria. Primero fue el asedio contra los centros laborales en huelga, luego los asesinatos

de los dirigentes mineros, finalmente, la masacre colectiva. Todo esto mientras al amparo de la guerra fría el nacionalismo se desplazaba hacia el anti-comunismo, para preservar -de la supuesta influencia foránea- los valores de una bolivianidad nuevamente reinterpretada.

En medio de disputas entre nacionalismos populares y anti-populares, el ciclo militar autoritario se prolongó hasta principios de los años 80. Entre otras cuestiones, su colapso debe ser atribuido a la emergencia, en los años 70, de un nuevo liderazgo campesino-indígena que, liberado de toda forma de tutelaje, ya estaba en condiciones para catapultar a los pequeños propietarios a la representación general. La materia sociológica desatada por las reformas de 1952 comenzó a tomar cuerpo en esa dirección.

NUEVAS MAYORÍAS MESTIZAS

A principios del siglo XXI los registros censales dieron cuenta de la irreversible urbanización de la población boliviana. Según estos, las ciudades contenían a una proporción cercana al 65% de la misma. Sin embargo, una paradoja quedó asociada a este proceso: a la par de ello, en el censo del año 2001 los bolivianos se refirieron a sí mismos como mayoritariamente indígenas, dato crucial para el modelo interpretativo que se impuso en el país después de la derrota definitiva del movimiento minero en Bolivia, cuando se produjo la crisis estructural del Estado de 1952 y, luego, la emergencia del neoliberalismo. Vayamos por partes.

El esquema económico y político del Estado de 1952, asentado en el modelo extractivo de la minería nacionalizada y, en consecuencia, en la centralidad política del proletariado minero, se vino abajo con la crisis de los precios de los minerales a principios de los años 80. Su último acto económico y político –el del Estado de 1952– fue la expulsión de 35.000 trabajadores mineros de sus centros laborales y, con ello, la eliminación de la más importante forma de mediación entre Estado y sociedad que se había producido en tres décadas, encarnada en la Central Obrera Boliviana (COB). En breve tiempo, esta derrota trajo consigo una profunda ausencia de referentes colectivos en la población boliviana, que había forjado sus imaginarios históricos alrededor del proletariado minero y sus luchas. Fue en ese escenario de vaciamiento político que se encumbró el modelo neoliberal en Bolivia, enraizado en los argumentos individualistas que las ciencias sociales más influyentes de la academia global habían dejado en suspenso, al imponerse el esquema de la solidaridad pública, vía Estado del Bienestar.

El advenimiento del neoliberalismo fue correlato, pues, de la crisis de la sociedad forjada al amparo de ese esquema. Fue acompañado, por tanto, de cuestionamientos a las grandes narrativas y sus pretensiones universalistas, al centralismo estatal y a la economía política y sus

categorizaciones clasistas. Se fundó, en cambio, en el individualismo radical y la presencia del sujeto como agente cultural, liberado de todas las ataduras que condicionaran sus elecciones, entre las que el derecho a ser diferente fue la más sustantiva. En las sociedades del norte y más ricas, la ciudad cosmopolita fue el lugar en el que estos paradigmas encontraron cabida, bajo el supuesto de que la libertad de elección individual exige condiciones materiales previas para realizarse. Su visibilidad fue posible, diría Zavaleta, porque el mundo ya estaba plenamente unificado (Zavaleta, 1990).

Haciendo alusión a sociedades de menor repunte capitalista, Eric Hobsbawm señala que el resultado de esta crisis global de finales del siglo XX fue, en cambio, el repliegue de las identidades hacia pertenencias étnicas, con las que se llenaron los “contenedores del nacionalismo” (Hobsbawm, 2002: 176). Michel Wieviorka coincide al decir que en estos casos esta crisis atrajo procesos de fragmentación social y cultural que condujeron, en algunas sociedades europeas, a la toma de actitudes basadas en la pertenencia natural, alentando la re-emergencia nazista contra los inmigrantes (Wieviorka, 2002). Ambos concuerdan en afirmar que en el contexto de la crisis del Estado del Bienestar, las disputas que emergieron en la sociedad para que los grupos se integraran por vía del trabajo asalariado, cada vez más acotado, tomó la forma de disputas des-modernas, es decir, formas de legitimación en los que, en contextos de incertidumbre colectiva, la condición étnica es la última garantía de pertenencia, porque se nace con ella (Hobsbawm, 2002: 183). Al negar lo que la sociedad tiene en común, la reclusión en esos apartados se volvió disociadora, derivando en correlatos escencialistas y a-históricos, asociados a la invariabilidad de la lengua y la raza y la posesión del espacio o territorio como hábitat natural.

Para René Zavaleta, esta es una cuestión histórica que también le es inherente al país, en el que la sociedad agraria en descomposición no logró trascender hacia la sociedad industrial, creándose, en el limbo, lo que él nombra como “vacancia ideológica” o “vacío en la representación del mundo” (Zavaleta, 1988: 25). Atribuible al limitado desarrollo de las fuerzas productivas, aquí no fue posible, pues, que se produzca la unificación cultural de la nación, por lo tanto que en vez de tener sentido la totalidad, prevalezcan en ella formas fracturadas de auto-conocimiento. Ese es el fundamento, diría Lechner, para que en el seno de estas sociedades, como la boliviana, las visiones laicas del derecho convivan con “legitimaciones trascendentes” (Lechner, en Fleury, 1997) o, como señalaría el propio Zavaleta, que los grupos sociales discutan como raza “lo que en realidad piensan como clase” (Idem).

Reunidas estas apreciaciones, parece tener sentido que en la sociedad boliviana haya una permanente disponibilidad para que

los grupos sociales expongan sus conflictos bajo formas étnico culturales. O, por otra parte, que su arraigo a la sociedad agraria sea conceptualizado como una base sobre la cual edificar una alternativa al capitalismo, cualidad emulada por las ciencias sociales contemporáneas que, al reinterpretarse en contextos como éste, dieron lugar al elogio de la diversidad... pero de aquella que es pre-existente a la nación, es decir, la que le es propia a estructuras en las que los grupos sub-nacionales se diferencian entre sí porque el país no cuenta con las fuerzas productivas suficientes para que se produzcan intercambios materiales e inmateriales entre ellos. En el campo de la economía, eso está dado por la presencia de un reducido mercado interno al que se adapta la falta de ambición de los emprendimientos privados. En la cultura, a procesos tardíos de mestizaje, por lo tanto, a la vigencia de recursos identitarios particulares que la política tiende a trasladar a tratos diferenciales entre los ciudadanos, apelando a los mitos interpelatorios del pre-capitalismo (Zavaleta, 1990). En el derecho, a la disponibilidad arbitraria de la ley, en manos de comunidades campesino-indígenas o barriadas urbanas y también de grupos de poder que ejercen su autoridad como si el tiempo de la feudalidad no hubiera pasado aún.

Ahora bien, a estas alturas, parecería que esas condiciones son suficientes para que en Bolivia se alienten fracturas internas como las que a fines del siglo XX se produjeron en Yugoslavia. Pero no fue así. La unificación religiosa del país, fundada en los 500 años de catolicismo que se imprimió en la conciencia colectiva, incluyendo a campesino-indígenas, fue sin duda un factor coadyuvante para contener los grados de diferenciación social y cultural en este país. Tan importante como aquél, el otro factor fue la distribución de la tierra en 1953 y la emergencia, a partir de ello, de una clase política que, sobre la base de la diarquía propiedad y libertad, aspira a convertirse en representante de los intereses generales de la nación, imponiendo su protagonismo como intermediaria del mercado interno y externo en todo el territorio del país. Su pretensión implícita es, por lo tanto, la unificación de la sociedad y su regularidad ordenada, como lo ha sido de todas las burguesías en el mundo. Volvamos a la sociología para aproximarnos a este proceso y su especificidad boliviana.

Varios autores caracterizan a las burguesías por el sentido positivo que le imprimen a sus quehaceres. Esta cualidad ha sido atribuida al efecto de la libertad en la sociedad moderna que, en el caso de esta clase social, se asoció además a la monopolización de la propiedad. Ambos factores soportan la apropiación del sí mismo y el crecimiento económico y cognitivo constantes, cuya función es la mejora continua de los sistemas de acumulación.

En Bolivia las bases de este proceso se configuraron recientemente, con la revolución de 1952. El voto universal y la reforma agraria fueron sus soportes, inscribiendo en los nuevos ciudadanos una obstinación férrea por el logro de la igualdad ciudadana que, en términos políticos y culturales, retrata una condición hacia la que convergen los diferentes grupos identitarios, obligados a desprenderse de sus especificidades para que el Estado no establezca ninguna forma de distinción entre ellos, es decir, no los diferencie ante su autoridad que, jurídicamente, tiene la cualidad de representar los intereses de todos. Dicho esto, la ciudadanía tiene como esencia la indiferenciación entre los sujetos, aspecto que en términos culturales se expresa en la condición nacional del sujeto moderno. En Bolivia, en el boliviano o mestizo.

Rossana Barragán trató estas cuestiones contextualizándolas en la emergencia de la “Tercera República”, resultado de los procesos de movilidad y ascenso social de los sujetos que se zafaron de las exacciones tributarias que el Estado colonial y republicano ejercía sobre ellos, por ser indios. Para hacerlo, activaron una serie de mecanismos individuales para mimetizarse como hombres o mujeres libres, poniendo en resguardo todo símbolo que identificara su particularidad étnica y cultural, fácticamente asociada a la condición de siervos. Un primer recurso fue la migración hacia las ciudades, nutriendo la capa de artesanos, empleados domésticos o comerciantes. El segundo recurso fue la transformación de su vestimenta, adoptando para sí los emblemas de la sociedad criolla. Finalmente, hicieron suyos los hábitos culturales de la sociedad colonial, aún estando pretendidamente limitados a las elites (Barragán, 1992).⁴ Así, a pesar de sus predeterminaciones, la sociedad colonial fue testigo, tempranamente, de la acción de los sujetos y de su voluntad para movilizarse en sus hendiduras y liberarse.⁵

Estas estrategias fueron constantes en la sociedad colonial y republicana. Junto a ella, la reivindicación del derecho a la tierra, por vías legales o violentas fue su otro componente, en este último caso acentuado en los años 30 del siglo XX, especialmente en la zona del valle alto de Cochabamba donde surgieron los primeros sindicatos campesinos, en manos de parceleros que, desde el siglo XVIII, habían accedido a la propiedad de pequeños minifundios, posibilitando su temprano control sobre redes mercantiles (Dandler, 1969; Larson, 1982)

Señalado esto, podría decirse que las reformas que trajo el Estado de 1952 sólo le dieron un rostro político a lo que socialmente ya se había generado desde siglos atrás, apartando a las elites en decadencia

4 Con seguridad, la derrota del movimiento indígena liderado por Tupak Katari en el siglo XVIII fue un hito en el curso que tomó esta estrategia.

5 En sentido inverso, los criollos que buscaban acceder a la tierra se casaban con indias.

del camino que tomaron las fuerzas históricas en el país. Alentado por la potencia de estas razones, el campesinado indígena ratificó, esta vez masivamente, su voluntad por la integración social y la acumulación. Detrás de todo ello, afloró con nuevas energías la disponibilidad del sujeto y su capacidad para actuar y tomar iniciativas, es decir, para elegir los medios que fueran necesarios para alcanzar el status del sujeto moderno. Por eso, cuando en Bolivia se hacen balances demográficos, un hito sustantivo está localizado, nuevamente, en los procesos de urbanización extensiva e irreversible que se desataron desde 1952. Junto a ello, la castellanización del campesinado indígena creció inexorablemente, del mismo modo como lo hizo su acceso a la educación primaria, secundaria y, luego, universitaria, soportes, todos ellos, de la intelectualización de una parte del mundo indígena y, por ende, de su separación progresiva del trabajo agrario.

Sin embargo, este proceso no fue uniforme. De hecho, invocó a quienes estaban mejor colocados como proveedores del mercado de consumo urbano, instalado en el eje La Paz-Cochabamba, es decir, en la franja andino occidental del país donde han convivido históricamente aymaras y quechuas (es decir, kollas) que además son las culturas más extendidas en el país. No es casual que fuera ahí donde se arraigara el sindicalismo campesino sobre el que se erigió la reforma agraria y la legitimidad del MNR y, como veremos luego, las bases sociales del Movimiento al Socialismo (MAS) a principios del siglo XXI. El resto de la población campesino-indígena quedó condicionada al aislamiento o a su incorporación eventual al precario sistema productivo del país y según los ciclos de alza o baja de la economía.

Sobre esa base, las condiciones históricas para la segmentación social y económica del campesinado-indígena estaban dadas. Dos aspectos son ineludibles de mencionar, afines a la emergencia de la “Tercera República”: uno, la conversión de una de sus partes en una poderosa clase comercial urbana, atribuida de rasgos aristocráticos y excluyentes, utilitarista y pragmática. En sus manos están las redes de intercambio mercantil más sustanciosos, legales e ilegales, a través de las cuales, en aras de las equivalencias que se crean en los mismos, han nutrido su identidad mestiza y su poder económico, a ostentarse, entre otros, en el despliegue barroco de la fiesta patronal del “Señor del Gran Poder” (Salazar, 2009); dos, la presencia de una intelectualidad aymara, forjada en la universidad pública de la ciudad de La Paz, donde se originó la ideología katarista, reclamada como la expresión más auténtica del mundo indígena, sin distinciones rural/urbanas y sustento, en breve, de las innovaciones constitucionales que se dieron en el país desde 1994, cuando Bolivia asumió su carácter multiétnico y multicultural y, luego, plurinacional. Fiesta

e intelectualización, adquirieron visibilidad en los años 70, encajando ambas en un sustrato común: ninguna sería posible sin la generación de excedentes derivados a actividades no-productivas. Vamos a detenernos en la intelectualización katarista, para asociarla con el curso que tomaron las ideologías globales post-Estado del Bienestar y, posteriormente, con la expansión política o nacionalización de la cultura kolla, hoy.

Según Gellner (1989), el nacionalismo no es un factor previo al “Estado-nación” sino su corolario. Eso quiere decir, que está antecedido por las transformaciones que se producen en la sociedad moderna, una de las cuales está situada en el proceso de movilidad social que se activa por los sentimientos igualitarios que se imponen con la ampliación de la ciudadanía. En consecuencia, el nacionalismo es resultado no sólo de la incorporación de valores estandarizados en la sociedad sino también de la idea de que todos quienes forman parte de la misma son iguales y, por lo tanto, son sujetos del reconocimiento indiferenciado como ciudadanos. En esa dirección, el nacionalismo es, paradójicamente, inherente al individualismo, aspecto que se suma al resto de las transformaciones profundas e inevitables entre gobierno y cultura, en este caso, afines al Estado nacional. Planteado así, el nacionalismo da cuenta, en el fondo, del grado de homogeneidad alcanzado en lo social (Gellner, 1989: 53).

Ahora bien, en Bolivia, cuando el campesinado-indígena se apropió de sí mismo, puso en marcha su capacidad de elegir los medios que le permitirían alcanzar la igualdad ciudadana y lograr las bases del ascenso social. Su presencia implicaba, de facto, la necesidad de que el país ampliara su capacidad para producir riqueza y distribuirla de acuerdo a la ampliación creciente y sucesiva de ciudadanos. Pero no fue así. La parálisis del aparato productivo no lo admitió. Bajo ese esquema, en el que reina la escasez, la ciudadanización, como ya se señaló, se cobijó en la militancia política a partir de la cual se redistribuyen los recursos políticos, socioeconómicos y culturales; pero también en la diferenciación de los ciudadanos, atribuyéndose desventajas naturales a unos y otros y deslegitimándolos como sujetos con derechos para acceder a los mismos.

El katarismo se situó como un problematizador de esta forma de redistribuir los medios de integración. Por lo tanto, puso en evidencia la discriminación y su incompatibilidad con los enunciados de la democracia y la igualdad. Sin embargo, lo hizo replegándose paulatinamente hacia posicionamientos étnicos, haciéndose eco de los cuestionamientos al colonialismo interno y, por ende, de la idea de que en el país los indígenas son tratados como extranjeros, sin serlo, por otros que sí lo son y se adueñan ilegítimamente de su representación.

Mientras esto ocurría, el Estado de 1952 entraba a su debacle y, con él, los fallidos intentos de recomponer las relaciones sociales en el país a través de la estatización del aparato productivo y las mediaciones sindicales. Ante ello, las fuerzas modernizadoras del neoliberalismo se posicionaron para viabilizar la idea de que el individuo es el mejor promotor de su bienestar y que los medios para lograrlo estaban en su capital cultural.

Planteado así, asistíamos al escenario más disociador que probablemente ha enfrentado la sociedad boliviana, habida cuenta la fractura doble que se encumbró sobre ella: de un lado, bajo el aliento excluyente de la competencia individualista a la que condujo el mercado neoliberal, desregulado y arbitrario; de otro, al amparo de quienes, asumidos como iguales a otros, apuestan por su integración social, sin conseguirla, esquema que deriva en el supuesto de que esta imposibilidad no puede ser, sino, una cuestión racial.

Las vertientes más radicales del katarismo, las indianistas, surgieron de esas cenizas. Pero lo hicieron para disputar el pedigrí étnico de la nación, reinventando el milenario conflicto entre blancos e indios, reapropiado por la etnohistoria contemporánea. Por lo tanto, negando el soporte de la precaria unidad cultural de los bolivianos, que es la condición mestiza.

Hechas esas consideraciones, vale la pena detenerse en un nuevo recuento sociológico. El ascenso social en el campo implica haber accedido a medios de reproducción más allá del trabajo agrícola. Implica, pues, una serie de elecciones que se hacen racionalmente. Por eso se envía a los niños a la escuela, porque se dispone de recursos excedentarios para catapultarlos a otras esferas del trabajo, o para que a través de su diversificación ayuden a paliar la pobreza familiar. El bachillerato es señal de haber dado pasos en esa dirección que inevitablemente conduce al mestizaje. En los mejores casos, cuando el excedente puede ser sostenido, el paso siguiente es la profesionalización universitaria. En su curso, nuevamente se ponen en acción las opciones de los sujetos, atadas, sin embargo, a los recursos existentes en el entorno, cantera que usualmente no tiene horizontes productivos y que se complementa con un sistema educativo, en todos sus niveles, históricamente precarizado y sin capacidad para fomentar las iniciativas creadoras de la población.

Ese conjunto de cuestiones han puesto en escena relaciones sociales atemperadas tanto por la desigualdad social, como por la escasez de recursos materiales e inmateriales en la que se debate la población boliviana. De ahí que las disputas entre los grupos sociales tomen formas cruentas, derivando en la naturalización del oponente, que es un modo de deslegitimar su condición ciudadana y convertirlo en un sujeto ausente de derechos.

El nacionalismo étnico es producto de todo ello. Políticamente, proclama la legitimidad de la pureza racial. Sociológicamente, a individuos que se han mestizado pero que, al mismo tiempo, son objeto de la discriminación estructural. Representa, pues, a grupos ascendentes que no encuentran cabida en la sociedad dominante, pero a la que pueden interpelar en base al “credo alfabetizado”, es decir, formando parte crecientemente del sistema de expertos, donde se generan los argumentos ideológicos para disputar el poder (Gellner, 1989: 102; Giddens, 1994). Las ciencias sociales en Bolivia, reinterpretes de los postulados de la diversidad, se nutrieron de esta presencia y, del mismo modo, al calor de las cualidades estructurantes del pensamiento sobre la realidad, calaron, a su vez, en el sentido común de la sociedad. Es probable que esa confluencia de factores haya influenciado para que, a principios del siglo XXI, los bolivianos se asumieran mayoritariamente como indígenas, haciéndose eco de la invariabilidad de la condición étnica, más allá de lo rural y lo urbano y de las condiciones de clase que se obnubilan detrás de ello.

Ante ello, el otro argumento para llenar los contenedores del nacionalismo fue numérico, quedando por adelante encontrar la representación política de aquella nueva mayoría. En la nueva correlación de fuerzas que trajo este siglo, Evo Morales fue su referente histórico, al ser llevado al poder como símbolo de la luchas anti-neoliberales, con todos los créditos del “Primer Presidente Indígena” de Bolivia y, por ende, representante de la alteridad al capitalismo y a la sociedad occidental que la izquierda a nivel mundial se encargó de promocionar.

MINORÍAS INDÍGENAS Y VALORES COLECTIVOS HOY

La sociedad boliviana está edificada sobre estructuras fragmentarias que eventualmente concurren en una misma dirección. Esta concurrencia se produce cuando la política adquiere un dinamismo unificador y pone en tela de juicio el orden existente, para admitir luego un nuevo reflujo societal. Eso quiere decir que aquí no existen fuerzas materiales para sostener la unidad de la nación y que en sustitución de ellas es la política la que actúa. Sin embargo de ello, algo ha variado en el país. Las fuerzas mercantiles desatadas por el Estado de 1952, encarnadas en la proto-burguesía kolla, han tendido a nacionalizarse, es decir, a ocupar el territorio boliviano, imponiendo un nuevo escenario para el mestizaje o la bolivianidad que ya no es solo resultado de la imbricación rural-urbana, sino interregional. Para que esto suceda fue necesaria la fractura de las comunidades andino-occidentales, derivada del ascenso de los grupos sociales con mayor capacidad adaptativa a las condiciones del intercambio campo-ciudad, pero también del éxodo masivo que trajo la parcelación de la tierra y su sucesiva descapitalización entre los más pobres.

La nacionalización del mercado a través del flujo de grandes y pequeños comerciantes kollas es resultado de consideraciones eminentemente pragmáticas. Se va en busca de factores de acumulación que admitan reproducirse en el mercado. Una buena parte de esa expansión se ha dirigido hacia el oriente de Bolivia, espacio en el que se ha producido, en otra escala, un cambio en las correlaciones de fuerza que ya no son obsecuentes con la hegemonía de la burguesía agroindustrial, creada y solventada por el Estado de 1952 y que, a su vez, sostuvo al neoliberalismo. En cambio, tienden a favorecer la acción política del gobierno de Evo Morales legitimado por el carácter democratizador del ascenso indígena, en un contexto en el que prevalecían, unas más explícitas que otras, formas de segregación racistas que a los ojos de la sociedad se volvieron inadmisibles. De la mano de la proto-burguesía kolla, el MAS llevó al oriente el flujo de la igualdad del mercado.

Ahora bien, las fuerzas económicas se desatan implacablemente mientras no exista una acción política que detenga su capacidad corrosiva sobre las relaciones sociales. Pero para que exista esa acción política es necesario que exista un Estado y que su autoridad sea reconocida. Por otra parte, que ese Estado haya convenido ejercerla, en aras del bien común que dice representar. Los nacionalismos suelen aplicar esa fórmula en contextos en los que se producen consensos anti-imperialistas, estatizando fuentes de ingreso estratégicas para los países, basadas en la explotación de recursos naturales. Tras ello, un dilema se cierne sobre los mismos: renovar el aparato productivo sin recursos humanos ni materiales, forma precarizada del capitalismo en sociedades pobres. Ante las premuras que esto trae, el poder privado internacional se recompone, situándose como garante del bienestar colectivo. Ese fue el contexto en el que la revolución de 1952 inició su reflujo anti-obrero e impuso su práctica disciplinaria sobre los mineros en Bolivia.

Similares disyuntivas atraviesa el actual gobierno boliviano. Entre otros aspectos, su peculiaridad se apoya en la variación discursiva de Evo Morales, primero reconociéndose como el “Primer Presidente Indígena de Bolivia”, nominación, dice, le atribuyeron intelectuales y analistas y, luego, como el “Primer Presidente Sindicalista de Bolivia” que él prefiere adoptar. Veamos lo que ello significa y el contexto en el que se lo plantea.

El avance de las fuerzas mercantiles sobre el oriente también tiene el objetivo de la ampliación de la frontera agrícola y marca el horizonte complejo del proyecto nacionalista en Bolivia y su inevitable apelación al autoritarismo. Su orientación apunta al mundo campesino indígena de tierras bajas que ocupa el espacio amazónico, ajeno a los procesos de 1952 e invisible a los propósitos de la pequeña propiedad de ese entonces, pero cuyos derechos fueron reconocidos cuando la justicia cultural o de la di-

ferencia adquirió un status universal, a fines del siglo XX. Amparados por ello, estos pueblos, compuesto por pequeñas poblaciones, se convirtieron en propietarios legales de sus territorios que, además, son de gestión colectiva. El problema es que están situados en medio de fuentes petroleras, gasíferas y mineras, a las que el Estado puede acceder sólo en base a acuerdos con las comunidades que habitan el entorno. Por esa vía, la agenda económica nacionalista, que se sustenta históricamente en la economía extractiva, se ha encontrado con un conflicto. El dilema está en el contenedor ideológico del nacionalismo, que sopesa el valor que tiene lo particular (las identidades sub-nacionales, como las indígenas) respecto a lo general (la identidad nacional). La transición discursiva de Evo Morales está enfocada en avanzar sobre esta última, apostando por la contundencia numérica de los pequeños propietarios campesinos, respecto a la minoría poblacional que representan los indígenas del oriente. La pregunta que su gobierno se hace es: ¿por qué tan pocos indígenas deben poseer territorios tan amplios como los que se legalizaron a favor de ellos?

Pero hay más. El otro campo de conflicto es de escala cotidiana pero no por eso menos cruenta. Confronta a los pueblos indígenas de tierras bajas con grupos de campesino-indígenas que, sedientos de tierra, provienen del occidente andino y de los avatares de la presión demográfica post-Reforma Agraria. Pero también son resultado de la expansión de la economía del narcotráfico que desde los años 80 tiene a Bolivia como a uno de sus principales proveedores de materia prima, la coca, cuyos cultivos buscan extenderse sobre tierras bajas. No es casual que, dado el auge de esta economía, haya incorporado en sus filas a contingentes de trabajadores rurales y urbanos, afectados por la crisis estructural del Estado del 1952. Tampoco, que haya sido en su seno que surgió uno de los consensos politizadores más importantes de su historia antiimperialista, al punto de llevar a su máximo dirigente, Evo Morales, al poder del Estado, el año 2006.

Las cartas están echadas. Por un lado, Bolivia tiende a unificarse por vía de la nacionalización de la cultura kolla y, por lo tanto, de la recreación inevitable de su mestizaje bajo la hegemonía económica de aymaras y quechuas. En esas circunstancias, la dirigencia campesino-indígena de la zona andina occidental no ha escatimado esfuerzos en inferiorizar culturalmente a los grupos de tierras bajas y, por lo tanto, en la necesidad de “civilizarlos”, a imagen y semejanza de las nuevas mayorías mestizas y de los proyectos de integración nacional que responden a la ideología del progreso, motivo por el cual el gobierno intenta legitimar la necesidad de construir una carretera que, además de todo, atravesará el núcleo territorial que habitan los indígenas del oriente.⁶

6 Nos referimos al Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS).

Por otro lado, el Estado sigue siendo un instrumento de organización colectiva débil y sin autoridad. Es decir, incapaz de representar los intereses generales. En el caso que nos ocupa, es resultado de las fuerzas corporativas que desatara el Estado de 1952 y de los anhelos de éstas para beneficiarse del poder político, que es el único modo de distribuir derechos ciudadanos que el país ha puesto en práctica.

Siendo esto así, se entiende que detrás de la transición discursiva del presidente, que se dirigió a relieves su identidad sindicalista, está el supuesto de que gobierna el país como representante de los intereses corporativos de los productores de coca. Por eso el avance territorial de estos sobre los pueblos indígenas del oriente tiene, hoy por hoy, el apoyo estatal, lo que no quiere decir que vaya de la mano del bien común.

Y ese es, justamente, el dilema mayor de sociedades como la boliviana. Su comunión es más política que económica y por eso zozobra permanentemente en el conflicto y la discontinuidad histórica. Sin embargo, en lo que toca al presente, a ello se incorpora un dato adicional. Los pueblos indígenas del oriente han sido contruidos en el imaginario colectivo como un referente de la preservación de la vida natural. En un escenario en el que ésta se ha convertido en un bien universal, invocarla alienta la comunión de intereses de toda la colectividad. Es, pues, un referente politizador, un factor sobre el que puede edificarse el consenso contra el régimen actual, aunque todavía de alcance muy precario.

Como en su momento ocurriera con los trabajadores mineros, los pueblos indígenas están apostando por su autonomía política en pos de liderar aquel consenso, recreando el horizonte entre lo particular y lo universal en Bolivia. Como entonces, la agenda nacionalista se prepara para arremeter contra su diferencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Antezana, Luis H. 1983 "Sistema y procesos ideológicos en Bolivia (1935-1979)" en: Zavaleta, René (comp.) *Bolivia, hoy* (México D.F: Siglo XXI).
- Barragán, Rossana 1992 "Entre polleras, lliqllas y ñañacas. Los mestizos y la emergencia de la Tercera República" en Arze, Barragán, Escobari y Medinaceli (comps.), *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*. II Congreso Internacional de Etnohistoria. Coroico. (La Paz: HISBOL/IFEA/SBH/ASUR).
- Dandler, Jorge 1969 *El Sindicalismo Campesino en Bolivia*. Instituto Indigenista Interamericano (México: Serie Antropología Social, 11).
- Dunkerley, James 1987 *Rebelión en las venas. La lucha política en Bolivia 1952-1982* (La Paz: Editorial Quipos).

- Fleury, Sonia 1997 *Estado sin Ciudadanos* (Buenos Aires: Lugar Editorial).
- Gellner, Ernest 1989 *Naciones y nacionalismo* (México DF: Alianza y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes)
- Giddens, Anthony 1994 *Consecuencias de la modernidad* (Madrid: Alianza Universidad).
- Hobsbawm, Eric 2000 "Etnicidad y nacionalismo en Europa hoy". En: Fernández Bravo, Álvaro (comp.). *La invención de la Nación, lecturas de la identidad, de Herder a Homi Baba* (Buenos Aires: Ediciones Manantial).
- Larson, Brooke 1982 *Explotación agraria y resistencia campesina en Cochabamba*. (Cochabamba: CERES).
- Malloy, James 1989 *La revolución inconclusa* (La Paz: CERES).
- Rude, George 1981 *Revolución popular y conciencia de clase* (Barcelona: Editorial Crítica, Grupo Editorial Grijalbo).
- Salazar, Cecilia 2009 "¿Ethos barroco o herencia clásica? En torno a la tesis americanista de Boaventura de Sousa Santos". En: Tapia, Luis (coord.). *Pluralismo epistemológico* (La Paz: CIDES-UMSA, Colección 25 Aniversario).
- Soto, César, 1994 *Historia del Pacto Militar-Campesino*. Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales de CLACSO. Disponible en: <http://www.clacso.org>.
- Torres Rivas, Edelberto 1997 "La nación: problemas teóricos e históricos". En: Lechner, Norbert (ed.). *Estado y Política en América Latina* (México: Siglo XXI Editores).
- Wieviorka, Michel 2003 *El racismo, una introducción* (La Paz: Plural).
- Zavaleta, René 1990 "Notas sobre la cuestión nacional en América Latina". En: *El Estado en América Latina* (Cochabamba: Amigos del libro).
- 1988 *Clases sociales y Conocimiento* (La Paz: Amigos del libro).

LA MUERTE CON SANGRE ENTRA

Alejandro Grimson*

Las políticas de la diversidad, tan bonitas y tan aguardadas por todos, presuponen políticas de tipificación de personas y poblaciones. Un elemento crucial es constituir la imaginación de las diferencias culturales como biodiversidades. Esto es, amputar la historicidad y el poder de la cuestión de la diferencia. En cambio, reconstruir analíticamente mecanismos de la maquinaria de las categorizaciones es condición para desestabilizarlas.

La naturalización civilizatoria del poder escolar permitió pensar que *la letra con sangre entra*. Y actuar en consecuencia. Hoy podemos constatar que esas tipificaciones, ya massmediatizadas, permiten que ingrese la muerte al universo de lo natural. En particular, el supuestamente inaceptable asesinato político, puede ingresar al terreno de lo tolerable e, incluso, de lo celebrable, a través de esos procesos de categorización. Por otra parte, las fronteras entre tipos de personas jerárquicamente definidas como relevantes o prescindibles, plantean la existencia de muertes inclasificables o que requieren ser analizadas en la propia frontera de distintas tipologías.

* Es Doctor en Antropología, investigador del CONICET y Decano del IDAES de la Universidad Nacional de San Martín. Sus últimos libros son *Los límites de la cultura y Mitomanías argentinas. Cómo hablamos de nosotros mismos* (Siglo XXI).

I

“Piel roja” es una expresión extraña. ¿Por qué no hay pieles blancas? Sabemos que realmente no hay seres negros o amarillos. La humana fábrica de colores ha sido muy imaginativa. Pero ¿por qué sólo en aquellos indios se hablaba de la piel?

Hace muchos años, un cacique indígena fue a Brasilia a negociar la entrega de tierras. Tuvo que pasar la noche a la intemperie y un grupo de jóvenes que regresaba de una fiesta le arrojó combustible y lo quemó vivo. Cuando fueron apresados, los jóvenes intentaron justificarse: “creímos que era un mendigo”. Es decir, dijeron que habían realizado el acto criminal por desconocer que se trataba de un indígena y de un cacique. En Brasil, la sangre indígena es parte central del imaginario nacional. Ellos no hubieran quemado a un ancestro.

También lo es, claro está, la sangre mulata, mezclada, la que encarna la mitología –por otra parte, muy cierta– de las relaciones intensas, carnales, en las fazendas entre la casagrande y la *senzala*. Mulato es otro término sorprendente: vuelve a postular la pretensión descriptiva sobre un contenido sanguíneo determinado, cuando es una categorización cultural de un hecho ambiguo.

Imaginemos un país repleto de mulatos donde no existe el término mulato. Ese país existe hace más de dos siglos: se lo llama Estados Unidos de América. En el siglo XIX hubo numerosos casos judiciales vinculados a la sangre: el hijo del dueño de esclavos con una esclava, ¿merece heredar las propiedades de su progenitor? La respuesta fue clara y contundente: de ninguna manera, puesto que al tener “una sola gota de sangre negra” la persona es necesariamente negra. La “gota de sangre” es una expresión vigente hoy en Estados Unidos y puede verse en que ellos consideran que tienen un presidente negro, aunque para los brasileños sería sin dudas un mulato. Pero allá no hay mulatos, así que no podría serlo.

La sangre, claro está, establece filiación, permite distinguir, por ejemplo en el caso argentino, niños adoptados de hijos apropiados. En la sangre hay una verdad irreductible. Al mismo tiempo, la lengua, los dioses, los animales prohibidos, las pertenencias, la educación, la moral, no se transmiten en la sangre. Hay otras verdades, irreductibles a la sangre. Pero rojo/negro/blanco/amarillo son hechos no sanguíneos cuya peculiaridad es hacer como si fueran sanguíneos. Las personas son amarillas, no es que nosotros las veamos o las nombremos de ese modo. Un truquito. Pero de una potencia política imposible de exagerar.

También las sangres pueden proyectarse y diseñarse para construir la nación. Los proyectos de blanqueamiento o de mestizaje, las soluciones finales, las limpiezas étnicas, los debates latinoamericanos sobre lo positivo o negativo de la miscigenación racial: la sangre

imaginada como garantía de todas las herencias futuras, de todas las condiciones humanas. O sea, los colores de piel, los rasgos corporales implicados en la sangre como arena decisiva de luchas políticas.

Benetton parece un avance frente al nazismo. Por cierto, nada hay de sanguinario en imágenes tan estilizadas. Mientras tanto, no es idéntica la cantidad de muertos en un terremoto en el país de la primera independencia negra que en otros. Katrina arrasa New Orleans, África continúa su desarrollo pujante. Mejor no preguntar por la coincidencia entre niveles de vida y colores de piel en el mundo del siglo XXI. Estadísticamente es muy poderosa. También el valor de la vida humana es asombrosamente desigual entre los pigmentos.

En la Argentina, tenemos nuestras propias maquinaciones sanguíneas. País soñado, deseado, diseñado como blanco. Un enclave austral de la península atlántica de Asia. Poblar el desierto: un país de inmigración para transplantar a estas tierras la civilización. Sobre la barbarie –se indicaría hoy– arrojar suficiente glifosato. Después, sobre tierra arrasada, transfusión de una hemorragia planificada.

Argentino significaba porteño, porteño se consolidaba como blanco. El resto, si lo había, sólo podía ser civilizado o aniquilado. Ningún proyecto de miscigenación. Nada de mezclar sangres. Nuestro crisol de razas es de unas inventadas por nosotros: la raza polaca, española, italiana y tantas otras, siempre de la península asiática.

No eran imposibles las pieles mestizas en la elite; lo que era imposible –en Argentina– es que se vieran como mestizas. Al ingresar a los círculos, al colocarse las vestimentas adecuadas, se blanqueaban. No todos los blancos eran blancos, pero es así como funciona: las sangres son materiales sobre los cuales la historia, los conflictos, la política fabrica significaciones, clasificaciones y poderes. Allí lo cultural domina por sobre lo biológico. Un mezclado puede ser un puro. Los ciudadanos no tienen por qué ser buenos biólogos: ven desde matrices perceptivas, como les han enseñado a mirar. No se ven los rasgos mezclados en algunos presidentes, en algunos miembros de la élite. Porque “blanco” no es una noción biológica. Es más sencillo: es uno de los nuestros o es uno de ellos.

En esas tierras australes menos aún lo es el término “negro”, condensación paradójicamente tanto de las polisemias como de las clausuras semióticas. Para horror de los hablantes de lenguas donde “negro” sólo puede ser estigma, en Argentina es invocado también como categoría de afectividad. Desde *cómo andás, negro* hasta la “Negra Sosa” (el modo habitual para referirse a Mercedes Sosa en la Argentina) hay una serie de usos que, en el país que se proclama “sin negros”, producen un efecto de cercanía. Tenemos tanto afecto por los negros que, en su ausencia, nos decimos así los unos a los otros, blanquitos todos.

Esto convive con otra serie, la más conocida y discutida, vinculada al racismo constitutivo de la bombonera de “los cabecitas negras”.¹ *Los cabecitas*: ¿Masculino o femenino?

Negro de mierda, negro de alma, negrada: postulaciones de que algo se porta en la sangre incluso si las pieles no son negras. El alma está en la cabeza, la cabeza en el cabello, el cabello en la condición social.

Un dato etnográfico: el 29 de abril de 2011 iba yo hacia el centro de Buenos Aires a trabajar, mientras se iniciaba el acto de la Confederación General del Trabajo (CGT) por el 1° de Mayo. Podía escucharse entre quienes llegaban en transporte público desde el norte y el oeste: “a estos negros de mierda hay que matarlos a todos”. Poco han cambiado las cosas con el tiempo. Bajos efectos en las profundidades del diálogo y de las relaciones sociales de lo políticamente correcto. Quienes fantaseaban con la aniquilación, con lo bonito que sería este país si no tuviéramos que aguantarlos, iban convencidos de que esos cuerpos habitaban la Avenida 9 de Julio por un choripán.² Es fácil constatar que muchos de los sindicatos que estaban allí reúnen afiliados que hoy tienen ingresos mayores que muchos de sus detractores. ¿Podría haber negros con más dinero que los blancos? Es absolutamente posible.

Es más, ha habido y hay casos obvios. Mayor distribución de ingresos no garantiza mejor distribución de capitales simbólicos. Los nombres de la sangre tienen el poder de trascender la capacidad de consumo. Ahora, es más fácil que salarios cercanos a las cinco cifras acerquen a esas personas a un palco cegetista que cualquier motivo choripanizado. Pero es más sencillo trivializar, volviendo al mito del asado con *parquet*,³ al inmerecido y malgastado regalo estatal, que politizar el antagonismo.

Sin embargo, los sanguíneamente nominados constituyen universos mutuamente incomprensibles, cuyas lógicas y motivaciones resultan de una ajenidad que ni siquiera se reconoce. Así fue en innumerables episodios del pasado y la sangre parece perpetuar entre

1 “Bombonera” es el nombre del Estadio de Boca Juniors, el club más popular de la Argentina. “Cabecita negra” fue la categorización utilizada por los sectores urbanos para estigmatizar a los inmigrantes internos desde los años 1930 en adelante. Un chiste racista dice que el estadio de Boca mirado desde arriba parece una “caja de bombones”.

2 El choripán es el sandwich de chorizo característico del asado argentino, muy asociado en el imaginario antipopulista a que las personas o las masas concurren a actos políticos para recibir un choripán. En términos matemáticos y económicos el argumento es ridículo. En términos culturales muy productivo en su capacidad de fabricación de fronteras en el imaginario.

3 Entre la mitología antiperonista se destaca el relato de que los pobres recibían departamentos regalados por el gobierno y que usaban el piso de madera, el *parquet*, para hacer asado.

generaciones la herencia de un hiato de significación. El hiato no es ácido nucleico, es un significante sedimentado.

Nuestros negros, *los cabeza, los de alma*, no vinieron de África. Hay otros sí, afro o mulatos, muy invisibilizados también. Y hay otros afro, más nuevos por aquí, recorriendo y reconociendo las calles de nuestras ciudades o las arenas de nuestras playas. Cuando el ojo entrenado en esta historia se posa en esos cuerpos, “negro” adquiere otro sentido.

O “negra”, término cargado de fantasías eróticas en los imaginarios raciales locales. Muy lejos del carácter inferior que presupone el racismo más común, otras densidades semióticas brotan de los cuerpos negros-afro a los ojos de los varones argentinos. Desde una sensualidad desconocida y mágica, con voluptuosidades que incorporan otros movimientos, hasta la esclavitud sexualizada del sometimiento absoluto, unos y otros estereotipos impregnan la visualización de las mujeres afro.

Ahora, los otros negros, los de pelo negro, los pobres, incluso si ganan sueldos altos, los trabajadores, los que no caminan por Las Cañitas o Palermo Soho,⁴ tienen otras ascendencias, casi siempre mezcladas, que algunos quisieron pero nunca pudieron extirpar. El hiato de significación entre esos mundos es una frontera de la conmensurabilidad que constituye a la Argentina como país escindido.

Hace ya mucho años, Norbert Elias publicó uno de sus libros más desconocidos, originalmente titulado *The Established and the Outsiders*. En su posfacio a la edición alemana, Elias analizó la novela *Who Kill the Mocking Bird?* de la escritora estadounidense Harper Lee. En la ciudad de Maycomb, Alabama, un joven afroamericano era acusado de intento de acercamiento sexual a una joven blanca, cuando en los hechos había sucedido lo opuesto. El joven inocente fue muerto por disparos cuando supuestamente intentó huir después de ser condenado. Elias se preguntaba cómo un grupo de personas, en una sociedad moderna y democrática, puede convivir con la muerte de un inocente. Para quienes condenaron a este joven, la sola sospecha de que un hombre negro pudiera tener relaciones, con o sin consentimiento, con una mujer blanca, era suficiente para considerarlo culpable. Culpable de colocar bajo amenaza el último de los privilegios de los hombres blancos en esa región del planeta: el monopolio del acceso a las mujeres blancas. Desde el punto de vista de los blancos, renunciar a ese privilegio colocaba en crisis cualquier otro elemento de diferenciación.

Entre los jueces y el enjuiciado ya no existían las diferencias económicas de antes. Pero ese hecho reforzaba la necesidad de trabajar sobre el orgullo blanco. Este punto, en realidad, es más ampliamente trabajado en la extraordinaria introducción a aquel libro,

4 Barrios de la moda gastronómica porteña.

donde Elias postula que la desigualdad entre los seres humanos nunca puede ser adjudicada a la posesión monopólica de bienes no humanos, como los medios de producción o los medios de coerción. Por ello mismo, el libro en su conjunto analiza una pequeña ciudad inglesa en la cual hay dos grupos humanos, los establecidos y los *outsiders*, entre los cuales no existen diferencias de nacionalidad, raza o clase. Sólo hay una diferencia en que unos son moradores más antiguos y los otros más nuevos de la ciudad. Pero esa diferencia deviene una distinción política, en el sentido de que los más antiguos, al estar más cohesionados, tienen una capacidad de producir clasificaciones para garantizarse a sí mismos el monopolio de las instituciones sociales y políticas de la localidad. Al excluir a los otros y estigmatizarlos, se concentran entre los *outsiders* todos los procesos característicos de lo que la sociología llamaba la “anomia social”: violencia, delito, fracaso escolar, alcoholismo.

En otras palabras, Elias muestra que no existen sociedades sin desigualdad y que el origen de la misma no debe buscarse en motivos objetivos, como el origen racial, étnico o de clase. Deben buscarse en los modos peculiares en que se estructuran las interrelaciones sociales en procesos históricos. Así tenemos una teoría política (micro y macro-política) sobre la desigualdad social.

Es decir, los imaginarios sociales y las clasificaciones que los seres humanos hacen de los grupos que forman sus sociedades no son el reflejo de un lugar otro (la base económica, los tipos biológicos o lo que fuera). Son ellos mismos el resultado y la fábrica de excedentes de poder que tienden a estructurar las relaciones sociales hasta el punto de que sólo podamos ver posteriormente a esas tipificaciones como si fueran una realidad exterior a nosotros mismos.

Por ello, podremos ver a un mulato como si fuese negro, a un mestizo como si fuese blanco o cabecita, y podremos blanquear, indigenizar y ennegrecer en función de cómo se hayan configurado nuestras categorías de percepción. Stuart Hall narró cómo percibió que *era negro* en sus interacciones inglesas y cómo entristeció el relato a su familia jamaíquina, espacio cultural en el cual el término tenía otras connotaciones. Al transitar entre configuraciones culturales se viaja entre modos contrastantes de tipificación y se descubre la contingencia de todas las clasificaciones que nos resultan en sí mismas tan evidentes.

II

¿Cómo interpretar que un presidente democrático reivindique un asesinato político? Las decisiones tomadas en las horas previas y posteriores a la muerte de Bin Laden, ¿podrían comprenderse como cumbre de la civilización? No se trata, ciertamente, de una hermenéutica jurídica,

sino de un desplazamiento: la interpretación de “justicia” como noción invocada como justificación de un acto. Para la antropología, las nociones de justicia aceptables en una sociedad son lugares de condensación. Condensación de los modos en que esa sociedad comprende las relaciones entre ellos y sus “otros”, así como las tipologías acerca de las personas, sus obligaciones y sus derechos.

Vendetta pertenece al mundo de aquellos términos que resulta difícil traducir. Pertenece a los términos fáciles de traicionar cuando quieren ser interpretados. Hay una potencia en *vendetta*, un acto profundamente guiado por el sentimiento. Un sentimiento que genera una obligación, un deber, un *must*. Esa resistencia a la traducción emana además de su encastre ejemplar en relaciones sociales muy particulares. Mafiosas y peninsulares. No todas las organizaciones delictivas tienen como norma lo que cualquier antropólogo llamaría reciprocidad negativa: “ojo por ojo, diente por diente”.

La reciprocidad positiva es la gratuidad del regalo, pero que no es solo dar, es el círculo de recibir y devolver. Sólo regalamos a quienes nos regalan. Antes de “ojo por ojo” el Antiguo Testamento dice “vida por vida”. Reciprocidad negativa también es el acto de dar. Dar la muerte. Devolver la muerte.

Europa, aquella Europa modélica para el mundo, encarnaría en Francia o Inglaterra. Scicilia sería la frontera con oriente. Por ello allí se encontrarían entremezclados elementos adjudicados al otro lado del mundo. *Vendetta*, donde la familia no olvida ni perdona. Devuelve. Incluso como en un *potlach* invertido: devuelve *in crescendo*. En la Europa imaginaria, espacio de la civilización, las reglas de interacción, de delito y de punición son impersonales: todos serían iguales ante la ley. En cambio, en el mundo anterior a la civilización no hay espacio para el anonimato. Todo está regido por una lógica del parentesco.

La contraposición entre sociedades organizadas sobre la base del Estado o del parentesco tiene su propia historia. Surgió en el contexto evolucionista decimonónico, pero está vigente en los modos de postular las relaciones hoy entre centro y periferia. Morgan, el antropólogo que era leído por Engels, propuso a mediados del Siglo XIX distinguir la *societas* (como organización social) de la *civitas* (como organización política). Mientras la *civitas* se asienta en el territorio y la propiedad, la *societas* se asienta sobre gentes, fratrías y tribus. Los miembros de la *societas* se consideran un cuerpo de consanguíneos que descienden de un antepasado común. Morgan lo veía como algo contrapuesto al Estado, pero no imaginó que mientras escribía los propios estados iniciaban una retórica muy pregnante para definir a las naciones como una gran familia, con *founding fathers*. Con el tiempo la familia nacional se fue ampliando hasta, más de un siglo después, poder imaginar como parte

de esa relación parental a personas de un color diferente. Incluso, ser gobernados por ellos.

Un siglo después de Morgan, el antropólogo francés Louis Dumont mostró que mientras el igualitarismo occidental se sostiene sobre la idea de individuos iguales, las sociedades jerárquicas como la India se basan en ideas de una totalidad que está por encima de cualquier individuo. En las sociedades jerárquicas los seres humanos no son anónimos, siempre son alguien, son personas y personajes sociales. Por ello, nunca son iguales.

Todo esto es retraducido en los imaginarios evolucionistas de un modo sencillo. De una parte, la civilización con sus igualitarismos impersonales e individualistas. De otra parte, el atraso o la barbarie basados en las jerarquías personalizadas sostenidas en el parentesco.

Habría que observar occidente, allí/aquí donde todos seríamos iguales ante la ley, y constatar que el parentesco es la nada. Es cierto, sería difícil verificarlo en provincias argentinas como San Luis o Catamarca, gobernadas por décadas por una familia, pero sólo serían “excepciones que confirman la regla”, ya que sería paradigma del espacio aún hoy dominado por el caudillismo familiar. En cambio, en Estados Unidos donde el parentesco es irrelevante jamás hubo un presidente que fuera hijo de otro. Con la excepción de Bush, claro. Pero al menos no hubo un presidente que fuera pareja de otro. Porque Hillary perdió, claro. Que los Kennedy fueran parientes fue un simple hecho casual. En Francia la herencia de la hija de Le Pen o tantos otros casos es sólo producto de la intensa educación política que recibieron. Las cuestiones de parentesco y la política monárquica son otra de las excepciones. Pero no se puede comparar la elegancia con que la civilización apela al parentesco con la manera brusca en que lo hace el “oriente”. En cualquier caso, se montarán grandes proyectos de pesquisa para establecer de qué modo estas y otras excepciones siempre confirmen la regla. Diferencias sutiles y complicadas en la práctica deben ser imaginadas e interpretadas como fronteras culturales incommensurables. Gran trabajo para los intelectuales orgánicos. Pero que los hay, los hay.

En occidente la norma es clara y desde el siglo XVIII: todos los hombres nacen iguales. Ciertamente, las mujeres no y hasta ahora no terminan de ser tratadas como iguales: voto, ministras y presidentas incluidas. Los hombres nacen iguales. Ciertamente, que los “de color” tampoco, eran propiedad privada de quienes escribían que todos eran iguales, sólo que el “todos” no podía incluir a los esclavos. Ni por otro siglo ni en parte hasta hoy. Cuando Katrina arrasó con la población de New Orleans algunas palabras dichas por la esposa del presidente de aquel país, acerca de la condición de los hacinados, aún resuenan.

El problema de tantas excepciones es que finalmente sedimenta una idea crucial: sólo los que son iguales (en el sentido de blancos, protestantes, varones) son realmente iguales (ante la ley). Claro que puedes subirte al trencito de los iguales si lo consigues: Obama no es *wasp* y tantos otros ya estaban allí mucho antes.

Pero Obama y Osama, ¿tenías iguales derechos humanos? Hussein y Hussein, ¿son iguales ante la ley? Barak y Mubarak, ¿deben responder por sus actos ante el mundo?

Cuando asesinaron a Osama Bin Laden, descubrí que los argentinos tenemos una política de Estado que no había percibido: desde mediados de los años ochenta hasta hoy han pasado tantos gobiernos tan diferentes, pero todos han actuado de modo idéntico en un punto. Han cuidado la vida del General Videla. Y le han garantizado sus derechos a un juicio justo. Porque Videla, que montó un dispositivo terrorista que mató más personas que el atentado terrorista a las torres gemelas, tiene iguales derechos que quienes lo juzgan. Y por eso está preso.

Norbert Elias, en *El proceso de la civilización*, entendía a este como el fortalecimiento de las autocoacciones “que impiden a todos los impulsos espontáneos expresarse de modo directo en acciones, sin la interposición de aparatos de control”. Impulsos pasionales refrenados. Elias tenía la peculiaridad de no hacer una valoración acerca del proceso, interesado en comprenderlo. Descriptivamente, *vendetta*, ojo por ojo, diente por diente, ciertamente, no podrían pertenecer a un grado muy alto de la civilización. Ofrecen, a los ojos que permanezcan abiertos a Guantánamo o a Irak, actos que dan cuenta de nociones muy restringidas de justicia. Muy restringidas a occidente. Un occidente, además, más restringido en sus límites de lo que muchos latinoamericanos creen. Todos los occidentales nacen iguales. Los no occidentales y no occidentalizables, también.

Deconstruir esa frontera imaginaria que se convierte en acto, en sangre, en ocupación, en territorios fuera del mundo y en realidad cotidiana es el desafío imprescindible para una idea verdaderamente universal de una igualdad de derechos. Una gran parte de los seres humanos viven su vida de un lado de la frontera. Sin embargo, de lo que se trata es de interpretarla para transformarla.

III

La Argentina es un país extraño: las muertes políticas producen crisis institucionales. Esto nada tiene que ver con una esencia, sino con una historia. Habiendo sido un país con intensa violencia política y con uno de los dispositivos más brutales de terrorismo de Estado, también se conjugaron la derrota de la guerra de Malvinas –la cual golpeó en el corazón del poder militar– con una movilización cívica por los

derechos humanos no tan frecuente en la región. La historia es larga y ha tenido múltiples bifurcaciones, pero hoy la Argentina es uno de los países donde mayor cantidad de militares están presos y otros aún siendo juzgados.

No se trata de un valor general de la vida. Las muertes por desnutrición o por inseguridad vial aparecen como inevitables. Sin embargo, la propia sociedad ha repuesto la contingencia de las muertes políticas y cada vez se ha vuelto más intolerante hacia ellas. El 19 de diciembre de 2001 el presidente De la Rúa decretó el Estado de Sitio ante los asaltos a supermercados. Hubo una reacción masiva, donde se entremezclaba el rechazo al estado de sitio y a medidas económicas en un contexto de recesión. El 19 por la noche y el 20 durante el día se produjo una represión policial que terminó con varios muertos. Hubo muertos en los propios asaltos a los supermercados, incluso en choques con dueños de los mismos, y hubo muertos de la represión en los alrededores de la Plaza de Mayo. Entre las decenas de muertos de esos días, la tipologización y la contabilidad siempre fue algo problemática. Esa clasificación persistió como inestable en el imaginario colectivo: cuántos de ellos eran muertos políticos.

El 20 de diciembre por la noche, el presidente De la Rúa renunciaba y la Argentina tendría cinco presidentes en las dos semanas posteriores. Finalmente, asumió Eduardo Duhalde en el contexto de mayor movilización social y política que se había experimentado desde 1982-1983. Fue el auge de las asambleas populares y de los movimientos piqueteros, quienes periódicamente cortaban rutas y puentes. En un proceso cuya responsabilidad política aún no fue esclarecida, la Policía de la Provincia de Buenos Aires asesinó a dos militantes piqueteros el 26 de junio de 2002. Los días posteriores fueron una conmoción y Duhalde, que aún tenía por delante un año y medio de gobierno, debió convocar a elecciones y entregar el poder once meses después. “Acortó su mandato para alargar su poder” describió con certeza un líder de la oposición.

Néstor Kirchner asumió leyendo adecuadamente la situación: ningún gobierno resistiría un muerto político. Ordenó que la policía fuera desarmada a las protestas sociales. Fue duramente criticado por no poner “orden”. Pero Kirchner sabía que la legitimidad de la represión política estaba pulverizada por la experiencia reciente y su relación con los derechos humanos. El próximo muerto político célebre provino de la policía de Neuquén en 2007. Fueron muchos años. La víctima fue un maestro que participaba de una huelga y la protesta. Fue clara la responsabilidad de una policía provincial dependiente de un gobierno opositor al oficialismo nacional. Al igual que con el caso de Kostecki y Santillán, los autores materiales fueron juzgados y condenados. En

este último caso, hubo huelga general de la central obrera minoritaria y paro nacional por una hora de la central mayoritaria (la CGT). Un muerto político en una provincia alejada generaba una protesta formal y masiva de todos los trabajadores. No sucede así en todos los países. Era un maestro, lo cual condensa varias implicancias en la Argentina.

La legitimidad de la represión y de la muerte varía según la región del país y el tipo de persona que sea víctima de la acción estatal. Jorge Julio López es un nuevo desaparecido de la democracia, después de haber declarado en un juicio contra represores. Es recordado hasta hoy, de modo activo. Mariano Ferreyra, militante del Partido Obrero y estudiante universitario, apoyaba a trabajadores despedidos del ferrocarril y luchaba contra la precarización laboral. En medio de una protesta exigiendo el ingreso en blanco de los trabajadores tercerizados, patotas enviadas por dirigentes de un sindicato lo asesinaron. Se produjo una verdadera conmoción política que no sólo terminó con el secretario general de la Unión Ferroviaria preso (lo cual es inédito), sino que según el hijo de Néstor Kirchner, fue una de las causas del fallecimiento de su padre: “A mi viejo lo mató la muerte de Mariano Ferreyra”. Lo cierto es que Kirchner luchó durante todo su mandato para evitar muertos en manifestaciones y lo cierto es que hubo sólo una semana entre el asesinato de Mariano y su propio fallecimiento.

Un mes después, en noviembre de 2010, la policía de la provincia de Formosa, de un gobernador que pertenece al sustento justicialista del kirchnerismo, desató una represión contra los qom, que desarrollaba una lucha por tierras. Asesinaron a Roberto López, un indígena. Sin embargo, el hecho no tuvo ningún impacto político en la provincia, ni en la nación, ni en la Casa Rosada. El gobernador no perdió votos, la CTA y la CGT no intervinieron (seguramente porque no se trataba de un trabajador en huelga), los funcionarios del gobierno nacional no tuvieron ninguna intervención destacada, los partidos de izquierda que convirtieron a Mariano Ferreyra en una figura conocida con amplia repercusión no tuvieron ninguna actitud análoga con López. De hecho, incluso en los mundos más politizados se habla del muerto “qom”, pero no tiene nombre y apellido. Se abrió un proceso judicial y se imputó a dos oficiales, pero los qom han estado meses en Buenos Aires sin respuestas oficiales.

Sectores cercanos al gobierno explicaban (no siempre justificando) que se actuaba así porque el gobernador era un aliado importante. Sin duda, es un aliado más importante y constante que Pedraza, el dirigente sindical que está preso. Pero también es gobernador de una provincia bastante pequeña y bastante remota. La hipótesis *la muerte con sangre entra* es que si la policía formoseña hubiese asesinado a un artista porteño que apoyaba la movilización de los qom, una crisis de

enormes proporciones se hubiese abierto en los días posteriores. Pero solamente asesinaron un qom, sin nombre y sin apellido.

Esa hipótesis parece verificarse cuando otra policía provincial, de otra provincia remota, Jujuy, asesinó a tres personas, que integraban las quinientas familias que ocupaban terrenos del Ingenio Ledesma para que la familia Blaquier les cediera quince de las 130 mil hectáreas que posee. Además, también hubo un policía asesinado de un balazo. Estas muertes fueron en julio de 2011 y ya marcan algo profundo. Los muertos políticos de Jujuy y de Formosa no tienen el impacto ni la relevancia de los muertos en Buenos Aires. Y los muertos del Parque Indoamericano, ubicado en la Capital Federal, se asemejan a estos otros: la sangre se impone a la geografía.

Si la clasificación hegemónica de las personas y los grupos es bastante clara en su jerarquización racial y territorial en Argentina, por qué no habría de serlo en la jerarquización de la vida y de la muerte. A través de esas desigualdades, puede ser que la muerte política vuelva a ser habitual en la Argentina, más allá de la comparación con otros países.

IV

Samuel Huntington propuso el concepto de “seguridad societal”. Si la “seguridad nacional” refería a la soberanía, este otro concepto alude a la capacidad de un pueblo para mantener su cultura, sus instituciones y su estilo de vida. Esa “seguridad societal” muchas veces es propuesta en nombre de algo tan bello como la preservación de la diversidad humana. La política y la gestión de las diferencias humanas tornan invisible la imbricación entre determinadas heterogeneidades y los dispositivos de poder. Por ello mismo, se trata de una política para obtener la inmunidad (Espósito) frente a la contaminación intercultural. La soberanía es allí entendida como el retorno al mundo armónico en el cual cada cultura, término que aquí ya no tiene distinción alguna con raza, habitaba su territorio específico.

Foucault, quien se ocupó a fines de los setenta del neoliberalismo, ya había trabajado nociones sobre la guerra de razas y el racismo. Allí hay elementos que permiten comprender que el neoliberalismo tiene ya como uno de sus capítulos centrales a las biopolíticas de la diferencia y de la conservación de los “estilos de vida”. Son nuevas estrategias geopolíticas y tácticas espaciales de separación de lo vivido como incommensurable.

A la vez, es necesario comprender las maquinarias de producción de informaciones sobre poblaciones a partir de perspectivas muy definidas sobre (in)visibilización y gubernamentalidad. Informaciones es un modo de mencionar los procesos de categorización y tipificación de la población en un mundo en el cual la gestión local y global de la dife-

rencia culturalizada aparece como una matriz constituida por nuevas nociones de la seguridad.

Nuevas formas de gubernamentalidad crujen a nuestro alrededor y en muchos casos aún deben ser pensadas. La hipótesis *la muerte con sangre entra* implica que la dificultad que las sociedades democráticas tienen para aceptar el asesinato político, ya que es la negación misma del carácter supuestamente democrático de ellas mismas, se encuentra drásticamente reducida cuando las diferencias pueden ser elevadas a desigualdades esenciales entre tipos de personas. Personas de este y de otros mundos. Personas con y sin derechos. Personas *insiders*, *outsiders*. Personas no-personas.

Los jóvenes que sólo pretendían incendiar mendigos, *jamás* incendiarían caciques indígenas. Las fuerzas de seguridad británicas que luchan por evitar atentados terroristas, jamás hubiesen asesinado a Menezes si hubieran sabido que era brasileño. Una pena, *tenía rasgos árabes* y eso los confundió. Menezes, se dijo, corrió, asustado por la persecución. Ciertamente, si hubiese sido un atleta quizás habría podido escapar y estaría vivo. Si no lo era, posiblemente habría sido atrapado, como tantos británicos o seres en el planeta que intentan escapar de la policía y son apresados, no asesinados.

Tipológicamente hablando es claro que el cacique y Menezes no son asesinatos políticos. También que Bin Laden lo es: integra el tipo del Archiduque de Austria y de John F. Kennedy. Pero tampoco son asesinatos “sociales”, como los de la desnutrición o las pandemias que afectan a los condenados de la tierra. Tipológicamente, son asesinatos estrictamente tipológicos, donde el tipo de persona está en el origen y en la crisis que el propio asesinato inaugura. Los asesinatos tipológicos son político-culturales, ya que afectan la lengua en la cual se establecen las desigualdades categoriales en cada sociedad. Gracias a la sangre, entró.

FEMINICIDIO Y POLÍTICAS DE LA MEMORIA. EXHALACIONES SOBRE LA ABYECCIÓN DE LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES

Karina Bidaseca*

*“De vez en cuando camino al revés,
es mi modo de recordar..
si caminara hacia delante,
te podría contar cómo es el olvido”*

Lola Kiepja, “última” chamán selk'nam

I. INTRODUCCIÓN

Regina José Galindo nació en 1974 en Guatemala en la época del genocidio que dejó 260.000 muerta/os y desaparecida/os. De ella/os el 83% fueron indígenas mayas. Artista conceptual reconocida internacionalmente por sus *performances*, recibió numerosas críticas del *establishment* local por las intervenciones agresivas en su propio cuerpo. Entre esas marcas indelebles, la palabra “Perra” aparece cincelada en su pierna con el borde cortante de un cuchillo. En una entrevista realizada por Christelle Faucoulanche, la artista narra el contexto de su obra de este modo:

“En el 2005 aparecieron varios cuerpos de mujeres asesinadas a las que previamente a matar, habían torturado y marcado con navaja con textos como malditas perras, muerte a todas las perras. Esto detonó la idea para hacer Perra. Era una forma de tomar el control y

* Dra. de la Universidad de Buenos Aires. Investigadora del Conicet en IDAES/UNSAM. Profesora de UNSAM y UBA. Coordinadora del Programa “Poscolonialidad, pensamiento Fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas” (IDAES/UNSAM). Las imágenes son cortesía de Regina José Galindo.

el poder con mi propia mano. Guatemala es un país machista hasta el tuétano, el insulto preferido por los hombres es llamarte puta, perra. Para mi no es un insulto, y adopto la palabra y la marco en mi piel como una forma de resistencia.” (Entrevista. <http://www.revistavozal.org/perraxoloitzcuintles/?p=59>)



“*Que la vida de una mujer en Guatemala pende de un hilo*”, es el mensaje de su *performance* de 1999. O “*Lo voy a gritar al viento*”. O bien, en la sombra de un cuerpo desnudo, amarrado a una cama vertical, vemos proyectado el título de una noticia: “Treinta violaciones en sólo dos meses”, en la intervención “*El dolor en un pañuelo*” (1999), en la cual narra los abusos cometidos en contra de las mujeres en Guatemala.

“(279) Golpes”, es un *performance* sonoro. “Encerrada en un cubículo, sin que nadie pueda verme, me doy un golpe por cada mujer asesinada en Guatemala del 1 de enero al 9 de junio del 2005.” (www.reginajosegalindo.com)

Po último, citaré la *performance* “*No perdemos nada con nacer*”, en la cual la artista aparece adentro de una bolsa de plástico transparente. “Como un despojo humano, dice, soy colocada en el basurero municipal de Guatemala”. (www.reginajosegalindo.com)



La violencia ficcional sobre el cuerpo femenino, desnudo, ultrajado, proyecta un cuerpo social y político construido en un lugar y un tiempo, en una, realidad que para la artista, “es violenta. Y ya nadie se conmueve” (Regina Galindo).

Inspirada, posiblemente, en el trabajo de la artista francesa Gina Paine¹, esta forma sofisticada de narración, la de *un cuerpo que se abre para que otros cuerpos se puedan mirar en él*, expone el dramatismo de los cuerpos femeninos (feminizados) degradados a restos. Y dejan ver en este gesto de *des-humanización*, el síntoma de la especificidad de las guerras contemporáneas, y el interrogante acreca de nuestra diferencia, la *diferencia femenina*.

Hacia 1992, la cineasta alemana y feminista Helke Sander abordaba dicha relación entre cuerpo y Estado en el filme *Los libertadores se toman libertades* (*Befreier und befreite*, 1992) Basado en un argumento no-ficcional, después de cuarenta y seis años de silencio, las mujeres que fueron violadas por soldados del Ejército Rojo al final de la Segunda Guerra Mundial, hablan públicamente por primera vez.²

Desde esta perspectiva, la tesis de Joshua Goldstein (2001) describe la conquista como una extensión de la violación y explotación de

1 « Si j'ouvre mon « corps » afin que vous puissiez y regarder votre sang, c'est pour l'amour de vous : L'autre. » *Lettre à un(e) inconnu(e)*. Gina Pane. (Su traducción al castellano: “Abro mi cuerpo para que ustedes se puedan mirar”, citado en <http://www.revistavozal.org/perraxoloitzcuintles/wp-content/uploads/entrevista-R.-jose-galindo-final.pdf>).

2 “La experiencia de la fuerza brutal expuesta en la primera parte de este documental indaga la exposición del trauma, mediante la técnica de la entrevista en profundidad. En este sentido, Sander explica: “Muchas empezamos a ver cada vez con mayor claridad la vinculación entre los misiles de medio alcance y las relaciones amorosas esto es, la relación hombre-mujer entre el militarismo y el patriarcado, entre la destrucción técnica y la dominación de la naturaleza y la violencia contra las mujeres. Las mujeres, la naturaleza y los pueblos y países extranjeros son las colonias del Hombre Blanco” (Villaplana, <http://pinklineproject.com/event/7223>).

las mujeres en tiempos de guerra, según: 1) la sexualidad masculina como causa de la agresión; 2) la feminización de enemigos como dominación simbólica; y 3) la dependencia en la explotación del trabajo de la mujer.

Las guerras poscoloniales configuraron el escenario a partir del cual las violencias de género fueron incorporadas como crímenes de lesa humanidad (Bidaseca, 2012). En el campo de los Derechos Humanos se reconocen dos instrumentos: la Convención para la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés), y la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (“Convención de Belém do Pará” –CBDP–) de 1994. En ella los gobiernos de nuestra región, acordaron

[...] que la violencia contra la mujer constituye una violación de los derechos humanos y las libertades fundamentales... trasciende todos los sectores de la sociedad independientemente de su clase, raza o grupo étnico, nivel de ingresos, cultura, nivel educacional, edad o religión... que la eliminación de la violencia contra la mujer es condición indispensable para el desarrollo individual y social y su plena e igualitaria participación en todas las esferas de vida.³

En América Latina, *Ciudad Juárez*, estado de Chihuahua, frontera Norte de México con El Paso, Texas, es paradigmático. Donde *desembarcan* las maquiladoras⁴, la academia feminista traduce el concepto de “feminicidio” (Lagarde, 2004) para nombrar lo “inenarrable” y sentar las primeras legislaciones que incorporan el término.⁵

Allí, obscenamente, se exhibe la *violencia de la ficción de la paz* (Žižek, 2004), “la relación directa que existe entre capital y muerte, entre acumulación y concentración desreguladas y el sacrificio de mujeres pobres, morenas, mestizas, devoradas por la hendidura donde se articulan

3 Convención interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer (CBDP) ://www.undp.org/rblac/gender/campaign-spanish/osavio.htm

4 Las maquilas son centros de producción en expansión desde la apertura de los mercados en los años 1990. Están localizadas preferentemente en países pobres del Sur (como México, Guatemala, Honduras, Marruecos, Bangladesh o la India). Se trata de una inversión extranjera (empresas multinacionales del Norte) que subcontrata a empresas locales para la producción de una parte de la actividad industrial, que está destinada a la exportación. Estas empresas buscan la reducción de los costes de producción a través de la obtención de una política de incentivos impositivos y la utilización de mano de obra barata (mujeres e infantes, y pobladores de zonas rurales), en precarias condiciones de trabajo y sometida a la violación de los derechos humanos y laborales.

5 C. Rica, Guatemala, México, Chile, El Salvador.

economía monetaria y economía simbólica, control de recursos y poder de muerte.” (Segato, 2006)

Catatumbo, departamento Norte de Santander, frontera Norte de Colombia con Maracaibo, Venezuela. *Desembarco* de las transnacionales. Allí, obscenamente, se exhibe la *violencia de la guerra* entre el narcotráfico, el paramilitarismo, la guerrilla, las transnacionales, y el sufrimiento y muerte de mujeres que no cesa. (Gomez, 2007)

La antropóloga Rita Segato (2011: 30) describe al feminicidio como “síntoma de la barbarie del género moderno. Se trata, explica, de los crímenes hoy conocidos como feminicidios, y que representan una novedad, una transformación contemporánea de la violencia de género, vinculada a las nuevas formas de la guerra.”

Esta realidad se disemina y amplifica en la región, lo cual ha impactado en la imperiosa necesidad de llevar una estadística de cuerpos femeninos muertos, promovida por parte de la sociedad civil (*accountability*) en esta doble significación de “contar” (contabilidad) y “contar” (relato) (Comaroff & Comaroff, 2011). En Argentina, donde el Observatorio de femicidios creado por la Casa del Encuentro, con la intención de contabilizar los crímenes contra mujeres, contabilizó 260 femicidios de mujeres y niñas en 2010 y, en lo que va de ese año tenemos que lamentar más muertes, algunas de las cuales han sido fallos judiciales, donde se tramitan casos mediáticos, que abrieron el contexto para el tratamiento en las discusiones parlamentarias en Argentina⁶. En este escenario cabe destacar el tratamiento especial del caso “Campo Algodonero” en las I Jornadas Internacionales, organizada por la Corte Suprema de Justicia⁷ en Buenos Aires. Allí la Jueza de la Nación Dra. Carmen Argibay; el Dr. Emilio Gines Santidrian, Miembro del Subcomité de Prevención de la Tortura de Naciones Unidas (España) y la Dra. María Laura Garrigos de Rebori, Jueza de la Cámara Nacional Criminal y Correccional, mencionaron la importancia de su tratamiento como un problema regional de violencia de género.

Pues bien, desde el fallo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) del 16/11/2009, el feminicidio –y su intención de ser

6 En la fase final de la escritura de este artículo fue aprobada la media sanción del dictamen en Cámara de Diputados, cuyo dictamen pasó a Cámara de Senadores. Al momento se decidió analizar el dictamen así como algunos de los proyectos de ley discutidos en Diputados, junto al proyecto de ley elaborado por la CONSAVIG (Comisión Nacional. Coordinadora de Acciones para la Elaboración de Sanciones de Violencia de Género).

7 “Proyecciones e implicancias de la Corte Internacional de Derechos Humanos. Caso González y otras vs. México (Campo Algodonero)”. La Corte Suprema de Justicia de la Nación y el Tribunal Superior de Justicia de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, a través de sus respectivas Oficina de la Mujer y Oficina de Género, Dra. Alicia E. Ruiz y Dra. Laura Balart, Ciudad de Buenos Aires, 29/8/2011.

tipificado como subtipo de genocidio– ha sufrido un embate importante. El término no ha logrado ser reconocido en el fallo de la Corte en el Caso González y otras (Campo Algodonero) vs. México. Expresa Víctor Abramovich, que

La Corte no adhiere a la teoría del patrón sistemático de violencia, y parece optar por una imputación atenuada de responsabilidad estatal basada en la *doctrina del riesgo*, pero con el componente particular de la existencia en el caso de un deber de *debida diligencia reforzado* en función del artículo 7 de la CBDP (2011: 14).

Aunque el fallo reconoce “una cultura de discriminación contra la mujer” y se exhibe como “precedente paradigmático en el desarrollo de la jurisprudencia del sistema interamericano de derechos humanos (SIDH). Por primera vez, la Corte Interamericana de Derechos Humanos examina una situación estructural de violencia contra las mujeres basada en su género esto es, el tipo de violencia que define el artículo primero de la CBDP. En su sentencia la Corte IDH concluye que los homicidios de las tres víctimas definidas en el caso, Laura Berenice Ramos, Claudia Ivette González, y Esmeralda Herrera Monreal, fueron cometidos “por razones de género”, esto es, constituyen casos de “feminicidio”⁸, y están enmarcados dentro de un contexto de violencia contra las mujeres en Ciudad Juárez (p. 1).

Es un hecho que la ambigüedad conceptual del término “feminicidio” o “femicidio”, le ha restado fuerza de ley (Derrida). Y asimismo, se trata de un problema acuciante que ha sido desplazado de las discusiones globales sobre el “segundo sexo”. Ambos obstáculos –la profusa *definición, ambigüedad y su invisibilización*– nos interpelan como académicas feministas y activistas para avanzar hacia un cambio cultural en el orden social y jurídico, y en el internacional.

II. “FICCIÓN DE PAZ”

Por cierto, se pregunta Regina Galindo, la sociedad se altera con la representación ficcional pero es indiferente a la realidad. ¿Por qué? es lo que sigue...

Una posible respuesta podemos hallarla en el libro *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad* (2003) cuyo autor, Žižek, ofrece una interpretación sobre la violencia en las “guerras posmodernas” y la “ficción de la paz” en la que, según él, vivimos:

8 “La Corte afirma que utilizará la expresión: “homicidio de mujeres en razón de género también conocido como “feminicidio” (citado por Abramovich, 2011: 2).

Se trata, dice, de una extrema violencia física, conquista de territorios, pillaje; de violencia simbólica, la destrucción del universo simbólico del enemigo, el “culturocidio” como consecuencia del cual la historia que la humanidad ha estado contando a sí misma ya no tiene sentido (...) Nuestra relación con este núcleo traumático-real del plus de gozar que “nos perturba” en el Otro está estructurado en fantasmas (acerca de la omnipotencia del Otro, acerca de “sus” extrañas prácticas sexuales, etc.). En este sentido, la guerra es siempre una *guerra de fantasmas*” (Žižek, 2003:127).

En función de esta tesis, trabajaré en los siguientes interrogantes: ¿Por qué la mujer subalterna del “Tercer Mundo” o Sur, se está convirtiendo en un signo visible de los problemas contemporáneos de nacionalidad, raza y religión?

A continuación me dedicaré a trabajar en la noción de feminicidio.

III. GUERRAS POSCOLONIALES: RACISMO(S) Y GENOCIDIOS

Impactado por los genocidios armenio y judío, el jurista Raphael Lemkin⁹ inventa el concepto “genocidio” en 1944 y las Naciones Unidas lo consagran como término jurídico en 1948 a partir de la aprobación de la “Convención para la Sanción y la Prevención del delito de Genocidio” (Feierstein, 2011:14).

Feierstein (2011) muestra la complejidad de este término moderno, no sólo evidenciada en los borradores previos de la Convención sino las discusiones en el campo académico y la batalla por establecer los límites jurídicos. Especialmente el autor observa la exclusión de la tipificación de determinados grupos (políticos) en el debate sobre: “si la definición debía ser universal (como toda tipificación penal) o limitarse a ciertos grupos” (p. 40). Finalmente, las Naciones Unidas definieron las prácticas jurídicas como una nueva tipología (jurídica) donde aclara que:

Se entiende por genocidio cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal: a) matanza de miembros del grupo; b) lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo; c) sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial; d) medidas destinadas a impedir nacimientos en

⁹ En su obra “Axis Rule in Occupied Europe”, Washington, Carnegie Endowment for International Peace, 1944 (citado por Feierstein, 2011: 14).

el seno del grupo; e) traslado por la fuerza de niños del grupo a otro grupo (citado por Feierstein, 2011: 40-41).

A partir de allí Feierstein muestra los diferentes abordajes para la comprensión de las prácticas sociales genocidas en la modernidad. Desde las interpretaciones ligadas a la “irrupción del salvajismo” (Goldhagen); el conocido análisis de Theodor Adorno como propias del desarrollo de la modernidad; las intuiciones de Walter Benjamin, hasta llegar a las perspectivas comparativas del *mainstream* de los *genocide studies* y, finalmente, el trabajo de Enzo Traverso que comprende el genocidio “no como inicio sino como punto de llegada,” en tanto “genealogía europea” que llega a las modalidades genocidas del colonialismo.¹⁰

Cabe mencionar que desde el fin de la Guerra Fría, nuevas guerras surgieron (por ejemplo, en la ex Yugoslavia) y otros conflictos son excrecencias del período postcolonial en África; guerras internas o contra los Estados, invasiones militares *en nombre de los Derechos Humanos* en el marco de los programas de las Naciones Unidas para mantener la paz mundial, y así: “En las guerras actuales están en juego no solamente los territorios, sino las identidades étnicas y religiosas, el control sobre los recursos naturales tales como petróleo y minerales, así como el control sobre el comercio lucrativo y algunas veces ilícito, como el de drogas y armas”, menciona el Informe de UNRISD (2006)¹¹.

De acuerdo con Slavoj Žižek, en las condiciones actuales del capitalismo, la clásica oposición entre metrópolis y países colonizados es desplazada por una “autocolonización”, en que el poder colonizador ya no proviene del Estado-Nación ni opera desde las metrópolis, sino desde las empresas globales en la dinámica de la multinacionalización del Capital. En las llamadas “guerras difusas” la violencia es privatizada.

Cuando lo político, según palabras del autor (2008), está celebrando su retorno triunfal en la forma más arcaica: la del *odio racista*, los llamados “genocidios poscoloniales” de la segunda mitad del siglo XX (Harff, citado por Feierstein, 2011: 23): ¿constituyen una nueva práctica moderna? ¿cómo sigue operando la exclusión de la Convención sobre ciertos grupos? O por cierto, una pregunta incómoda: ¿cómo problematizar la *omisión de sujetos generizados y sexuados*: mujeres, homosexuales, la comunidad LGTTB, para fundar la imprescriptibilidad

10 A saber: África por parte de Alemania, o, la conquista italiana de Abisinia.

11 La publicación de UNRISD “Igualdad de género. La lucha por la Justicia en un mundo desigual” (2006) proporciona estadísticas que muestran una diferencia básica entre la Primer Guerra Mundial – en que el 80 o 90 % de las bajas fueron militares – y en los conflictos actuales cerca del 90% de las bajas corresponden a población civil, de la cual la mayoría son mujeres y niña/os.

de los feminicidios en la norma jurídica, y por cierto en la trascendencia de la narración?

III. “FEMIGENOCIDIO”: ¿UN SUBTIPO DEL GENOCIDIO?

El Caso de Juárez: la puerta de entrada al feminicidio

La audiencia pública de la Corte Interamericana de Derechos Humanos fue llevada a cabo el 28 y 29 de abril de 2009, durante el XXXIX Período Extraordinario de Sesiones celebrado en la República de Chile, en Santiago de Chile¹² en torno del caso: “Campo Algodonero: Claudia Ivette González, Esmeralda Herrera Monreal y Laura Berenice Ramos Monárrez CONTRA LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS.”

Hasta allí llegaron los casos de feminicidios impulsados por la demanda de los movimientos sociales basada en la supuesta responsabilidad internacional del Estado. Sin embargo, el Estado estima que en estos tres casos no puede alegarse en modo alguno la configuración de violación al derecho a la vida, a la integridad personal, a la dignidad y a la libertad personal de las tres mujeres.

El alegato fue que en ninguno de los tres homicidios participaron agentes del Estado, sino particulares. La respuesta de las organizaciones fue la siguiente: “es imputable la violación de los derechos citados puesto que, existiendo la información y los recursos para prevenir dichos asesinatos, el Estado no realiza las acciones adecuadas para ello.” (Amicus curiae)

Dice el fallo que

El Estado realizó un reconocimiento parcial de responsabilidad internacional en los siguientes términos. Entre otros aspectos, la Corte dictaminó que el gobierno mexicano debe aceptar públicamente su responsabilidad en tales acontecimientos, publicar la sentencia correspondiente en los expedientes oficiales; pagar más de 847.000 dólares por concepto de indemnizaciones y reparaciones a las familias de las tres víctimas, así como por costes y gastos vinculados con las investigaciones y daños

12 “El 4 de noviembre de 2007 la Comisión Interamericana de Derechos Humanos presentó, de conformidad con los artículos 51 y 61 de la Convención, una demanda contra el Estado de “México”. La Comisión solicitó a la Corte que declare al Estado responsable por la violación de los derechos consagrados en los artículos 4 (Derecho a la Vida), 5 (Derecho a la Integridad Personal), 8 (Garantías Judiciales), 19 (Derechos del Niño) y 25 (Protección Judicial) de la Convención, en relación con las obligaciones establecidas en los artículos 1.1 (Obligación de Respetar los Derechos) y 2 (Deber de Adoptar Disposiciones de Derecho Interno) de la misma, y el incumplimiento de las obligaciones que derivan del artículo 7 de la Convención para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (en adelante “Convención Belém do Pará”). La demanda fue notificada al Estado el 21 de diciembre de 2007 y a los representantes el 2 de enero de 2008.” FALLO

ocasionados, y erigir un monumento en memoria de las víctimas. Este tribunal desechó la solicitud de la parte acusadora de instituir el 6 de noviembre de cada año como “Día nacional en memoria de las víctimas del feminicidio”.

El desarrollo de este proceso ha mostrado, por un lado, la negación de las autoridades sobre la existencia del feminicidio¹³, “conexas con las particularidades de que se realizan con elementos de discriminación por diversas condiciones sociales de las víctimas – minoría de edad o juventud, pobreza, migración– pero principalmente por género, misma que se manifiesta como una clara violencia contra las mujeres.” (Amicus curiae). La académica juerence Clara Eugenia Rojas Blanco (2006), denomina esta práctica como “*la retórica del menosprecio*”¹⁴:

Esta minimización nos indicó que la violencia de género era una práctica *normalizada* en la cultura local, la consecuencia de una incrustación de un menosprecio histórico relacionado con los derechos de las mujeres y de las niñas en esta comunidad fronteriza. Un menosprecio hacia las *subalternas femininas urbanas* (concepto acuñado por Gayatry C. Spivak) o mujeres de la clase trabajadora, mayormente migrantes, quienes forman parte del ejército de mano de obra barata, que por los últimos treinta años han apuntalado el capital local, nacional e internacional, que se intersecta en esta comunidad fronteriza para territorializar la economía globalizada. (citado en la Presentación a la CIDH, 2009: 16)

Por otro lado, “La Corte afirma que utilizará la expresión: ‘homicidio de mujeres en razón de género también conocido como feminicidio’”. (citado por Abramovich, 2011: 2), *pero ello no implica que se reconozca como genocidio*. Según las afirmaciones de la jurista chilena Cecilia Medina Quiroga, presidenta del tribunal CIDH y profesora de Derecho Internacional de los Derechos Humanos de la Universidad de Chile¹⁵:

13 “El OCNF define al feminicidio como asesinatos motivados por la misoginia, porque implican el desprecio, la discriminación y el odio hacia las mujeres; aunado a la falta de investigación y procuración de justicia por parte de los aparatos de impartición de justicia y la responsabilidad y/o complicidad del Estado.” (Amicus curiae)

14 Investigación doctoral titulada en Inglés: The Rhetoric of Dismissal: Theorizing the political activism of the Juarenses/Fronterizas’ from a feminist rhetorical perspective. NMSU, 2006.

15 “Son crímenes que fueron minimizados”, Mariana Carbajal, *Página/12*, Buenos Aires, 21 de diciembre de 2009.

Es el primer fallo de un caso de un homicidio de mujeres por razones de género. (...) Además tiene otras particularidades: el tribunal consideró que el Estado tiene responsabilidad frente a los homicidios a pesar de que no se probó que hayan sido cometidos por agentes estatales. México fue condenado por no garantizar la seguridad de las mujeres frente a un patrón de violencia que, se probó, existía en Ciudad Juárez. Es decir, frente a una situación de riesgo, el Estado debió actuar para evitar los asesinatos. Sin embargo, señaló que: *“Difícilmente la Corte pueda tomar esa palabra porque en la academia y en el activismo tiene muchas definiciones y entonces no estaría bien que adhiriera a alguna de ellas.”* (el subrayado es mío)

Bajo el objetivo de la imprescriptibilidad (Segato, 2011), consideramos necesario, desde las ciencias sociales y el campo de los movimientos sociales, lograr aportar claridad a un concepto cuya fuerza corre el riesgo de ser vaciada de sentido, a cuentas de la profusión de crímenes disímiles y batallas jurídicas y sociales sobre las tipificaciones.

EN EL CAMINO HACIA UNA TIPIFICACIÓN DEL FEMINICIDIO

El concepto “femicide” fue desarrollado por la escritora estadounidense Carol Orlock en 1974, y utilizado públicamente en 1976 por la feminista Diana Russell, ante el Tribunal Internacional de Los Crímenes contra las Mujeres en Bruselas. Ha sido traducido por Marcela Lagarde (2004) en México como feminicidio –o femicidio como se lo usa indistintamente– para hablar de “violencia feminicida”:

El genocidio contra las mujeres sucede cuando las condiciones históricas generan prácticas sociales que permiten atentados contra la integridad, el desarrollo, la salud, las libertades y la vida de las mujeres. El feminicidio se conforma por el ambiente ideológico y social de machismo y misoginia, de violencia normalizada contra las mujeres, por ausencias legales y de políticas de gobierno, lo que genera una convivencia insegura para las mujeres, pone en riesgo la vida y favorece el conjunto de crímenes que exigimos esclarecer y eliminar (Lagarde, 2004).

La circulación del concepto produce la sanción de una primera ley en el continente que utiliza la categoría. Rita Segato en su reciente trabajo (2011) apela a la importancia crucial de llegar a una tipificación de las modalidades de violencia feminicida.

El concepto acuñado para definir la muerte violenta de mujeres por razones asociadas a su género, pretendía confrontar términos neu-

trales como homicidio o asesinato, y sustraerlo del ámbito de lo privado y la patología individual.

A partir de allí algunos países de nuestra región comienzan a legislar. Entre ellos mencionamos a Costa Rica, en 2007 y Guatemala en 2008¹⁶, que han tipificado el feminicidio en sus respectivas legislaciones, basado en algunas estadísticas. Para Guatemala, los registros oficiales indican que,

(...) del año 2000 al 2006, el incremento de asesinatos es de 283%. El promedio nacional indica que, en el año 2006, de cada cien personas muertas 10.25% fueron mujeres, siendo sólo superado por el año 2004 en el que este indicador llegó a 11% y en 2008 a 11.4%. La Policía Nacional Civil y el Ministerio Público atribuyen estos crímenes a la delincuencia común, relacionándolos con pandillas o como resultado de una conducta transgresora que es castigada. (...) Señalan el carácter violento del sistema patriarcal con una dualidad de intereses: hacer ingobernable e inoperante al Estado y reprimir la participación de las mujeres en espacios no tradicionales. Estadísticamente los móviles se registran así: 40% ignorado, 18% maras, 13% narcotráfico, 8% ajuste de cuentas, 8% robo, 6% problemas personales, 5% venganza, 2% otros. Las mujeres asesinadas mayoritariamente están comprendidas entre 16 y 36 años en más de 60%, de ellas 17.22% son menores de edad. Es un fenómeno mayoritariamente urbano en 64.70% (55% en el departamento de Guatemala) y 35.30% rural, con tendencia de incremento en el interior de país en zonas mayoritariamente mestizas. La ocupación de las víctimas aparece

16 Guatemala: Ley contra el Femicidio y otras violencias contra la mujer: DECRETO DEL CONGRESO 22-2008 Muerte violenta de una mujer, ocasionada en el contexto de las relaciones desiguales de poder entre hombres y mujeres, en ejercicio del poder de género en contra de las mujeres. ARTICULO 6. Femicidio. Comete el delito de femicidio quien, en el marco de las relaciones desiguales de poder entre hombres y mujeres, diere muerte a una mujer, por su condición de mujer, valiéndose de cualquiera de las siguientes circunstancias: a). Haber pretendido infructuosamente establecer o restablecer una relación de pareja o de Intimidad con la víctima. b). Mantener en la época en que se perpetre el hecho, o haber mantenido con la víctima relaciones familiares, conyugales, de convivencia, de Intimidad o noviazgo, amistad, compañerismo o relación laboral. c). Como resultado de la reiterada manifestación de violencia en contra de la víctima. d). Como resultado de ritos grupales usando o no armas de cualquier tipo. e). En menosprecio del cuerpo de la víctima para satisfacción de instintos sexuales, o cometiendo actos de mutilación genital o cualquier otro tipo de mutilación. f). Por misoginia. g). Cuando el hecho se cometa en presencia de las hijas o hijos de la víctima. h). Concurriendo cualquiera de las circunstancias de calificación contempladas en el artículo 132 del Código Penal. La persona responsable de este delito será sancionada con pena de prisión de veinticinco a cincuenta años, y no podrá concedérsele la reducción de la pena por ningún motivo. Las personas procesadas por la comisión de este delito no podrán gozar de ninguna medida sustitutiva"

como ignorada en 39.44%, 33.8% son amas de casa y 14.08% son estudiantes. El origen étnico registrado en todo el país es de 14.8% indígenas y 85.2% mestizas o ladinas. Los móviles con mayor incidencia se atribuyen en 34.74% a problemas personales, 13.68% a problemas entre pandillas y 17.89% a problemas pasionales. Se ignora el móvil en 15.79% de los casos. El reporte de violencia intrafamiliar es casi inexistente. (Maldonado, 2009: 30-31)

Cierto es que el contexto de conflicto de larga duración en Guatemala no permite comparar con la situación política específica de otros países. Si precisamente la indistinción que recoge los crímenes de género es tal que dificulta su reconocimiento en las normas que sientan jurisprudencia en la región, con certeza se nos dirá que el tratamiento del concepto de feminicidio bajo el de “guerra” puede resultar en una mayor ambigüedad aún. No obstante, lo que señala Maldonado (2009) para Guatemala como “una de las debilidades más significativas en los asesinatos de mujeres es la investigación por carencia de sustentación científica y capacidad técnica en el manejo de las evidencias, del perfil de la víctima y del victimario”, es en realidad un patrón regular en todos los países.

De este modo, la clasificación oficial de las causas de los asesinatos de mujeres oculta la diferencia basada en el género como consecuencia de las relaciones desiguales de poder entre hombres y mujeres (Vasquez, 2009), y actualiza la posición que menciona la diputada chilena Adriana Muñoz: “las principales críticas u oposiciones a la moción –provenientes tanto de la academia como del Poder Judicial– tenían como ejes, por un lado, la pretendida “mayor valoración” que una figura de este tipo daría a la vida de las mujeres (en comparación con la de los hombres) (citado por Vasquez, 2009)¹⁷

17 Ley N° 20.480 Modifica el Código Penal y la Ley N° 20.066 sobre Violencia Intrafamiliar, estableciendo el “Femicidio”, aumentando las penas aplicables a este delito y reforma las normas sobre Parricidio. El femicidio es la manifestación más brutal del ejercicio de poder y dominación que un hombre puede ejercer sobre una mujer. En muchas ocasiones, es el desenlace de años de agresiones de parte de parejas o ex parejas que supuestamente ‘amaban’ a las mujeres que asesinaron; en otras, es resultado del ataque sexual de un conocido o un desconocido que viola a una mujer, y luego la mata. Estos crímenes de género -castigo ejemplar para algunas, advertencia para todas- se asientan en un tramado cultural que ha reproducido históricamente, en un continuo, prácticas simbólicas que discriminan, inferiorizan y victimizan a las mujeres. En Chile, anualmente se producen más de 60 femicidios según datos contruidos a partir de la información de prensa. En 2007, un grupo de parlamentarias/os presentó un proyecto de ley para tipificar el delito de femicidio. Tras un año de debate sobre la pertinencia de incorporar una figura penal específica, la discusión parlamentaria se ha limitado a incorporar el femicidio dentro del delito de parricidio, figura ésta que no da cuenta de la diversidad de situaciones en que las mujeres son asesinadas por razones asociadas a su condición.

Mencionando los riesgos simbólicos asociados a una normativa en que las mujeres son fundamentalmente consideradas “víctimas”, de lo que se trata es entonces de enfrentar la victimización y, me arriesgo a pensar, en desterrar por completo del vocabulario de las ciencias sociales y humanas la distinción privado/público que perjudica la percepción de un problema que es de atención del Estado. “El problema es que si, por un lado, el término ayuda a las audiencias a percibir el bulto de los crímenes misóginos, por otro lado, refuerza la privatización de la violencia de género y dificulta percibir las manifestaciones de esa misma violencia que forman parte de otras escenas.” (Segato, 2011)

El otro gran desafío es el de una delimitación conceptual. Segato (2011) avanza en este sentido: “Que, a pesar de que toda violencia feminicida o femicida es un epifenómeno de las relaciones de género, pueden y deben distinguirse dos tipos de la misma: 1. la que puede ser referida a relaciones interpersonales – violencia doméstica - o a la personalidad del agresor – crímenes seriales -; y 2. las que tienen características no personalizables – destrucción del cuerpo de las mujeres del bando enemigo en la escena bélica informal de las guerras contemporáneas, y en la trata.” (p. 11) Propone así reservar el término *femigenocidio*, para los crímenes que, por su cualidad de sistemáticos e impersonales, tienen por objetivo específico la destrucción de las mujeres (y los hombres feminizados) *solamente por ser mujeres y sin posibilidad de personalizar o individualizar ni el móvil de la autoría ni la relación entre perpetrador y víctima*” (...) De esta forma, destinaríamos la categoría feminicidio a todos los crímenes misóginos que victiman a las mujeres, tanto en el contexto de las relaciones de género de tipo interpersonal como de tipo impersonal, e introduciríamos la partícula “geno” para denominar aquellos feminicidios que se dirigen, con su letalidad, a la mujer como *genus*, es decir, como género, en condiciones de impersonalidad.” (p.)

Acuerdo con la autora e intentaré fortalecer su definición en términos de las batallas jurídicas en juego en el momento que la Convención de 1948 define al genocidio como tal, asistida por Feierstein (2011). Este autor menciona las tres discusiones en juego que él menciona respecto de la exclusión de grupos políticos porque son pertinentes para nuestra argumentación:

- a) la universalidad de la definición: si debía ser, como toda tipificación penal, universal o limitada a ciertos grupos;
- b) si la limitación era una estrategia para lograr la aprobación de mayor número de Estados;
- c) si la exclusión de ciertos grupos podría constituir “un modo de legitimar su aniquilamiento (Feierstein, 2011: 39-40).

En la Convención el genocidio queda restringido a cuatro grupos: étnico, nacional, racial o religioso. Es decir, se cuenta las características de las víctimas. Ahora bien, como vemos, entre esos grupos no se menciona la diferencia sexo/género, aún cuando es conocida que una de las poblaciones objeto de aniquilamiento del nazismo fue la homosexual. Por ende, dado que las mujeres como especie no constituyen un grupo étnico, racial, nacional o religioso, *el delito de genocidio de género no se inscribe como tal en función de la definición de la Convención*. En otras palabras, la preeminencia de la “igualdad ante la ley” implica que no existe en el código penal argentino, por ejemplo, la distinción por el sexo/género de la víctima en un acto de homicidio. Aunque se reconoce el agravamen por discriminación.

Feierstein señala algunos antecedentes jurídicos en las últimas tres décadas, que lograron disputar la tipificación jurídica hegemónica del genocidio: el Informe Whitaker; los escritos del juez español Baltazar Garzón para las dictaduras latinoamericanas y los tribunales penales internacionales en los trágicos acontecimientos de los Balcanes y Ruanda.

Respecto del tema que nos convoca, citamos que entre las “recomendaciones” del Informe Whitaker se insta a que “la definición (de la Convención) se amplíe para abarcar a los grupos sexuales” o las posibilidades de incluir al “etnocidio” y “ecocodio”. Pero que casi contradictoriamente con su intencionalidad, el siguiente párrafo afirma: “mientras en el pasado los crímenes de genocidio se cometieron por motivos raciales o religiosos, era evidente que en el futuro se cometerían principalmente por motivos políticos (...). En una era de ideología, se mata por motivos ideológicos” (citado por Feierstein, 2011: 48).

Lo cual muestra una distancia abrupta respecto de la catalogación de los crímenes de género en cuanto a los dos órdenes que tomamos de las tesis de Achille Mbembe (2006): 1. en el orden de la economía radical que ahora se representa con la “masacre” (:58) (de cuerpos femeninos o feminizados). 2. La necropolítica no discrimina entre los enemigos internos y externos y ejerce un terror sistemático sobre las poblaciones.

Respecto del proceso para juzgar los hechos de Yugoslavia, se advierte la discusión sobre “el todo o la parte” del aniquilamiento y cuál es la parte “sustancial” a considerar en la tipificación de “genocidio”. El proceso admitió que sería aquella “porción aniquilada que representa al liderazgo político, administrativo, religioso, académico o intelectual de una población (citado por Feierstein, 2011: 52). Lo cual para los casos de feminicidio no necesariamente estaría contemplando este argumento, a pesar de signos eminentes de sistematicidad.

Si bien es claro que en la evaluación de la situación particular de las víctimas del caso, la Corte consideró especialmente el contexto social y la situación de vulnerabilidad frente a la violencia del grupo social al que las víctimas pertenecían, al no establecerse una relación explícita en los fundamentos de la sentencia, entre la situación de desigualdad del grupo y los deberes de prevención y protección, no es posible anticipar con certeza si los mismos criterios de atribución de responsabilidad que se usan en el caso serían aplicados por la Corte a situaciones similares de otros grupos sociales discriminados, que no fueran alcanzados por la Convención de Belém do Para. En nuestra opinión, más allá de la imprecisión de la sentencia en este punto, *la condición de las víctimas como miembros de un grupo social afectado por un contexto persistente de violencia y discriminación, es un factor clave del examen de la responsabilidad estatal en este caso, lo que debería permitir trasladar este precedente a otras situaciones similares de violencia sistemática o estructural contra grupos sociales desaventajados.* (Abramovich, 2011: 22). Énfasis propio.

No obstante, la oposición a la tipificación de delitos relativos a la violencia contra las mujeres en términos de genocidio, proviene en Argentina (como asimismo explica Vasquez para Chile) “del mundo académico jurídico, por una parte, y también de parte de quienes conforman el sistema de justicia penal (jueces, juezas, fiscales, defensores, etc.). Explica la autora que: “Esta oposición, en cualquier caso, no es un fenómeno nuevo, ni en Latinoamérica ni en otros países del mundo, especialmente en aquellos en que se sigue el modelo jurídico europeo-continental.”

Enfrentar la corriente criminológica hegemónica incluye la respuesta de un juez de la Suprema Corte de Argentina, reconocido por su posición y gran trayectoria respecto de la defensa de los derechos de la diversidad sexual y de los pueblos indígenas, en un Encuentro en Buenos Aires: *“la muerte de un negro o judío constituye un mensaje para los negros y judíos, más no precisamente la muerte de una mujer constituya un mensaje para la otra mitad de la población”*. De hecho, manifestó, que el Código Penal es suficiente para aplicar la pena agravada por discriminación.

Este argumento obedece a dos grandes líneas argumentativas que desde los años noventa en América Latina se oponen a normativas “especiales”, según señala Vasquez Toledo:

La primera, sostenida tanto en esa época como en la actualidad, afirma que la llamada violencia intrafamiliar –expresión acuñada en la mayor parte de las legislaciones para incorporar

normas neutras para abordar el fenómeno– no reviste la gravedad suficiente para ser sancionada como delito especial, por lo que bastan las normas penales generales ya existentes. En tanto la segunda, afirma la falta de idoneidad del sistema de justicia penal para hacer frente a este tipo de conflicto social. Es decir, dada la particular complejidad de la violencia en la esfera familiar, la justicia penal resultaría inadecuada para la resolución de estos conflictos. (Vasquez Toledo, 2009: 41)

La posible nueva ley para sancionar el feminicidio en Chile según Vasquez Toledo, probablemente “no permitirá reducir la tasa de estos delitos, como ninguna ley penal lo hace.” (2009: 45). Lo cual implica observar los beneficios de la tipificación respecto de la decisiva importancia de su prevención, su imprescriptibilidad, memoria y lucha contra la impunidad.

La polémica acerca del tratamiento de “lesa humanidad” en el caso del feminicidio reside en el involucramiento del Estado. La argumentación es que los crímenes contra la humanidad y el genocidio hacen caer las garantías penales porque es el Estado el que comete dichos crímenes. El derecho debe garantizar los principios básicos de constitución del derecho, y el principio fundamental es el principio de igualdad ante la ley. Si acordamos con la definición de Lemkin del genocidio como la destrucción de la identidad del oprimido y su reemplazo por la identidad del opresor. En el caso del movimiento que nació en Colombia y tomó alcance internacional para denunciar la violencia contra la forma de dar muerte a las mujeres quemándolas con ácido, es sin dudas, una forma de borrado completo de la identidad. A mi entender, la polémica se entronca con la cuestión de la “diferencia” femenina, la construcción del “enemigo” y el ejercicio de la muerte en términos de los desarrollos de la “necropolítica” como la concibe Mbembe, con la propuesta epistemicopolítica del “Tercer Feminismo” que propongo (2012, en prensa). Es en esa intersección entre colonialismo, imperialismo y capitalismo global donde se juega la vida de las mujeres del tercer mundo (desguionada). Y el feminismo poscolonial está pensando justamente esas intersecciones, esos espacios “*in-between*” donde se articulan las diferencias comunes y se elaboran estrategias de identidad colectivas, como afirma Homi Bhabha. Pero también el *nepantla*, en lengua náhuatl, que para la feminista chicana Gloria Anzaldúa se sitúa en el lugar fronterizo donde es posible cerrar la herida colonial para que nazca una “nueva mestiza”; esa cicatriz en el alma, como nos dice Moira Millán (2011).

OBERTURAS

En mi argumentación propongo pensar la violencia contra las mujeres en el contexto de lo que Žižek define como “ficción de paz”. Las formas de tráfico y comercialización de estos cuerpos se inscriben en la política de guerras y muros, como signos de estos tiempos, una metáfora atroz de la exclusión, del racismo que nos confronta con el genocidio contemporáneo, cuya definición instituida en 1948, como vimos, no es de modo alguno suficiente. Esto es sin dudas lo que representa Juárez. Ahora bien, ¿qué significados y mensajes dejan las muertes *in crescendo* de las mujeres en la región, o bien sus marcas imborrables hechas a fuego? ¿Cómo es posible una interpelación que, frente al giro conservador de los feminismos del Norte, parta desde el feminismo de los bordes, nombrado por mí como “Tercer Feminismo”, y procure sensibilizar –crear conciencia– sin victimizar?

En su texto “Necropolítica” (2006), el autor parte de la presunción que la expresión máxima de la soberanía reside, en gran parte, en el poder y la capacidad de dictar *quién puede vivir y quién debe morir*. Ejercer la soberanía es ejercer el control sobre la mortalidad y definir la vida como el empleo y la manifestación del poder. Sin embargo, Mbembe no especifica las relaciones sexo/género, pues se concentra en otro foco de atención.

Frente a las corrientes criminológicas mencionadas, no se trata a mi entender de jerarquizar diferencias ni de homologarlas (¡imposible!), sino de comprender que las violencias de hoy no operan discriminando entre los enemigos internos y externos (Mbembe). Las mujeres no se catalogan en el derecho penal del enemigo, por cierto. Y su reconocimiento como lesa humanidad puede hacer “peligrar” –explican los especialistas– el ordenamiento jurídico.

No obstante, el nombre de “feminicidio” son los crímenes ininterrumpidos desde 1993 de mujeres de tipo físico semejante, perpetradas con dosis excesivas de crueldad, mujeres estudiantes y trabajadoras que producen las mercancías globales, sin que la plusvalía extraída de ese trabajo sea suficiente: *si la deuda contraída con el capital es siempre impagable, la contraída con el orden patriarcal nunca podrá ser siquiera considerada*. La mujer vuelve a caer en el lugar de la incomodidad absoluta, vuelve a cumplir el principio femenino de lo que no se comprende, de aquello que reza cierta tradición filosófica: “La alteridad se realiza en lo femenino”. Así, y por ello corresponde al principio femenino el poder de la subversión de cualquier orden y ordenamiento, porque la dominación de la mujer es más arcaica que cualquier tipo de orden: nacional, estatal, capitalista.

Entre tanto, las políticas de la memoria resisten a la espiral del silencio y al laberinto temporal. La abyección de la violencia en los cadáveres de mujeres yace en la base donde se apoya y apuntala el orden social falogocéntrico. Para no olvidar,

“De vez en cuando camino al revés, es mi modo de recordar... si caminara hacia delante, te podría contar cómo es el olvido”. Lola Kiepja, última chamán *selk'nam*

BIBLIOGRAFÍA

- Abramovich, Víctor “Responsabilidad estatal por violencia de género: comentarios sobre el caso “Campo Algodonero en la Corte Interamericana de Derechos Humanos” en Anuario de Derechos Humanos del Centro de derechos Humanos de la Universidad de Chile. En prensa.
- Anzaldúa, Gloria 1999 *Borderlanss/La Frontera* (San Francisco: Aunt Lute Book).
- Balibar, Etienne 2005 *Violencias, identidades y civilidad* (Barcelona: Gedisa).
- Balibar, E. y Wallerstein, I. 1988 *Raza, nación y clase* (Madrid: Iepala).
- Bancada de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca Del Congreso de la República de Guatemala 2005 *Feminicidio en Guatemala: crímenes contra la humanidad*, GUATEMALA, noviembre de 2005.
- Bidaseca, Karina 2011 “Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café de los hombres color café. O reflexiones sobre desigualdad y colonialismo jurídico desde el feminismo poscolonial”. En *Andamios. Revista de Investigación Social* N° 17 (México) Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales -Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Bidaseca, Karina 2012 “Sitios liminales entre cordilleras invisibles. Cartografías poscoloniales del Tercer Feminismo”. En Sierra, Marta (Comp.) *Geografías imaginarias: Espacios de resistencia y crisis en América Latina* (Chile: Editorial Cuarto propio). En prensa.
- Bidaseca, Karina 2010 *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina* (Buenos Aires: Eddiciones SB).
- Blancas, Patricia y Ruvalcaba, Héctor 2006 “Los cuerpos de la violencia fronteriza”, en *Revista Nómadas* (Bogotá) Universidad Central, N° 24.

- Castillo, Elizabeth 2008 *Feminicidio en Colombia. Estudio de caso en cinco ciudades del país* (Bogotá: Profamilia).
- Comaroff, J. y Comaroff, J. 2011 *Violencia en la poscolonia* (Madrid: Katz)
- Feierstein, D. 2011 *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina* (Buenos Aires: FCE).
- Gigena, A. 2011 "Procesos de subjetivación y luchas biopolíticas por territoriales en Argentina: el caso de Tinkunaku, MOCASE y La Loma". Tesis Doctoral, UBA.
- Goldstein, Joshua S. 2001 *War and Gender: How Gender Shapes the War System and Vice Versa* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Gómez Fonseca, Carolina 2009 "Desplazamiento forzado en el Catatumbo colombiano: género y organización campesina". Tesis de Magíster en Estudios Sociales Agrarios, FLACSO/Sede Argentina.
- Lagarde, Marcela 2006 "Feminicidio". Conferencia pronunciada en la Universidad de Oviedo, Maldonado, A. "Feminicidio en Guatemala", en Red Chilena Contra la Violencia *Tipificación del femicidio en Chile. Un debate abierto* 2008 Santiago de Chile.
- Mbembe, Achille 2005 "Del racismo como práctica de la imaginación" en VV.AA. *¿Adónde van los valores?: Coloquios del Siglo XXI* (Barcelona: Unesco/Icaria).
- Mbembe, Achille 2001 "As formas africanas de auto-Inscrição", en Estudios Afro-Asiáticos (Río de Janeiro) N° 1, Jan/June. Vol. 2.
- Mbembe, Achille 2008 "Al borde del mundo. Fronteras, territorialidades y soberanía en África" en MEZZADRA, Sandro *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales* (Madrid: Traficantes de sueños).
- Millán, Moira 2011 "Mujer Mapuche. Explotación colonial sobre el territorio corporal", en Bidasaca, Karina y Laba, Vanesa (comps.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo en y desde América latina* (Buenos Aires: Ed. Godot).
- Mohanty Talpade, Chandra 2008 "De vuelta a "Bajo los ojos de Occidente": la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas" en *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (Madrid: Cátedra).

- Pateman, Carol 1988 *The sexual contract* (Stanford: Stanford University Press).
- PNUD 2004 “Informe sobre Desarrollo Humano en Colombia” (Bogotá: PNUD).
- Rojas Blanco, Clara 2005 “Voces que silencian y silencios que enuncian”, en *Nósis, Género, feminismo(s) y violencia desde la frontera norte*, (México) N° 18. Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Vol. 15.
- Said, E. 2001 *La pluma y la espada* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Segato, Rita 2006 *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado* (México DF: Ed. De la Universidad del Claustro Sor Juana, Colección Voces).
- Segato, Rita 2011 “Femigenocidio y feminicidio: una propuesta de tipificación”. Mesa “Feminismos Poscoloniales y descoloniales: otras epistemologías”. II Encuentro Mesoamericano de Estudios de Género y Feminismos, 4-6 mayo, Ciudad de Guatemala.
- Red Chilena Contra la Violencia 2008 *Tipificación del femicidio en Chile. Un debate abierto* (Santiago de Chile: Red Chilena Contra la Violencia).
- Spivak, Gayatri Chakrabarty 1985 “¿Puede el subalterno hablar?”. En *Orbis Tertius*, 6 (6).
- UNRISD 2006 *Igualdad de género. La lucha por la justicia en un mundo desigual*. (Ginebra: UNRISD).
- Vazquez Toledo, P. 2008 “Leyes sobre femicidio y violencia contra las mujeres. Análisis comparado y problemáticas pendientes”, en Red Chilena Contra la Violencia *Tipificación del femicidio en Chile. Un debate abierto* (Santiago de Chile: Red Chilena Contra la Violencia).
- Žižek, Slavoj 2003 *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad* (Buenos Aires: Paidós).

OTRAS FUENTES

- Convención para la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés)
- Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (Convención de Belém do Pará” –CBDP–) de 1994.

Guatemala: Ley contra el Femicidio y otras violencias contra la mujer:
DECRETO DEL CONGRESO 22-2008 Chile: Ley N° 20.480. 2009

Fallo CIDH Campo Algodonero, 16/11/2009. “Son crímenes que fueron minimizados”, Mariana Carbajal, *Pagina/12*, Buenos Aires, 21 de diciembre de 2009.

Entrevista a Regina José Galindo. Christelle Faucoulanche. En Revista Vozal. <http://www.revistavozal.org/perraxoloitzcuintles/wp-content/uploads/entrevista-R.-jose-galindo-final.pdf>. Consultado el 14 de febrero de 2013.

SUPERVIVENCIA EN LAS CALLES DESDE LAS MÁRGENES

UN DEBATE RESPECTO A LAS DIFERENCIAS POSIBLES Y RECONOCIBLES EN CONTEXTOS DIFUSOS E INDIFERENCIADOS

Adriana Sánchez Lovell*

INTRODUCCIÓN

Centroamérica es una región mundialmente (re)conocida por ser una de las más violentas del mundo. Lamentablemente, esa es una de las particularidades que le permiten posicionarse en el mapa global como un espacio territorial requerido de ser comprendido e intervenido.

Además, a nivel de las relaciones entre países centroamericanos las fragmentaciones, la competencia y la indiferencia son cadenas con las que aún no se ha logrado romper. Las políticas migratorias y los peligros que significa traspasar las fronteras de sur a norte, por ejemplo, de Costa Rica hacia Nicaragua, o del Salvador hacia Guatemala, México y los Estados Unidos, repercuten en complejas cadenas de violencia, exclusión y desigualdad.

Para agravar el asunto, entre la mayoría de países centroamericanos, especialmente para los temas más sentidos por la población, no se ha logrado crear vínculos y redes de cooperación que permitan disminuir y combatir las desigualdades económicas y sociales, ni tampoco en términos de políticos y culturales, lo cual se evidencia en las

* Licenciada en Psicología de la Universidad de Costa Rica. Actualmente trabajo como investigadora del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Costa Rica, donde me encuentro cursando la Maestría Académica en Historia, CIHAC-UCR.

dificultades para incluir a los países del istmo al unísono en centros de toma de decisiones, organizaciones y proyectos económicos así como políticos, similares al caso del Mercosur.

De tal manera, continúa siendo el mismo Norte el que impulsa en mayor medida, con sus políticas, recursos e influencias, la intervención sobre algunos de los problemas más sentidos en la región, no sólo desde el punto de vista macro, sino que también a niveles comunitarios, organizacionales y familiares.

De forma tal que cabe preguntarse: ¿cómo se manifiestan las políticas de la diferencia en Centroamérica? Y ¿cómo se vinculan éstas con la reproducción de la violencia en relación con las políticas de seguridad nacional y locales?

Para comprender este problema, es necesario atender a las dimensiones económicas, políticas e ideológicas constitutivas de la violencia en la región y evidenciar algunas de las necesidades y vicisitudes que afectan cotidianamente a los centroamericanos.

En los siguientes apartados se discute el enfoque de la diferencia como diferencia estructural. Posteriormente, se evidencian las concepciones acerca de la violencia y sus políticas al respecto para con la región por parte del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial, extrapolándolas hacia las políticas nacionales de seguridad nacional y evidenciando como éstas impactan en las políticas locales sobre el espacio, las cuales violentan las oportunidades de los centroamericanos en las capitales del Istmo.

LA DIFERENCIA COMO DIFERENCIA ESTRUCTURAL

Máriam Martínez (2011) se inspira en la concepción de justicia de Young (2000) a partir de lo cual realiza su crítica a la equiparación entre las políticas de la diferencia y las reivindicaciones identitarias. Apunta a que dicha equiparación subyace a las aproximaciones actualmente predominantes y provoca que en las ciencias sociales, las luchas sociales así como en los organismos políticos, se hayan dejado de lado las luchas por reivindicaciones económicas.

La clase social da lugar al grupo cultural, la igualdad deja de ser instrumento de emancipación, y en su lugar se demanda la diferencia; las concepciones de justicia más tradicionales basadas en la distribución equitativa, se desplazan a favor de otras concepciones de justicia que apelan, en primera instancia, al reconocimiento de la diferencia (Martínez, 2011: 12).

Contrario a ello, Martínez sostiene la noción de la diferencia anclada a la diferencia estructural y propone:

Un enfoque alternativo centrado en injusticias que surgen de diferencias estructurales como la posición social, la división del trabajo, la socialización de capacidades y los procesos de normalización que construyen qué es lo normal y qué es lo desviado, de una manera excluyente y opresora para determinados segmentos sociales (Martínez, 2011: 604).

Máiriam Martínez (2011) argumenta que, si bien con Kant se cristalizó el concepto moderno de igualdad, el cual supone que todos los ciudadanos son iguales ante la ley y merecedores de los mismos deberes y derechos, en la práctica, las diferencias individuales de estatus, poder, etnia y clase son categóricas en la producción naturalizada de la exclusión y la marginación social. De manera que la igualdad de derechos no impide que exista intensos procesos de discriminación contra determinados grupos sociales por su pertenencia a determinados colectivos:

Algunos autores han señalado que a pesar de que tal concepto de ciudadanía pretendió la misma aplicación de derechos, deberes, de normas y leyes para todos, siguieron existiendo grupos de personas que se veían excluidos y marginados socialmente, sintiéndose de alguna manera, como “ciudadanos de segunda”. Es cierto, esto sólo podría tener una explicación marxista. Las actividades sociales que determinan el estatus social suelen ser oligárquicas, y además, los ciudadanos no tienen apenas control sobre la vida económica (Martínez, 2011: 605).

De ahí los peligros de limitarse al concepto de diferencia comprendida desde los parámetros de la cultura, haciéndose necesaria la restitución de las concepciones de igualdad y las utopías de la justicia redistributiva como los horizontes de la crítica social y contemplar las siguientes categorías de análisis para atender al unísono a las diferencias estructurales, políticas y culturales: la normalización, la reproducción de status quo y la reproducción de prácticas de opresión.

Las políticas de la diferencia y las luchas por la justicia se consideran pertinentes para leer el fenómeno de la violencia. En este ámbito, Phillipe Bourgois sostiene que las manifestaciones más palpables de la violencia en el caso de Guatemala, a menudo se expresan en delitos menores, peleas de cantina y violencia doméstica. De la misma manera, la violencia cotidiana se conecta con las formas invisibles de la violencia simbólica, estructural y normalizada, las cuales se superponen y se traslapan en un continuum, lo cual es: “particularmente importante en la era contemporánea de liberalismo globalizado, cuando la creciente ostentación de acciones abusivas, criminales, delincuenciales y auto-infringidas oscurece las jerarquías de poder históricamente arraigadas

que imponen un sufrimiento desproporcionado sobre los pobres según patrones predecibles” (Bourgois, 2009: 30).

Para entender mejor como operan los discursos distorsionando dichas conexiones, es útil echar vista a los análisis y políticas instauradas por las instituciones de gobierno, algunas ONGs y los medios de comunicación, los cuales a su vez inciden sobre la opinión pública. Sería pretencioso profundizar aquí en todos sus aspectos, pero sí es posible atender a algunas de las aproximaciones más recientes al fenómeno. Cabe entonces atender a las interpretaciones dominantes acerca del problema de las violencias en Centroamérica.

DISCURSOS Y POLÍTICAS REFERENTES A LA CUESTIÓN DE LA VIOLENCIA EN CENTROAMÉRICA

Como un primer aspecto respecto a lo que se ha venido diciendo, es digno de resaltar que el punto de partida del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) es que las y los habitantes centroamericanos sitúan la violencia como su primera preocupación ciudadana. Contrasta esto con su posición al respecto durante la década del ochenta, cuando en el contexto de las guerras civiles, los aspectos más sentidos por la comunidad centroamericana eran la pobreza, la desigualdad y la guerra (Sapoznikov, sf.).

Esto evidencia las dimensiones que ha tomado la violencia en la región, pero también da cuenta de cambios en la forma en que la opinión pública externa sus prioridades, las cuales han sido mediatisadas por los discursos políticos y de los medios de comunicación. Por ejemplo, según lo revela la recién publicada Encuesta de Victimización en Costa Rica, basada en Censos de Hogar y Estadísticas de instituciones como el Poder Judicial, en 1989 la victimización afectó al 6.2% de los hogares, porcentaje que ascendió al 28% en el 2008 para luego descender al 20, 2% en el 2010. No obstante, la ciudadanía respondió con dudas ante la realidad de dicho decrecimiento, lo que evidencia el malestar de la opinión pública respecto al problema de la violencia y su actitud frente al problema.

La más reciente Cumbre de Presidentes de Centroamérica versó sobre el tema de la Seguridad Ciudadana. En dicha Cumbre, se achacó a la violencia costos económicos de 6500 millones de dólares de los cuáles, el 50% se atribuye a pérdidas en salud, casi el 25% en gastos privados en seguridad y lo restante en costos institucionales y pérdidas institucionales (Revista *Summa*, 24 de junio de 2011).

Ligado a los temas de prevención y castigo, está el gasto en seguridad. Napolitano menciona que Barack Obama cuadruplicó el gasto de Estado para el control y el combate de drogas de 2500 millones de dólares a 10000 millones. El interés por influir las políticas del Istmo radica

en que por Centroamérica pasa el 90% de la cocaína que es consumida en los Estados Unidos (*La Nación*: 3 de marzo de 2012).

Cabe retomar, respecto al tema de la inversión en seguridad por parte las naciones latinoamericanas, la pregunta acerca de las posibilidades reales de controlar los usos que se hacen de esos fondos públicos y privados y por quiénes tienen el poder de direccionar las políticas de seguridad en el Istmo. Por ejemplo, el Estado de Costa Rica invertirá este año 338 millones de dólares en seguridad, 11% más que en el 2011 (*Suma*, 24 de junio de 2011).

Dicho estado de las cosas deja dudas respecto a en qué medida estos limitados recursos responden a las intenciones y los deseos impuestos desde el Norte. ¿Cómo afecta el presupuesto en el abstracto concepto de la seguridad la designación de recursos a otras partidas, como las sociales? Y ¿cómo esto se traduce o no, en optimizar las condiciones de bienestar y vida para los gobernados?

La escalada en la violencia, se dice, afecta principalmente a jóvenes y mujeres. La tasa de homicidios en la región es la más grande del mundo, con 33.3 por 100 000 habitantes, mientras que en la población entre 15 y 24 años ésta asciende a 38.6., quintuplicando la tasa mundial. La respuesta propuesta por el BID se evidencia en que es el principal oferente de programas de seguridad en la región, con inversiones que ascienden a 580 millones de dólares (*Revista Summa*, 24 de junio de 2011).

Sin embargo, actualmente, el BID indica abstenerse de contribuir a las políticas represivas en la región, por temor a verse involucrado a la violación a los derechos humanos. Contrasta este panorama de abordaje con el que protagonizaron diversos organismos internacionales durante la época del conflicto armado (Sapoznikov, sf.).

Mientras tanto, para el Banco Mundial-LAC (2011) las tres causas principales de la violencia en el Istmo son: el tráfico de drogas, la violencia juvenil y las maras, así como el recurso de las armas de fuego. Como cuarto factor está la debilidad de las instituciones judiciales, aparejada a la corrupción y la falta de transparencia para llevar los procesos, lo que se achaca a sus ligámenes al narcotráfico.

Al mismo tiempo, las tareas fundamentales que deben emprender los gobiernos centroamericanos desde la perspectiva del Banco Mundial (BM), radica en implementar políticas institucionales a nivel nacional, políticas locales y comunitarias, a la vez que intervenir sobre las causas estructurales de la violencia, sobre las cuales sin embargo, poco se avanza en la práctica (Banco Mundial-LAC, 2011).

No obstante, a nivel de las instituciones, ni las esferas negativas del control, la adaptabilidad y castigo, ni las positivas, de promover la inclusión, el desarrollo humano y el bienestar social general, se acoplan

a la sociedad actual. En vista de ello, se comparte la posición de Sánchez (2006) quien asegura que las instituciones tradicionales que aseguraban el control estatal sobre la vida de sus gobernados deben cambiar para adaptarse a las condiciones actuales que atraviesa la sociedad.

Incluso las funciones de control, disciplina y formación de clases que jugaban los centros educativos, está fallando como mecanismo por la cantidad de jóvenes que están debiendo trabajar y no estudiar para ganarse la vida, sino que son obligados a trasladarse a espacios violentos para ganarse la vida, donde están perdiéndola progresivamente en tanto aumentan la incidencia de muerte en personas cada vez más jóvenes. A estos habría que agregar la cantidad de jóvenes a quienes ya no les parece atractiva esta opción y deciden tomar sus propios caminos, al margen de las instituciones tradicionales de orden y socialización del Estado (Sánchez, 2006).

Entre las políticas comunitarias y locales que el BM sugiere están: los programas de desarrollo infantil temprano y de preparación para la maternidad y la paternidad, así como generar prácticas de prevención de la violencia a través de las escuelas, mejorar el acceso y la permanencia en la educación secundaria, implementar programas de barrio seguro, reducir la disponibilidad de armas y disminuir el consumo de alcohol en la población, etcétera.

Ciertas de esas políticas involucran la intervención de las instituciones y organismos sobre la vida privada de quienes habitan las comunidades que se consideran en situación de riesgo o vulnerabilidad. Por ejemplo, se recomienda la visita de enfermeras a las casas de los padres para evitar situaciones de violencia y maltrato contra los niños y las niñas, así como la preparación para la maternidad y la paternidad antes de ejercerla.

La idea de fondo respecto a la prevención local y comunitaria con la tenencia de armas y para la reducción del consumo del alcohol y las drogas, es que se puede atacar el problema desde los niveles subjetivos y culturales, cuando estas políticas van de la mano con el combate al narcotráfico.

Respecto al narcotráfico, en Costa Rica el número de denuncias por delitos en total, pasó de 36100 en 1985 a 235195 en 2010 (INEC-PNUD, 2011). De ellas, el narcotráfico pasó de representar el 3.69% de las denuncias al 27% de las mismas.

A propósito, en el documento *Crimen y violencia en Centroamérica*, se invita a secundar las políticas anti narcotráfico implementadas por Colombia, a sabiendas de sus consecuencias, de la mano con el fortalecimiento del Sistema Judicial (Banco Mundial-LAC, 2011). Mientras que las medidas propuestas por Napolitano son: prevenir el consumo de drogas, intervenir mediante el tratamiento de las adicciones, fortalecer

la legislación e incrementar los controles fronterizos, semejando las recomendaciones del BM (*El país*.cr, 2012:28 de febrero).

No obstante, existen diferencias de criterio al respecto en los poderes Ejecutivos del Istmo y actualmente está el debate sobre la legalización de las drogas en la mesa de discusión de los países del Istmo. Principalmente preocupa el grado de violencia al que ha llevado la política anti narcotráfico en países como México. Guatemala se declaró anuente a la legalización mientras que El Salvador y Panamá lo descartaron.

Para muestra un botón: el día jueves 28 de febrero de 2012 la presidenta de Costa Rica, Laura Chinchilla, se reunió con la Secretaria de Seguridad de los Estados Unidos Janet Napolitano, para conversar sobre la política de seguridad del país. Ante la consulta hecha por la mandataria, Napolitano planteó que no era conveniente legalizar las drogas, como lo está proponiendo Guatemala y a lo que se ha negado el Salvador, sino que es necesario combatir tanto la producción como el consumo. Anteriormente, Chinchilla se había mostrado anuente a debatir el tema de la legalización para solventar las cicatrices que han dejado las políticas anti narcotráfico (*El país*, 28 de febrero de 2012).

Respecto a la represión y castigo de los delitos, uno de los principales reclamos del Banco Mundial es la baja proporción de condenas efectivas frente a los crímenes perpetrados (Banco Mundial-LAC, 2011). Sin embargo, cabe decir que, si bien muchos de los casos permanecen impunes, sobre todo en el ámbito de la violencia cotidiana, esto no se da igual para todo tipo de crimen.

Además, más bien es el parecer del politólogo costarricense Constantino Urcuyo que contrario a la opinión de los organismos internacionales, los medios de comunicación y la opinión pública, Costa Rica ha exacerbado las condenas por diversos tipos de delitos:

Contrariamente a lo que afirman algunos, las leyes no han sido suaves, hemos encarcelado de manera creciente; tanto así que según el *International Centre for Prison Studies*, Costa Rica ha pasado de 107 presos por cada 100.000 habitantes en 1992, a 191 en el 2001, y 285 en setiembre del 2011. Los medios de prensa han informado que el hacinamiento supera los 3.000 reclusos (32%). El Viceministro de Justicia ha señalado que el ámbito B tiene un 50% de sobrepoblación (*El Financiero*, 2011).

La superpoblación en las prisiones centroamericanas y el nivel de corrupción y violencia que en ellas se vive ha causado conflictos de gravedad inestimable, como los sucesos recientes del incendio en la cárcel de Honduras, cuyo manejo constituye una verdadera violación a los derechos humanos y un genocidio, al igual que también han ocurrido

enfrentamientos de importancia en la Cárcel La Reforma en San Rafael de Ojo de Agua, el principal centro penitenciario costarricense y en el Buen Pastor, centro de reclusión de mujeres.

De manera que el enfoque vigente respecto al combate de la violencia está basado en responder con medidas represivas y de vigilancia y control, en lugar de intervenir sobre sus causas estructurales, lo cual trae consecuencias sobre las mayorías, por ejemplo cuando se individualizan las responsabilidades, las cuales se les achacan principalmente, al crimen organizado y a los sectores populares.

En Costa Rica por ejemplo, se lanzan campañas “preventivas” donde se imputa involucrarse en actividades ilícitas e informales a errores y desiciones personales. Este es el ejemplo de cómo se conciben diversos problemas que van desde ventas de drogas al menudeo hasta el comercio informal en las calles, los que además, llegan a equipararse entre sí en algunos de los discursos oficiales.

Crecientemente, en el contexto de la feminización de la pobreza, crecientemente se han visto involucradas mujeres madres (en Costa Rica más del 50% de las familias con hijos son uniparentales, generalmente jefeadas por mujeres) en delitos por narcotráfico. Esto se demuestra en que la mayoría de las mujeres presas en la prisión de mujeres El Buen Pastor, lo están por la infracción a la Ley de Psicotrópicos y por delitos de tenencia y venta de drogas.

Muchas de ellas son madres solteras, que por necesidad, como lo expresa Aguirre, recurren a esta actividad económica: “por necesidad, para buscar dinero vendí ‘piedrita’ (crack) en mi casa. Me llevé a mi hija de la mano” (*Al Día*, 3 de mayo de 2009).

Este tema se extrapola a las campañas de “prevención del narcotráfico”. Por ejemplo, recientemente salió al aire una pauta en televisión donde el narrador es un niño que cuenta las actividades que realizaba todos los días con su mamá y con su hermanita, y quien se lamenta de que ya no esté su mamá a su lado porque hizo algo malo. En dicha campaña se observa que durante los paseos de la madre con sus hijos, ésta repartía dosis de cocaína a “sus amigos”, a los amigos que el niño describe que su madre saludaba durante sus caminatas.

La realidad es que mientras no se intervenga sobre los factores estructurales que producen desigualdad económica y social, no cruzaremos la línea más allá de individualizar sus causas. Costa Rica que desde el Estado del Bienestar, había logrado mantener las líneas de desigualdad relativamente aceptables, actualmente ha visto incrementar de la mano con una escalada en las desigualdades, las diversas manifestaciones de violencia. Requerimos por tanto de un mejor marco de interpretación, para comprender el ensanchamiento de los problemas sociales que nos aquejan.

En este sentido, se coincide con Magaly Sánchez (2006) quien postula que la violencia estructural se origina en las desigualdades estructurales que asolan a la región, máxime en el marco de las políticas neoliberales, las cuales generaron más desigualdades, exclusión, pobreza y alienación, lo que produce más violencia criminal y radical, la que a su vez incita más violencia y coerción de Estado, que es respondida con más resistencia desde abajo. Más aún, la violencia y la seguridad tienen cada vez más vínculos con la arena económica que caracteriza a las metrópolis latinoamericanas.

Cabe entonces referirse a la manera en que las políticas actuales anti inmigrantes, criminalizadoras de las actividades de los sectores populares e interventoras sobre el espacio social, afectan a los habitantes de San José Costa Rica, en el marco de las políticas de combate a la violencia y de seguridad en Centro América.

SUPERVIVENCIA EN LAS CALLES DESDE LAS MÁRGENES

A mayor presencia de la violencia en la sociedad, también retoma importancia dentro de la economía urbana. Esta se expresa en manifestaciones criminales como el secuestro y el robo, en el incremento en la oferta y demanda de servicios de seguridad privada así como, en las presiones sobre las economías nacionales para invertir en esos rubros. Esto se da a su vez que el Estado pierde la legitimidad y el control para ejercer y controlar las expresiones de la violencia en la sociedad, tanto por el surgimiento de la seguridad privada y de grupos paramilitares que vienen a llenar sus vacíos como por las alianzas entre grupos criminales, como el narcotráfico y funcionarios y estructuras de Estado (Sánchez, 2006).

Una de las principales preocupaciones que acompañan las reflexiones y las políticas sobre inseguridad ciudadana en Centroamérica, es relativa a la seguridad para inversionistas nacionales y extranjeros. En este campo, las actividades comerciales que se caracterizan como informales así como la protección a la propiedad privada, son dos de los pilares de las políticas públicas que se implementan.

En Costa Rica, las políticas de la diferencia que buscan intervenir sobre factores estructurales o culturales que intervienen en las desigualdades prácticamente no se instituyen. Al contrario, las políticas nacionales y locales, en aras de promover la inversión extranjera, cierta estética de la ciudad y de explotar su potencial comercial y turístico, desplazan a poblaciones enteras y ejecutan medidas de segregación y de “limpieza social”, contra un contingente heterogéneo de personas, desplazados y desplazadas por la brutalidad del sistema. De esta manera, se construyen barreras imaginarias y simbólicas, mediante la acción represiva.

Las desigualdades en términos de acumulación de capital y de la tierra, aunados a la creciente desposesión y al debilitamiento del Estado del Bienestar –que velaba, al menos parcialmente, por los intereses y las necesidades de la clase trabajadora– han potenciado desde las últimas dos décadas del siglo pasado, el engrosamiento de las filas de aquello, a lo que Marx se refirió como el *lumpen*:

[...] en el concepto de Marx, el lumpen son los que se encuentran como desechos históricos de las grandes transformaciones a largo plazo en la organización de la economía, y representan el fracaso de los sistemas políticos para crear sociedades inclusivas, solidarias. Ahora bien, más que ser una categoría estable, con Foucault se abarca esta categoría en tanto adjetivo más que como marcador estable de clase, atendiendo a las subjetividades (Bourgeois, 2009: 54).

En el paso del siglo XIX a finales del siglo XX, las estrategias de control y dominio contra los sectores populares se vuelcan de la obligación de trabajar impulsadas por las Leyes contra la Vagancia (Antillón, 1994);¹ al régimen de desempleo gestionado desde el Estado, mediante la criminalización del ejercicio de profesiones y actividades no autorizadas, en espacios vedados a este fin, para proteger los intereses de los empresarios.² Así, una vez desposeídas de sus tierras las masas de pequeños propietarios, el sistema neoliberal hoy en día nos coloca en la paradójica situación donde, a mayor cantidad de personas en necesidad de vender su fuerza de trabajo para subsistir, más vehementes las prohibiciones a formas alternativas de subsistencia para las masas desposeídas de la tierra y de los medios de producción y de préstamo de servicios.

Este contingente de trabajadores y trabajadoras, se engrosa a través de cada una de las *fallidas* metamorfosis capitalistas pos agrarias en América Latina, siendo sus consecuencias cada vez más brutales contra los sectores populares, en términos de incapacidad de absorción de la mano de obra y de desposesión de la tierra. A partir de ello, las expresiones estructurales, criminales y radicales de violencia deben acompañar el análisis de la represión contra quienes han migrado del campo a la ciudad a través de las fronteras, o desde diversos puntos, quienes comparten el hecho de estar en la situación de que local, nacional e internacionalmente se criminaliza y se persigue su modo de supervivencia; evadiendo el Estado su responsabilidad por velar por el

1 Las leyes contra la vagancia estuvieron vigentes hasta 1994 en Costa Rica.

2 En Latinoamérica este sector de la economía es tan importante, que para la década de los noventas representaba el 40% de los trabajadores en México, el 44% de los trabajadores en Brasil y el 41% en Venezuela, para citar algunos de los casos (Sánchez, 2006).

bienestar de los gobernados, en tiempos como éste, en los que el capital se impone sobre las condiciones de existencia de sus habitantes.

En la práctica, las estrategias de prevención y de represión de los delitos –dígase el narcotráfico– se orientan para justificar medidas que prohíben los negocios informales de ventas en la calle, so pretexto de que la mayor parte de ellos son una mampara para que se realicen actividades ilegítimas como el narcotráfico, la trata de personas y la trasiego de armas:

Hemos identificado a grupos organizados o mafias de colombianos que producen discos piratas y que incluso cuando la Policía decomisa la mercadería ellos vuelven a llenar las calles de productos falsificados. Hay muchos grupos que se enriquecen a través de los vendedores ambulantes, además roban y venden drogas (Rafael Arias, Teletica, 2010).

De esta forma, la Municipalidad atribuye a los *Otros*, a los extranjeros, a los provenientes de otros países y con problemas económicos, las causas de las ventas ambulantes en Costa Rica:

La Municipalidad había resuelto este problema del espacio público, pero hubo un descuido nuestro y de la Policía, pero también existe un factor externo como la declinación de la situación económica de otros países y sus ciudadanos buscan entonces llevar dinero a sus hogares vendiendo en calles costarricenses muy transitadas (Rafael Arias, Teletica, 2010).

El discurso político local legitima las medidas contra los vendedores ambulantes, atribuyéndoles las causas de que exista comercio informal en Costa Rica a los migrantes extranjeros. De esta manera, e intencionalmente, el gobierno local promueve culpas afuera, a la vez que invisibiliza los problemas de desempleo, subempleo y bajos salarios que afrontan el país y la región, lo que ha contribuido a disparar indicadores como pobreza extrema y desnutrición. Lo cual condena a muchos niños, niñas, jóvenes y personas adultas mayores a vivir en situaciones de miseria, con todas las consecuencias físicas y sociales que esto conlleva. Esta es una de las principales caras de la violencia estructural en Centroamérica.

Las políticas locales explotan políticamente el problema de la inseguridad, utilizándolo como justificación para hacer una limpieza social de vendedores ambulantes y personas que habitan en calle. Johnny Araya, Alcalde de San José con veinte años al frente del gobierno local, impulsó una política llamada “San José más destino que camino”. La idea es rescatar la ciudad multicultural y hacer de San José un sitio más inclusivo y más “seguro”.

Sin embargo, no se trata de un San José dispuesto a la disidencia, ni a que sus habitantes tomen libremente las calles. Más aun, así se toma el alcalde las críticas: “es preocupante el pesimismo y la sicología negativa que desde diferentes medios y grupos de presión se trasmite a nuestra sociedad. Hay quienes se empeñan en hacernos creer que aquí toda anda mal y que nada funciona” (*La Nación*, 2011).

Desde este marco, las trabajadoras y trabajadores que laboran principalmente en ventas y sin permisos municipales en las calles de la capital de Costa Rica, San José, son diariamente perseguidos, encarcelados, violentados o despojados de sus mercaderías, como parte de las estrategias de control del espacio por parte del poder local.

Sin embargo, también los vendedores ambulantes, artesanos y sectores populares crean estrategias para vender pese a la represión, aunque generalmente lo hacen temerosamente. Este contingente está organizado para evadir a la policía mediante estrategias como pitos que suenan cuando se acercan los municipales, mercadería en bolsas plásticas para poder recogerla rápidamente cuando se acerca la autoridad y vigilancia en los alrededores, para ubicar los movimientos de los municipales.

Ante los ataques de la policía, las y los vendedores y trabajadores de otras ocupaciones informales se defienden aduciendo que entienden que la policía está trabajando, pero que ellos y ellas también, solicitan respeto a sus cuerpos y sus mercancías, peleándolas cuando les son arrebatadas, generando redes entre sí, e incluso, repartíendose “propiedades” en la calle y peleándolas celosamente, en ocasiones con el uso de la violencia, posiblemente como una forma de legitimarse en el espacio y sentirse propietarios en una sociedad que protege la propiedad privada y segrega a sus habitantes del espacio público.

En relación con esto, y ante una intensificación de los controles contra ellos, en 2009, las y los ambulantes protagonizaron una serie de protestas, y obligaron a los comerciantes de la Calle 8 a cerrar sus puertas, bajo la consigna de que si ellos no podían vender, aquellos tampoco.

En este contexto, recientemente el gobierno local³ del cantón de San José, la Municipalidad de San José obtuvo un voto positivo de la Sala Cuarta o Sala Constitucional de Costa Rica para eliminar todas

3 Las referencias a lo que ocurre en el gobierno local de San José se viculan con el Proyecto de investigación titulado *Vivencias callejeras y encuentros en la ciudad*, del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Costa Rica con vigencia ene 11-dic 12 en el que participan, además de quien esto escribe, las investigadoras Mónica Brenes Montoya, Laura Paniagua Arguedas y los asistentes Maritza Loaiza (2011), Mariana Rojas (2011) y Carlos Mata (2011-2012). Se basa en la metodología de estudio etnográfico y cuenta con diversos artículos en proceso de publicación.

las ventas ambulantes en las calles de la capital, voto que se basa en que éstas impiden el libre tránsito. Cuando se dio el voto de Sala IV en enero del 2012, también las y los vendedores ambulantes organizaron una marcha exigiendo su derecho a vender. No obstante, las calles de la capital están actualmente prácticamente desoladas de este tipo de ventas.

Las últimas protestas que se han dado en la ciudad, las escenificaron estudiantes del Liceo de Costa Rica y vendedores ambulantes, el pasado 29 de febrero de 2012, en relación con el inicio de las obras para la construcción del Barrio Chino. El hecho histórico que reclamaban los estudiantes es que por la calle 9 –también conocida como Paseo de los Estudiantes– pasaron las protestas estudiantiles del Liceo de Costa Rica y el Colegio de Señoritas en 1919 en contra de la dictadura de los Tinoco (1917-1919) (Palmer, 1992), por lo que dicho Barrio se construiría por encima de la memoria de sus luchas.

A diferencia de otros países, en donde se levantan monumentos en memoria de las protestas estudiantiles y diversos tipos de luchas sociales como las revoluciones, en Costa Rica desde hace algunas décadas prácticamente sólo se realizan monumentos a la paz y a la democracia, invisibilizando las luchas contra las dictaduras y la antidemocracia a lo largo de su historia independiente. Los argumentos del gobierno local para construir el Barrio por encima de dicho Paseo, aducen a las ventajas y beneficios que trae consigo la calidad de vida de sus habitantes y para posicionar geopolíticamente a Costa Rica, planeando además que sobre los barrios multiculturales y étnicos se construye el futuro de la sociedad:

Los desafíos que impone la globalización implican el reconocimiento de la diversidad dentro de la identidad nacional. Implica comprender que ésta, la identidad, es una construcción económica, social y cultural. La integración, más que la diferenciación y la exclusión, es la tónica de las fortalezas de la ciudad (Proyecto Barrio Chino, Municipalidad de San José, 2009: 3).

No deja de ser contradictorio que se diga que en San José no se excluye y que un Barrio Chino por sí mismo reconoce e integra las diversidades, cuando al mismo tiempo, vendedores ambulantes, indigentes, migrantes sin papeles y otros son expulsados de la ciudad de San José todos los días y a todas horas. Claramente el problema no es que se construya un Barrio Chino, el tema es que tras la mampara del multiculturalismo se configuran los espacios y se crean medidas que buscan impulsar el comercio formal y la inversión extranjera, pero se deja sin posibilidades de supervivencia a quienes tienen menos recursos y más desventajas sociales, ensanchando a su vez los márgenes en las calles de la ciudad.

Una última situación que sería importante mencionar, pues evidencia que la ciudad de San José no es una ciudad inclusiva ni igual para todas y todos, es el proyecto de reubicar a los vendedores del Mercado de Artesanías. Con dicha iniciativa se expresa que el arte popular es incompatible con la San José de políticos y tecnócratas. El plan consiste en desalojar a quienes se ganan la vida con permisos municipales vendiendo artesanías, de un sitio turísticamente estratégico, el cual está ubicado frente al Museo Nacional en la Plaza de la Democracia.

De lograrse ello hay dos propuestas: ceder el terrero al transporte turístico o construir un Museo. Con este fin, el ex presidente Arias Sánchez vetó un proyecto de Ley que había sido aprobado por el Congreso que pretendía cederles el terreno a los artesanos. Esto a pesar de tratarse de una plaza pública, lo que evidencia las estrategias de privatización y concesión del espacio público ocupado por sectores populares en beneficio de unos pocos.⁴ El alcalde de la ciudad, plantea como justificación del proyecto, la idea de trasladar a los artesanos hacia un Mercado que se está construyendo, el cual no se situaría en la zona más turística de la capital, como sí lo es donde actualmente se encuentra:

Seguimos avanzando en la construcción del Mercado de Artesanía que se ubica en el costado Sur de la Plaza de las Garantías Sociales. Este es un proyecto que busca por un lado reubicar a los artesanos que están en la plaza de la Democracia, pero también es una obra de renovación urbana y que tendrá un impacto muy positivo en el desarrollo turístico de nuestra ciudad (Facebook Johnny Araya, 21/07/2011, 20:08).

El problema es que en procura de potenciar las actividades económicas y turísticas en la ciudad, se afecta a quienes tienen menos recursos económicos y menos poder político. No obstante, el pueblo ha resistido anteriormente iniciativas similares, y el tiempo dirá si nuevamente se impondrán los sectores populares.

A propósito, más que comprender los conflictos por el comercio informal y el problema de la tierra por parte de quienes menos tienen como una desviación personal de las normas sociales, es apropiado considerarla como producto de las desigualdades estructurales, un fenómeno social. Sánchez (2006) postula que, si bien las tomas de tierras para vivienda y producción constituyen violaciones a las leyes de propiedad privada, en este momento son tan endémicas y generalizadas que no tiene sentido hablar de ellas como una violación. En el curso de esto, las fronteras entre lo formal e informal, legal e ilegal, así como entre criminal y legítimo se han difuminado: “de muchas formas, las activi-

4 Ver video sobre el Mercado de Artesanía

dades informales ahora constituyen una parte esencial e integral de la estructura económica urbana en América Latina” (Sánchez, 2006: 181).

REFLEXIONES FINALES

En este escrito, para abordar el problema de las políticas de la diferencia, se ha partido del concepto de diferencias estructurales (Martínez, 2011) y se apela al principio de justicia social (Young, 2000). Se reivindica la urgencia de mantener ondeando las banderas utópicas y continuar en la lucha contra el embate del neoliberalismo, que ha venido a encrudecer aún más, las condiciones de vida materiales y subjetivas de las mayorías.

El objeto fue abordar el problema de la violencia en Centroamérica, atendiendo a sus expresiones en el caso particular de Costa Rica evidenciando que en los países del Istmo centroamericano, donde las desigualdades sociales son tan marcadas y en las que el empobrecimiento extremo y moderado, la miseria, la flexibilización laboral y el desempleo son el pan de cada día, es muy difícil hacer reivindicaciones por la igualdad o por el reconocimiento con base en fines estrictamente culturales.

Costa Rica carece de políticas para luchas contra las causas estructurales de las desigualdades y tiene una habilidad muy ensayada para crear apariencias de igualdad y reconocimiento. Sin embargo, desde el neoliberalismo económico, con la escalada en desigualdad y violencia que trajo aparejada consigo, se hace difícil invisibilizar las magnitudes, proporciones y correspondencias que el fenómeno está alcanzando, respecto a sus hermanas centroamericanas.

El gasto y las energías que se concentran en las políticas de seguridad son insostenibles para las economías centroamericanas y aminoran los recursos que son dirigidos a atacar los factores estructurales de desigualdad. Más aun, hoy ese flanco de lucha ha sido prácticamente invisibilizado y borrado de las políticas y las reivindicaciones sociales.

Incluso la creciente criminalización de la informalidad ante las dimensiones actuales de exclusión y la segregación en Latinoamérica, se relaciona con las políticas nacionales e internacionales de seguridad y de protección a la inversión privada, las cuales se expresan también en las políticas locales. Mientras que al sector empresarial incluido el transnacional, se le facilitan cada vez más las cosas para hacer sus negocios, a los sectores populares se les reprimen crecientemente, sus estrategias para la supervivencia.

Cabría preguntarse ¿de qué van a subsistir estas personas desplazadas? Habrá que esperar para determinar si serán mayores las consecuencias de estas políticas de vigilancia control y represión o si por el contrario, vendrán intensos momentos de lucha social por sus

demandas y necesidades.

Diversos estudiosos de la violencia en Centroamérica como Bourgois, han enfatizado, que para comprender el problema de la creciente *lumpenización*, es imperativo reconocer los lazos existentes entre la violencia íntima personal y las fuerzas estructurales, en aras de acabar con el ciclo productor de humillación simbólica y perpetuador de la brutalidad en tanto se normaliza al invisibilizarla y justificarla.

Para terminar, San José construye una ciudad en las márgenes, paralela a aquella que recientemente fue nombrada por *The Economist* como una de las mejores ciudades de América Latina para vivir, y por el *Financial Times*, como una de las diez ciudades del futuro para hacer negocios.

No deja de sorprender que en la capital de *una de las mejores ciudades para vivir*, hoy esté prácticamente deshabitada en los distritos centrales. A pesar de que un millón de personas recorren diariamente los distritos centrales sólo cinco mil los habitan. Una más de las muchas contradicciones en esta ciudad, con problemas como muchas otras.

BIBLIOGRAFÍA

- Antillón Montealegre, Walter 1997 "La legislación penal en Costa Rica". *Ciencias Penales*, 14. En: <<http://www.cienciaspenales.org/REVISTA%2014/antill14.htm>> acceso 1° de abril de 2011.
- Araya, Johnny 2011 "Compartiendo buenas noticias" *La Nación.com*. <<http://www.nacion.com/2011-07-31/Opinion/compartiendo-buenas-noticias.aspx>> acceso 31 de julio de 2011.
- Banco Mundial-LAC 2011 *Crimen y violencia en Centroamérica. Un desafío para el desarrollo*. Departamentos de Desarrollo Sostenible y de Reducción de la Pobreza y Gestión Económica. Región de América Latina y el Caribe. <http://siteresources.worldbank.org/INTLAC/Resources/FINAL_VOLUME_I_SPANISH_CrimeAndViolence.pdf> acceso 10 de enero de 2012.
- Bourgois, Phillipe 2009 "Treinta años de perspectiva etnográfica sobre la violencia en las Américas" en *Guatemala violencias desbordadas* (Guatemala: Servicio de Publicaciones/ Universidad de Córdoba).
- EFE. 2012 "Laura Chinchilla se reúne con Napolitano para hablar problemática de drogas" en *El país.cr*, 29 de febrero <http://www.elpais.cr/frontend/noticia_detalle/1/63269> acceso 29 de febrero de 2012.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos y Programa Naciones Unidas para el Desarrollo 2011 *La Víctimización en Costa Rica: Según los*

- resultados de los módulos de la Encuesta Nacional de Hogares 1989, 1992, 1994, 1997, 2008 y 2010* (Costa Rica: Roberto Burgos).
- Loaiza, Vanessa 2012 “Secretaria de Seguridad de Estados Unidos descarta despenalizar el narco”. En: *La Nación*. 29/02 <<http://www.nacion.com/2012-02-29/Portada/Secretaria-de-Seguridad-de-EE-UU--descarta-despenalizar-el-narco.aspx?Page=6>> acceso 29 de febrero de 2012.
- Martínez, Máriam 2011 “¿Ha quedado obsoleta la política de la diferencia? Una exploración y propuesta” en *Política y Sociedad*. N° 3, pp. 603-6, vol. 48. <<http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/download/36437/36924>> acceso 14 de febrero de 2012.
- Martínez, Máriam 2008/2009 “Frágiles identidades e injusticias sociales: Política de la diferencia en democracias complejas” en *Papeles*, <<http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/download/36437/36924>> acceso 14 de febrero de 2012.
- Municipalidad de San José 2009 “Proyecto Barrio Chino. Plan de trabajo. Departamento de Desarrollo Económico, Social y Cultural”. <http://www.msj.go.cr/gob_ciudad/GerProSer/BarChi/Archivos/Barrio%20Chino_PlanTrabajo.pdf> acceso 14 de febrero de 2012.
- Palmer, Steven 2003 “Desertoras e invasoras. La feminización de la ocupación docente en Costa Rica. En: Iván Molina y Steven Palmer” en *Educando a Costa Rica. Alfabetización Popular, Formación Docente y Género (1880-1950)* (San José: Editorial Povernir/ Plumssock Mesoamerican Studies).
- Revista *Summa* 2011 “BID: Costo de violencia en Centroamérica asciende a 6500 millones de dólares” <[http://www.revistasumma.com/economia/13535-bid-costo-de-violencia-centroamerica-asciende-a-us\\$6.500-millones.html](http://www.revistasumma.com/economia/13535-bid-costo-de-violencia-centroamerica-asciende-a-us$6.500-millones.html)> acceso 12 de febrero de 2012
- Sánchez, Magally 2006 “Inseguridad y violencia como una nueva relación de poder en América Latina” en *Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol 606*. <<http://www.jstor.org/stable/25097823>> acceso 13 de febrero de 2012
- Sapoznikov, Jorge (s.f.) “Seguridad Ciudadana. Prevención de la violencia en Centroamérica. Banco Interamericano de Desarrollo”. <http://www.femica.org/archivos/dis_sapoznikov.htm> acceso 29 de febrero de 2012

Vargas, Alejandro 2009 “Casi 500 mujeres están presas en Costa Rica” en *Al Día*, 3 de mayo <http://www.aldia.cr/ad_ee/2009/mayo/03/nacionales1950184.html> acceso 12 de febrero de 2012

Urcuyo, Constantino 2012 “Crimen y violencia” en *El Financiero*, 22 de enero http://www.elfinancierocr.com/ef_archivo/2012/enero/22/opinion3014138.html

OTRAS REFERENCIAS:

Araya, Johnny (s/f) en: <<http://www.facebook.com/JohnnyArayaMonge?closeTheater=1>> acceso 11-31 de julio de 2011.

Miranda, J.R [1964] 2007 “Mercado Nacional de Artesanía La Calle” en <<http://www.youtube.com/watch?v=RtBrXKZXaV>>

LOS “RESERVISTAS” O EL EJÉRCITO LATENTE: DE LAS ANTINOMIAS DE LA RAZÓN TOLERANTE AL DISCURSO DE LA SEGURIDAD

Esteban Llaguno Thomas* y Luis Gómez Ordóñez**

“(…) la diferencia no es una distinción, una esencia o una oposición sino un movimiento de espaciamiento, un “devenir-espacio” del tiempo, un “devenir-tiempo” del espacio, una referencia a la alteridad, a una heterogeneidad que no es primero oposicional”

Jaques Derrida

(Roudinesco y Derrida, 2009)

INTRODUCCIÓN

La presente investigación surge de una interpelación por un lugar blindado por los mecanismos de descarte del sentido común, en el cual se presupone consciencia de la homogeneidad y su maquinaria; se distingue poco en sus formas de operación y la centralidad que ha venido adquiriendo dentro de los dispositivos del Estado y de las industrias culturales.

El énfasis del trabajo parte de la lectura de las relaciones entre los dispositivos de seguridad y las políticas de la diferencia, con la emer-

* Planificador económico y social. Investigador del Instituto de Investigaciones Sociales (IIS), Universidad de Costa Rica (UCR). Correo electrónico: esllatho@gmail.com.

** Licenciado en Psicología. Master en Estudios Latinoamericanos con énfasis en cultura y desarrollo, Universidad Nacional. Investigador y profesor de la Escuela de Sociología, Universidad Nacional. Colaborador del Grupo Pensamiento Crítico, Colectivo Costarricense de Psicología de la Liberación y Les Cahiers de Psychologie Politique (Francia).

gencia de la figura de los reservistas en un contexto de declive institucional y formas de anclaje subjetivo en torno al Estado y sus formas de legitimación ante las personas, la retórica de la “invasión” en el contexto del conflicto entre Costa Rica y Nicaragua.

Con éste se ha creado la ilusión de una concertación, un punto de interpelación hacia la unidad nacional en torno a una amenaza externa, pero que sobre todo funciona como articulador interno para desplazar y obviar desigualdades sociales, diferencias, conflictos a nivel social, ambiental y otros, que han puesto en evidencia las concreciones de algo que provisionalmente podría denominarse como las “claves de la razón policial”; el ocaso de los discursos de la tolerancia inherentemente relacionados a éstas con el autoritarismo como fenómeno institucional y su presencia en la cultura política con representaciones y discursos que se han venido naturalizando en los aparatos oficiales del Estado, del control policial -y parapolicial- y, los medios de comunicación.

El trabajo se plantea sobre esas dos aristas y puntos de reflexión que se (des)encuentran, por un lado el abordaje del caso a partir de las condiciones de emergencia del reservismo en Costa Rica y su concreción en determinadas representaciones y percepciones en los saberes de la regulación en términos epistémicos.

“TIEMPOS DIFÍCILES”: EL RESERVISMO EN COSTA RICA

La emergencia del reservismo en Costa Rica se encuentra en la redefinición de la planificación militar estratégica de Estados Unidos hacia América Central. Tras la II Guerra Mundial el primero buscó la adhesión de los gobiernos de la región a sus iniciativas hemisféricas, a partir del componente político-militar como pivote de legitimación para el desarrollo y consolidación de iniciativas productivas de enclave (por ejemplo, las empresas bananeras) y, contención ante la influencia del comunismo internacional.

La ratificación del Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca en 1947 sirvió para que las administraciones estadounidenses, Truman (1945-1953) y Eisenhower (1953-1961), enviaran misiones militares para formar a las fuerzas de seguridad y militares de la región. Costa Rica fue uno de los primeros países de la región que se beneficiaron de esta promoción militar, puesto que formaban cuerpos de reserva, como afirmó el capitán de las fuerzas del gobierno de 1948 en la administración de Teodoro Picado (1944-1948), Alfonso Quesada Segura (Villegas, 2002: 82-83); sirvieron tanto para el oficialismo como para sus adversarios, ya que diversas columnas se alistaron en el movimiento liderado por José Figueres en el enfrentamiento armado de 1948, quienes le servirían a éste en diversos conflictos bélicos personales y transnacionales, como el de 1955 entre Costa Rica y Nicaragua (Figueres, 2003: 170).

Con la Junta Fundadora de la Segunda República, aquel se consolida en el poder del gobierno costarricense; las misiones militares estadounidenses mantenían su presencia en el país, donde formalmente impartieron instrucción y crearon la reserva en 1954 (antes de la invasión a Guatemala), bajo los oficiales de la división 66 del ejército. Los oficiales estadounidenses le obsequiaron a los costarricenses el parche de la Pantera Negra (representaba al batallón de militares afrodescendientes en la II Guerra Mundial), convirtiéndose en el logo oficial de la Reserva de la Fuerza Pública de Costa Rica (2006, 09 de octubre).

La reserva fungió como cuerpo auxiliar de las fuerzas de seguridad regulares, pues contaba con preparación militar proveniente de aquellas misiones; su participación en el conflicto de 1955 mostró la necesidad de contar con éste, por lo que Figueres decidió promover su consolidación.

Para contrarrestar el ascenso de grupos izquierdistas y derechistas en el país durante los sesenta (algunos con tendencia insurreccionalista a nivel urbano), acciones gubernamentales irrumpieron en el crecimiento y mantenimiento de aquel como un cuerpo para-estatal voluntario; entre los setenta y ochenta llegó a contar en sus filas con al menos cinco mil miembros. El cenit de éste se presentó en los ochenta con las tensiones entre Costa Rica y Nicaragua, aunado a la presión estadounidense para invadir el segundo.

La experiencia del cuerpo en un ámbito político-diplomático configuró un modelo cívico-policial; estratégicamente se institucionalizó en la estructura estatal en los noventa (Vizcaíno, 1997, 13 de enero: 10A), con la aprobación y promulgación de la ley 7410, “Ley General de Policía” (mayo de 1994, cap. III), donde se faculta al Presidente de la República a organizar y convocar transitoriamente la reserva, con el fin de enfrentar situaciones “excepcionales” y “estados de emergencia nacional”.

Su ámbito operacional radica en la planificación de principios, procedimientos, normas, actividades conjuntas y líneas de acción; en la actualidad éstas comprenden tres ejes: (1) seguridad ciudadana, (2) prevención y, (3) acciones cívico policiales (Reserva Fuerza Pública de Costa Rica, 2010, 01 de abril).

En 2009 se ratificó la creación de una organización civil, Asociación de Reservistas de Costa Rica, para apoyar la tercera línea de acción; sus actividades y fines principales se orientan al fomento de la conservación ambiental y la defensa de las instituciones patrias (*La Gaceta*, 2009: 14). Tanto ésta como las autoridades gubernamentales y la opinión pública encontraron un escenario favorable para el acequio de una nueva cultura de defensa a partir del conflicto entre Costa Rica y Nicaragua, presentado desde octubre de 2010.

Este hecho ha sido utilizado para algunos sectores civiles que plantean la necesidad de crear una reserva, donde sus miembros tengan entrenamiento militar y equipo bélico (novedoso tecnológicamente), administrado y almacenado individualmente (comparado con el modelo suizo). Se recurre al llamado de apoyo y reconocimiento de ésta hacia las personas jóvenes para que se integren de manera voluntaria (Cabezas, 2010: 33A; Durán, 2011: 29A). En su publicación anual del *Libro mundial de hechos*, la Agencia Central de Inteligencia de Estados Unidos, estimó la reserva voluntaria para Costa Rica en 2010; se calcula que dicho país cuenta con casi dos millones y medio de hombres y mujeres entre 16 y 49 años para esta (Central Intelligence Agency, 2011).

La organización civil de la reserva presiona en dos sentidos para la reestructuración de este cuerpo. El primero se refiere al ámbito táctico, es decir, a la modificación de actividades que se ejecutan a partir de actividades planificadas a nivel operacional y, el segundo constituye la reformulación de éste en tanto que la organización y el cuerpo cuenten con mecanismos más eficientes para la convocatoria, así como nuevas funciones en la vigilancia y defensa del país (Lamboglia, 2011).

Alegando que la manutención de este cuerpo representa un bajo costo en términos del presupuesto nacional, se aboga por la sacrificialidad de sus miembros, donde el director de la reserva, Francisco Sáenz Patterson, ha afirmado que su apoyo responde a un asunto "... de honor, de servicio, de multiplicar los ojos y sanear este país" (en Zamora, 2010).

En la actualidad, el discurso de los "tiempos difíciles" ante la convulsión regional por las actividades relacionadas al terrorismo y al narcotráfico, difuminan las funciones tradicionales de los cuerpos policiales, por lo que algunos sectores civiles y gubernamentales buscan la legitimación y la modernización de la reserva al considerársele como un recurso estratégico para la defensa y la seguridad del país.

LAS ANTINOMIAS DE LA RAZÓN TOLERANTE Y LOS ARTEFACTOS DE LA SECURITIZACIÓN

Una vertiente importante de la tradición crítica de Occidente en lo que respecta a su filosofía y a las humanidades está atravesada por la tensión que enunciase Kant (1983) en torno a las antinomias¹; la noción de que la razón humana cuya condición de (im)posibilidad es finita devendría en contradicciones en cuanto a su pretensión de trascender los sentidos y lo que la experiencia concreta de estos aporta a la comprensión/explicación del mundo versus la ilusión de la capacidad especulativa vista de forma asintótica que parece evidenciar el pen-

¹ De las cuales Žižek (2008) hace su elaboración en el apartado de las "antinomias de la razón tolerante" de su lectura sobre la violencia.

samiento, problema que fácilmente podría descartarse o delimitarse como una parcela exclusiva sobre la discusión del “todo o la nada”, pero que aparece como una “ausencia que se hace presente” al respecto de la cuestión de “universalidad y particularidad” y, sus variantes al respecto de la “universalización de un particular” si se piensa tanto en el juego de construcción de identidades “hegemónicas” -o de las hegemonías en rigor- o derechos sobre la base de abstracciones que siempre tienen el origen en concreciones disfrazadas de “generalizaciones”; esta dupla también puede asumirse en el abordaje de la articulación del discurso de las diferencias cuando son instrumentadas en el discurso político y el de la seguridad.

Los menesteres de lo “irresoluble” al respecto de las políticas de la diferencia conlleva a la discusión de la tradición que I. Marion (2000: 12) denominaría “positivista” en la teoría política referente al tema de la justicia que:

“consiste en presuponer (...) como dadas estructuras institucionales que deberían ser sometidas a una evaluación normativa. El reduccionismo (...) consiste en la tendencia de la teoría política moderna a reducir los temas políticos a una unidad a valorar lo común o lo idéntico por encima de lo específico o diferente”.

La crítica de la autora apela ir más allá de la crítica que podría denominarse como “nomológica” de las instituciones que se dan como establecidas de una manera que hiciera pensar en la atemporalidad cercana a la fosilización de las mismas, es decir, tanto de la lógica de la razón de Estado en su concepción tradicional fundante, siendo radical a su substrato liberal al respecto de la cuestión de la justicia, lo (i)lícito de sus formas de legitimación y, del llamado “monopolio de la violencia legítima”² que es lo que lo define como tal, de la “seguridad” como noción presente desde lo ontogénico del “*ethos comunitario*” hasta las concreciones en el “Estado de bienestar” y los “Estados neoliberales” -si tal cosa realmente es posible-.

2 En Costa Rica el monopolio se ha puesto en cuestión, pues cada vez resulta más común que las instituciones públicas y gubernamentales sean custodiadas por empresas de seguridad privadas que en sí mismas constituyen un grupo importante de las fuerzas de seguridad del país, en este sentido una de las nociones que da sentido a la “razón de Estado” ha sido cedida a las entidades que lucran del declive institucional y que aseguran que ésta destrucción siga; ese es el punto en que en otros espacios de discusión la seguridad se convierte en menester de especulación en su carencia y termina radicalmente de ser expropiado por la “securitización” -la “seguridad nacional” o las cláusulas de “seguridad esencial” contempladas en los (mal)tratados de libre comercio o la “guerra contra el terrorismo” y sus demás adscripciones posibles- a las dimensiones del bienestar que tienen que ver con la consciencia en lo concreto de la “seguridad” y la certidumbre al respecto de una discusión amplia y crítica de lo que podría ser el “bienestar humano”.

La seguridad aparece como un dispositivo que blindar identidades y espacios, pero el capitalismo contemporáneo hace necesario ubicar este debate en el ejercicio de (re)imaginación de las “comunidades” como sugería B. Anderson (1993) a la hora de conceptualizar el origen de los nacionalismos.

La arquitectura de lo institucional, sus imaginarios y discursos se encuentra en un punto de tensión que reinscribe la seguridad más allá del conocido modo orwelliano; las lógicas del “control total”, del sueño líquido de Bentham en lo “total” e invisible de la mirada “panóptica” que Foucault (2000) caracteriza con precisión, ya no es sólo la lógica de “acumulación de los cuerpos” y su simultaneidad con la “acumulación de capital” de Marx (Feinman, 2008), o las expresiones tanto eugenésicas como imprecisas que vienen de la ciencia de los biotipos a la antropometría (Mattelart, 2009) al respecto de las “huellas” del crimen en la piel de quien asume como entidad el control y la proscripción so pena de expresiones cavernarias del darwinismo judicial aún operante normativamente en procedimientos criminológicos.

La seguridad, aparte de constituir la lógica que delimita posiciones y espacialidades dentro de la lógica del Estado, se ha convertido en parte de la matriz que produce y regula la producción de lo que denomina como “diferente” y hasta de la economía política que distribuye enunciados y adjetivaciones de “lo diferente”, que al instrumentarlos o reducirlos en la discusión de sus reivindicaciones al plano de lo “distributivo” castra su potencial subversivo y transformador o productor de otros órdenes.

Como sugiere I. Marion (2000) habrá que comenzar a centrarse en los conceptos de dominación y opresión para dimensionar la noción de justicia que en lo fundamental está inserta en una de las vertientes más conocidas en la producción de discursos en lo que refiere a políticas de la diferencia y al debate del tema de la diferencia situado, pero utilizando dominación y opresión como conceptos que como la diferencia no son necesariamente oposicionales o al menos no deberían pensarse exclusivamente desde la lógica de las oposiciones.

La opresión y la dominación en su expresión heterogénea dan cuenta de lo diferencial, de lo que escapa a la representación de lo homogéneo del “orden” que quisiera presentar las situaciones de injusticia y los sujetos concretos de las poblaciones -que suelen ser diversos- como irregularidades, contingencias o errores en la lógica de distribución que tiene para inscribirlos como sujetos .

Sus discursos deben cartografiarse en relación con la constelación de acontecimientos al respecto de las narrativas de la identidad y de la materialidad de instrumentos de securitización, sus transformaciones y continuidades, pero con claridad sobre lo discontinuo de los

cambios en determinados Estados donde lo identitario se encuentra en las tramas del devenir entre dinámicas de imposibilidad y su anclaje subjetivo a Estados e instituciones en declive e imaginarios de “diásporas” forzadas por la sobrevivencia o la “sed de los sueños” de imaginarios y espacios donde la plenitud en cuanto a las necesidades básicas resulte algo menos postergable o tangible.

El enquistamiento en la legislación tanto de “Estados expulsores” como “Estados de acogida” de políticas regresivas al respecto de los que vienen si se trata de migrantes o de general excepcionalidad al respecto de la argumentación que pone en marcha regímenes de seguridad, pero también dinámicas de acumulación al respecto de industrias de (in) seguridad y presupuestos galopantes para ese ámbito. No parece rara la relación entre políticas económicas que devienen en la proliferación de formas diferenciales de pobreza, desigualdad y carencias con el ocaso del llamado “modelo multicultural”.

La persistencia del discurso de la “seguridad” en las acepciones antes criticadas obliga necesariamente a plantearse algunas antinomias, o al menos algunas “dimensiones de contradicción” más allá del enrejado que puede verse al respecto de los usos políticos de la diversidad que la ponen en evidencia, como lo que Grüner (2005) llamó “efectos de superficie” ante un sistema que pareciera no dejar funcionar y de prescribir un funcionamiento aún para las partes efectivamente existentes como las que éste produce o “ficcional” en sus narrativas y las instrumentalizaciones de “lo diferente” antes criticadas. En este sentido, “lo antinómico” es recursividad de lo divergente, lo complejo, lo paradójico en este ejercicio de cartografiar antinomias acotadas a las relaciones o puntos de (des)encuentro entre la “razón tolerante” en relación con la diferencia y del discurso de la seguridad dentro de la razón de “Estado”, pero también de la mediatización, naturalización y su persistencia en las preocupaciones que podrían ubicarse en los dominios de lo cotidiano, que estructuran espacios y praxis políticas de diversos actores.

La primera dimensión de antinomias puede ubicarse en la misma “lógica de pensar las diferencias”, pues por un lado tal cual sugiere Derrida en su diálogo con Roudinesco (2009: 29), la diferencia en tanto tal remite a “algo que no se deja simbolizar y que excede su representación”, de entrada, como se ha visto, trasciende la tentación de lo mecánico de cierta forma de comprender la lógica de oposiciones, sobre todo si las oposiciones se pueden pensar más allá de lo binario y en la incesante proliferación de formas de totalidades abiertas³ y no

³ La pregunta de Grüner (2005:26-27) puede resultar esclarecedora, pues: “¿Cómo puede el Occidente moderno no ver que, así como su transformación en la cultura

cerradas como sugiere la experiencia situada de habitar los bordes, los puntos fronterizos donde el presunto funcionamiento y la lógica homogénea de la modernidad occidental no ha alcanzado a colonizar cuerpos, vidas, espacios y cosmovisiones como se supone o se desea en ciertos ámbitos y centros de poder-saber; la imposibilidad radica en querer ubicar o cristalizar la diferencia en lo rígido o fósil de marcos nomológicos que no responden a lo elusivo de su condición y movilizaciones posibles, pero por esa precisa razón como posibilidad de lo político más allá del veje celebratorio de consensos y conclave orquestados en relación a la misma.

La segunda dimensión de antinomias posibles radica en la relación diferencia-identidad, en este sentido se podría plantear la necesaria distinción entre la diferencia como condición y de la identidad como posición, entendida la primera de la misma forma en que sugiere Derrida en su diálogo con Roudinesco (2009:30) sobre la *différence* cuando habla de las políticas de la diferencia, esta sería más bien un movimiento, y comprensible en tanto proceso de diferenciación y como una referencia a la alteridad, la identidad como posición *localizada*. El problema radica en la confusión existente entre ambas, que deviene en las expresiones distributivas de la política de la diferencia que tienden a homologar “la diferencia como oposición, identificando la igualdad con ser idénticos y la diferencia con la desviación o desvaloración” como indica Marion (2000:26), pues en primera instancia se desconoce la especificidad entre procesos-movimientos-condiciones y la posición y, en segunda instancia, la posición-diferencia es reducida a la dinámica de confrontación por oposiciones instrumentalizadas en esquemas finitos y operacionales de política.

La tercera dimensión en relación a las antinomias se refiere a la “universalización de un particular”, donde se considera que los procesos de “(de)deformación de identidades nacionales” se han servido de contenidos particulares y referidos a determinados grupos humanos y sobre la base de eso han creado una imagen “universalizable” con capacidad de imponerse o mediar como la única; esta anotación resulta valiosa si se tiene en cuenta que el marco de posibilidad -o metae-

dominante una estricta función de su poder sobre “los otros”, la propia “otredad” del Otro es un disfraz de su dependencia, la de Occidente, de esas historias que no sólo ha subsumido en la suya, sino que es gracias a ellas que tiene la suya? Ya no se trata aquí de esa pregunta “originaria” e “instituyente” que produce la alteridad misma del Tiempo, sino de esa “rotura” del Todo que expulsa fuera de sí al Otro, como los griegos, conscientes de la vanidad de sus gestos, habían expulsado al *mythos* del logos, sólo que ahora con vanidad “inconsciente”. O sea: no cualquier rotura del todo es necesariamente una disolución del Terror: a veces la rotura misma puede ser terrorífica porque (...) genera una nueva (falsa) totalidad que se permite (más: que necesita) promover su Otro como si ella nada tuviera que ver con el asunto”.

lecciones posibles- que configura lo político se articula a partir de esa arquitectura, que resulta modular para pensar las posibilidades de las políticas de la diferencia en contextos específicos y que importa aún más si el contenido de la interpelación pasa de ser del *“autoritarismo pacificado al pacifismo autoritario”* como indica Fournier-Pereira (en Colectivo Costarricense de Psicología de la Liberación, 2011c)⁴ y aún más abiertamente autoritario, aunque no se desdeña la eficacia simbólica del pacifismo autoritario en lo elusivo de su condición que nunca termina de enunciarse y por ende de dimensionarse en sus implicaciones políticas y sus límites.

El cambio de contenido que interpelaba desde un pacifismo naturalizado en la retórica nacionalista a un claro cambio de interpelación de defensa y seguridad como componentes centrales, que ya había tenido concreciones y expresiones vernáculas en lo que C. Sandoval (2008) llamó a propósito de su análisis de las elecciones “el autoritarismo populista” donde la centralidad del discurso de la seguridad y las respuestas autoritarias a lo que centraba como problemas dentro de esa esfera ponían en evidencia la puesta en marcha de este dispositivo.

Ello tiene consecuencias inéditas si se considera tal cual ha señalado Žižek (2005: 165) en cuanto a “la paradoja moderna de la individualización a través de la identificación secundaria” que en lo fundamental refiere a la *transustanciación* que implica en términos socio-subjetivos “reconocer la sustancia de su propio en otra comunidad secundaria, que es a un tiempo universal y artificial, no “espontánea” sino mediada” (*ibíd.*).

S. Žižek⁵ realiza esta distinción a partir de su lectura de Hegel y desde la distinción entre “universalidad abstracta” y “universalidad concreta”, en tanto al “Estado-nación” como la globalización con sus modelos de “Estados-postnación” o en rigor administrados con preponderancia de intereses transnacionales, lo cual haría pensar en “Estados

4 Véase una lectura situada de la cuestión policial, autoritaria, represiva, militar y sus relaciones con determinadas formas de saber, en la trilogía de boletines producidos por el Colectivo Costarricense de Psicología de la Liberación (2011a; 2011b; 2011c).

5 Žižek (2005:163) distingue a partir de la lectura de Étienne Balibar tres niveles de universalidad: (1) universalidad “real” del proceso de globalización que se complementa con los procesos de exclusiones internas y que relaciona el destino de cada sujeto con una compleja red de relaciones de mercado a escala global; (2) universalidad de la ficción que regula la hegemonía ideológica, Estados e iglesias por poder encajar en la lógica de las “comunidades imaginadas” universales -o universalizables- que permitirían al sujeto adquirir distancia en relación de su grupo social inmediato y asumirse como sujetos libres y, (3) universalidad de un ideal como igualdad y libertad en la interpelación de la modernidad, la independencia y los espectros de lo no realizado de ésta, que permite conservar el exceso incondicional que desencadena una insurrección permanente contra el orden existente.

transnacionales”⁶ y en un clima en el que la agenda internacional del terrorismo cotiza la seguridad en las agendas de lo público y lo privado, de lo nacional y de lo transnacional.

CONCLUSIÓN

La ontogénesis de representaciones sobre la presencia de una democracia excepcional presenta ausencias en ella. A riesgo de invocar fantasmas sobre la filosofía occidental, los atolladeros de lo posible, el acuciante espectro de fenómenos que recurre a lo irresuelto de la cuestión del debate iniciado con el caso del reservismo en Costa Rica, se obtiene una oposición entre “los reservistas” o el ejército latente, lo que llevaría a pensar en las antinomias de la razón tolerante y el discurso de la seguridad, en tiempos de declive institucional, producto del desmontaje neoliberal, el ocaso de los discursos de la tolerancia, la integración y multiculturalismo.

La proliferación de interpelaciones “nacionalistas” podrían representarse por medio de metáforas de “desarraigo y despojo”, el telón de fondo de otra oposición que requiere descubrirse; consiste en estudiar el lugar que ha venido adquiriendo el discurso de “securitización” en lo político y en las dinámicas culturales como parte de los procesos señalados anteriormente, que más allá de ser un tema únicamente abordable desde la lectura de la “cultura política” plantea necesarios debates ante preguntas que resultan acuciantes y fenómenos que irrumpen en su vigencia en los acontecimientos donde la polarización de lo social, y la persistencia de crisis inducidas, hacen cada vez más precaria la capacidad de sostenerse, de buscar equilibrio y contrapesos para el análisis más allá de lo evidente y lo coyuntural de los eventos que demandan explicación de las ciencias sociales, pero cuyo substrato al cabo de convertirse en “artefacto (pseudo)reflexivo” de lo inmediato se convierte en reproductor de las ausencias que no termina de presenciar, de las presencias que no termina de dimensionar en los inventarios de lo ausente.

El discurso de la seguridad ha sido codificado en clave técnica desde los noventa y sus formas de divulgación implican lógicas de exclusión; encuentra un cambio radical en la matriz identitaria del país

6 Obsérvense las implicaciones en la arquitectura legal de los Estados latinoamericanos que han aprobado tratados de libre comercio con Estados Unidos, los llamados procesos de homologación de las normativas nacionales tanto existentes como venideras a la medida del calado que demanda ese instrumento legal que se encuentra por encima de la legislación nacional -o que al menos no consentiría contradicción con la legislación nacional- dada la normativa internacional y lo acordado, y que incluye una definición indiferenciada y ambigua al respecto de lo que se considera sujeto de comercio y la lógica de la mercancía -del intercambio, a decir de Jean Baudrillard- e incluye por ello capítulos y cláusulas específicas sobre seguridad, como la de “seguridad esencial” consignada por González (2008). En materia ambiental, laboral y compras del Estado, véase el trabajo de Mora (2004).

antes que este se implementara de forma consistente y se pusiera prioritariamente en la agenda de lo político.

Pudiese contemplar un proceso de homogenización en torno a lo identitario, pero el caso representa las diferencias en el tejido establecido entre identidad y seguridad (bajo la metáfora de la tela de araña, es decir, la araña siente todo lo que teje y lo que repercute en la red) y, cómo su vínculo instituye las diferencias en que políticamente se actúa para solventar las amenazas “internas”.

Aquel se pone en el centro de lo identitario donde el “otro” se convierte en la amenaza, lo cual hilvana su representación en la política de la diferencia y el lugar de la diferencia *per se*. Estructuralmente vemos que la diferencia está, por un lado, en que Costa Rica se considera una democracia desarmada, pero con la emergencia de fenómenos como el reservismo se pretende fortalecer mecanismos de defensa, cubriendo otras actividades estatales bajo su modelo cívico-policial y por otro, implica también una diferencia en términos de quienes se integren en este cuerpo voluntariamente, pues adquieren otra estratificación social y otras condiciones de poder con respecto a sus conciudadanos; a su vez esta se acentúa en la estructura de la seguridad y sus cuerpos porque dentro de ellos también hay jerarquías (entre los cuerpos y a su adscripción a diversas instancias gubernamentales, como el caso de los comandos élite) y al conformarse según la sacrificialidad de sus miembros en cuanto a su servicio, entrega y honor, genera diferencias por la falta de control civil sobre ellos, puesto que se presentan como totalidades estratégicas para enfrentar las amenazas.

El pacifismo como componente de la identidad nacional, se ha tratado de proyectar como un recurso de excepcionalidad, donde el país es el menos militarizado de la región; se entroniza en su discurso identitario oficial y es lo que permite o faculta las condiciones de emergencia de la militarización, como respuesta a los “tiempos difíciles”; la clave que coadyuva a abrir la codificación, es decir, la excepción o su discurso, en un primer momento instituye la diferencia en torno a los “otros” externos (violentos y en guerra) y, en un segundo momento es lo que faculta utilizar medidas fuera de lo regular a través de la germinación -cultural- del discurso del odio, configurando un estado de “indefensión” y la necesidad de recurrir a ellas.

El declive institucional presenta otro elemento antinómico que reside en que la reserva es un cuerpo que funciona como una policía política, porque jurídicamente el presidente es el que está facultado para convocarla en casos de emergencia nacional, pero en su práctica resulta un cuerpo permanente. Bajo la metáfora, “armaos todos”, se generan convocatorias para su conformación, así como campañas de defensa individual, impulsadas por intereses corporativos y grupos de seguridad

privados, que exigen entrenamiento bélico y equipo para la defensa de sí, constituyendo esta expresión en diferencias en la estructura social y no solo en los cuerpos de seguridad, pues el cambio del discurso de la tolerancia al de seguridad, entroniza la necesidad cultural de fomentar la capacidad destructiva contra el “otro”.

Las crisis posibilitan respuestas excepcionales. El conflicto que vive Costa Rica con Nicaragua desde 2010 le ha servido para crear las condiciones necesarias y escenarios que re-consideren su postura neutral y pacifista. El discurso de la seguridad le ha permitido asegurarse cierta legitimidad al gobierno ante su declive institucional, pero aunado a la crisis del sistema económico mundial, su modelo de defensa y seguridad sigue siendo dependiente de la cooperación internacional y del endeudamiento (como el caso de la Estrategia Centroamericana de Seguridad) con organismos financieros internacionales y, de la ayuda y adscripción a planes hemisféricos promovidos por Estados Unidos -principalmente para la asignación de recursos en capacitación y equipamiento. Las agendas de seguridad son importadas con el fin de enfrentar peligros globales, con representaciones locales, pero su diseño y estrategias son globales.

Por tanto, la significación social que ha instituido la sociedad costarricense en cuanto a su desarme y pacifismo ha caducado; el cómo enfrentarse a las amenazas y los tiempos difíciles está modificando las representaciones sociales de su propia institución imaginaria, donde este contexto se utiliza como pretexto para la búsqueda de nuevos mecanismos de defensa y seguridad que reflejan una progresiva militarización del país (bajo modalidades cívico-policiales y cívico-militares).

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, B. 1993 *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo* (D. F., México: FCE).
- Cabezas, R. 2010 “Nuestros vecinos y la abolición del ejército”. *La Nación*, 8 de diciembre, p. 33A.
- Central Intelligence Agency 2011 “*The World Factbook: Costa Rica*”, 13 de Julio. Recuperado de <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/cs.html>.
- Colectivo Costarricense de Psicología de la Liberación 2011 “Crítica a la razón policial: misivas intempestivas al autoritarismo, lo policial y los poderes del sometimiento” en *Boletín*, (I), enero-febrero. Recuperado de http://psicologialiberacioncr.org/pag/wp-content/boletin/Boletin001_Critica_a_la_razon_policial.pdf.

- Colectivo Costarricense de Psicología de la Liberación 2011b “Crítica a la razón positivista. Una invitación a pensar, criticar, incendiar, explotar...” en *Boletín*, (II), marzo-abril. Recuperado de http://psicologialiberacioncr.org/pag/wp-content/boletin/Boletin002_Critica_a_la_razon_positivista.pdf.
- Colectivo Costarricense de Psicología de la Liberación 2011c “Crítica a la razón de la-mano-dura. Una invitación a pensar, criticar, incendiar, explotar...” en *Boletín*, (III), mayo-junio. Recuperado de http://psicologialiberacioncr.org/pag/wp-content/boletin/Boletin003_Critica_a_la_razon_de_la_mano_dura.pdf.
- Durán Ayanegui, F. 2011 “Reservistas” en *La Nación*, 27 de febrero p. 29A.
- Feinmann, J. P. 2008 *La filosofía y el barro de la historia. Del sujeto cartesiano al sujeto absoluto comunicacional* (Buenos Aires: Planeta).
- Figueres, J. 2003 *Cartas a un ciudadano* (San José: EUNED).
- Foucault, M. 2000 *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión* (México, DF: Siglo XXI).
- González, B. 2008 *Más allá del libre comercio: seguridad esencial* (Heredia: Universidad Nacional).
- Grüner, E. 2005 *La cosa política o el acecho de lo real: entre la filosofía y el psicoanálisis* (Buenos Aires: Paidós).
- Kant, I. 1983 *Crítica de la razón pura* (Buenos Aires: Losada).
- Lamboglia Castillo, R. 2011 “La Reserva, voluntariado ejemplar” *Diario Extra*, 24 de febrero. Recuperado de <http://www.diarioextra.com/2011/febrero/24/opinion04.php>.
- Marion Young, I. 2000 *La justicia y la política de la diferencia* (Madrid: Ediciones Cátedra).
- Mattelart, A. 2009 *Un mundo vigilado* (Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica).
- Mora, H. 2004 *101 razones para oponerse al Tratado de Libre Comercio entre Centroamérica y Estados Unidos* (Heredia: EUNA).
- Registro Nacional 2009 *La Gaceta*, CXXXI (180), 16 de septiembre, p. 14.
- Reserva Fuerza Pública de Costa Rica 2006 *Historia*, 9 de octubre. Recuperado de <http://reservafuerzapublica.com/historia.html>.

- Reserva Fuerza Pública de Costa Rica 2010 *Plan de acción*, 1 de abril.
Recuperado de <http://reservafuerzapublica.com/plan-de-accion.html>.
- Roudinesco, É. y Derrida, J. 2009 *Y mañana qué...* (Buenos Aires: FCE).
- Sandoval, C. 2008 *Otros amenazantes: los nicaragüenses y la formación de identidades nacionales en Costa Rica* (San José: EUCR).
- Villegas Hoffmeister, G. 2002 *Testimonios del 48: el gobierno sobre las armas. Tomo IV* (San José: EUCR).
- Vizcaíno, I. 1997 "Reservistas respaldan vigilancia" en *La Nación*, 13 de enero, p. 10A.
- Zamora, G. (dir.) 2010 *Se buscan reservistas* (Costa Rica: Teletica). [Video].
- Žižek, S. 2005 "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional" en Jameson, F. y Žižek, S. *Estudios Culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo* (Buenos Aires: Paidós).
- Žižek, S. 2008 *Sobre la violencia: seis reflexiones marginales* (Barcelona: Ediciones Paidós).

II

TECNOLOGÍAS Y MICROPOLÍTICAS DE LA DIFERENCIA

MULTIPLICAR LA(S) DIFERENCIA(S): GÉNERO, POLÍTICA, REPRESENTACIÓN Y DECONSTRUCCIÓN

Nelly Richard*

Es sabido que las revistas independientes en América Latina han constituido espacios privilegiados para que las voces de la crítica social y cultural, de la práctica intelectual, desborden el formato especializado de la academia y transiten más allá de sus fronteras de vigilancia y resguardo de las disciplinas formales. Las revistas independientes son, en América Latina, uno de los “escenarios ambulantes” (así los llama Edward Said) que le permiten a la crítica diseminar ciertas problemáticas teóricas sobre cultura y sociedad en el campo del debate público.

Estamos reunidos con el Grupo de Trabajo en México DF, en un encuentro de estudios culturales latinoamericanos. No encuentro mejor manera de darle cuerpo y movimiento al tema de este encuentro que elegir a una revista como objeto de mi reflexión: la revista *Debate Feminista*, dirigida por Marta Lamas, que cumplió el año pasado sus 20 años de existencia. La elección se debe a que el proyecto editorial de *Debate Feminista* articula el tema de las “diferencias” haciéndolo

* Universidad de Arte y Ciencias Sociales ARCIS. Crítica y ensayista. Autora de varias publicaciones nacionales e internacionales sobre arte, memoria, género, estética y política. Directora del Magíster en Estudios Culturales de la Universidad ARCIS entre 2005 y 2010. Se desempeña actualmente como Vicerrectora de Extensión y Publicaciones de la misma casa de Estudios.

pasar por una variedad de registros (sexo y género, política, democracia y ciudadanía), de modos de intervención (la teoría y la práctica, el trabajo académico y el movimiento social, el poder institucional, la vida cotidiana, el cuerpo y los medios de comunicación) y también de figuras de estilos (el arte, la literatura). Las diferencias no sólo son el objeto del discurso –exterior– que *Debate Feminista* analiza en el afuera de la política, la sexualidad y el género, sino mecanismos de activación de lo *no-uniforme* en la construcción de voces que la revista practica editorialmente al diversificar en su interior los géneros de la creación, la acción y el pensamiento.

Me parece que el proyecto-trayecto editorial de *Debate Feminista* nos invita a reflexionar sobre las “diferencias” al menos en tres sentidos: 1) el de establecer la “diferencia sexual” como eje prioritario de una lucha teórica y política en contra de las discriminaciones de género y a favor de diversas formas –individuales y colectivas– de emancipación subjetiva que amplíen las fronteras de representación y participación de lo democrático conectándose con otros reclamos transversales; 2) el de revisar las diferencias que existen dentro del feminismo contrastando distintos puntos de vista sobre mujeres, sexo y género, como sano ejercicio para demostrar que el feminismo no es *uno* sino *plural* en sus enfoques; 3) el de multiplicar las diferencias en los modos de escenificar la intervención feminista, alternando diversos motivos de expresión y tramas de significación que cambian libremente de formatos, lenguajes y soportes, según los frentes de debates y combates en los que le toca desplazarse. *Debate Feminista* asume que “la diferencia se produce en la interacción, así como en las intersecciones se producen las apropiaciones, las resignificaciones, las combinatorias, las asimilaciones y la resistencia” (Grimson, 2011).

Me gustaría, entonces, proponer que la revista *Debate Feminista*, hecha de múltiples transposiciones y superposiciones de registros y efectos, ilustra cómo el feminismo no reduce la diferencia de género al tema –biológico o sociológico– de “las mujeres” sino, en palabras de Rosi Braidotti, agudiza “una conciencia múltiple de las diferencias” (Braidotti, 2000) que no se limita a la determinante sexual, aunque *sí* defiende al género como el eje privilegiado de un estratégico desmontaje de las interdependencias binarias que funcionan simbólicamente según jerarquías parecidas a la que organiza dualmente el reparto masculino-femenino.

1. POLÍTICAS DE LA DIFERENCIA.

Al reclamarse del feminismo, la revista *Debate Feminista* establece que la diferencia sexual es aquella máquina binaria que ordena los rasgos y atributos de lo masculino/femenino a través de diversos sistemas de clasificación cuyo reparto de género ordena tanto el mundo social y sus

imaginarios culturales como los procesos intersubjetivos. La diferencia sexual –teorizada desde la conciencia de género– no se refiere a la correspondencia anatómico-biológica según la cual los cuerpos representan esencialmente la naturaleza o la condición de identidades predeterminadas como masculinas y femeninas. La diferencia sexual se plantea, desde una perspectiva de género, como un eje de producción de significados en torno al cuerpo sexuado que se presta a interpretaciones múltiples en el cruce con otras narrativas de identidad locales y parciales. La diferencia sexual no es el dato fijamente consignado por la naturaleza en la superficie desnuda de un cuerpo de origen, sino el incesante proceso de construcción de valores, sentidos y representaciones que se traman en la intersección entre lo material- corpóreo y lo simbólico-cultural.

La revista *Debate Feminista* parte del supuesto de que no existe una unidad natural de la categoría “mujer”. La orientación dominante de la revista plantea, antiesencialistamente, que “no hay asunto femenino que una, por sí, a todas las mujeres, y ni siquiera los temas específicos de género le importan todo el tiempo a todas las mujeres” (*Debate Feminista*, 1990). La revista critica lo que llama “mujerismo”, en tanto “concepción que esencializa el hecho de ser mujer, idealiza las condiciones “naturales” de las mujeres y mistifica las relaciones entre mujeres”, creyendo así que se puede “hablar en nombre de las mujeres, como si estas tuvieran una posición uniforme en la sociedad” (Lamas, 2001). Esta crítica de la revista refuta la idea – naturalizada– del feminismo como un movimiento que es sólo *de* las mujeres y *para* las mujeres, por dos razones: 1) no hay una correlación dada (segura, garantizada, evidente) entre *ser mujer* y *representar a / ser representada por* el feminismo, porque tanto la categoría del “ser” (identidad/propiedad) como la del “representar” (figurar-expresar-reemplazar, etc.) son categorías inciertas, discontinuas y fluctuantes, y: 2) si el feminismo no es capaz de salir de sí mismo para generar vinculaciones y afinidades con otros grupos de subordinación y resistencia, no logrará expandir sus demandas a modelos de política democrática que requieren sumar fuerzas para integrar coaliciones más amplias.

Siendo Chantal Mouffe una colaboradora regular de *Debate Feminista*, esta cita vale como toma de posición de la revista: “

La política feminista debe ser entendida no como una forma de política, diseñada para la persecución de los intereses de las mujeres como mujeres, sino más bien como la persecución de las metas y aspiraciones feministas dentro del contexto de una más amplia articulación de demandas [...] En lugar de tratar de demostrar que una forma dada de discurso feminis-

ta es la que corresponde a la esencia “real” de la femineidad, uno debería tratar de mostrar cómo esa forma abre mejores posibilidades para una comprensión de las múltiples formas de subordinación de las mujeres (Mouffe, 1993).

El acento está puesto en que las posiciones de sujeto que convergen en el referente “mujer” son múltiples y combinadas; en que no existe un mecanismo de opresión de las mujeres dotado de una racionalidad única sino diversos regímenes de codificación de lo genérico-sexual que, mezclándose con otras lógicas de subordinación (clase, raza, etc.) en un movimiento continuo de las diferencias, van redibujando *interna* y *externamente* sus trazados según interacciones variadas y posiciones cambiantes. La diferencia (una diferencia no ontologizada según una lógica de sujeto preconstituída naturalmente) nace de este juego de identificaciones que desplazan y reinscriben las posiciones del sujeto “mujer” en campos de identidades y pertenencia cuyas fronteras de reconocimiento son móviles y plurales.

La teoría feminista –en diálogo con el psicoanálisis y la deconstrucción– ha aprendido a desconfiar del yo como núcleo homogéneo de una verdad transparente del “ser mujer”. Para ciertas feministas, la disolución post-metafísica de la identidad-propiedad del ser que afecta la categoría “mujer” repercute negativamente en la necesidad del movimiento feminista de contar con una representación de género que guíe unitariamente la lucha contra la discriminación sexual. La crisis posmoderna del sujeto autocentrado, la indeterminación de los referentes de identidad que se encuentran hoy fragmentados y diseminados, atentaría contra la necesidad del feminismo de fortalecer políticamente al conjunto de las mujeres que, para movilizarse grupalmente como agentes de cambio, requieren concebirse a sí mismas como sujetos que cuentan con guiones de autodeterminación de la identidad. Muchas feministas activistas desconfían de cómo la crisis posmoderna del sujeto, en su relajo desmovilizador, llega a triunfar justo cuando emergen con fuerza las políticas de identidad del feminismo¹, viendo en dicha coincidencia una insidiosa maniobra de desactivación de los efectos transformadores de la conciencia de género.

¹ Así lo formula N. Hartsock: “Parece altamente sospechoso que sea justo en el momento en que tantos grupos [...] comprometen redefiniciones de los Otros marginalizados cuando emergen las dudas acerca de la naturaleza del ‘sujeto’, acerca de las posibilidades de una teoría general que pueda describir el mundo, acerca del ‘progreso’ histórico. ¿Por qué el concepto de sujeto se torna problemático justo ahora cuando tantos de nosotros que hemos sido silenciados comenzamos a reclamar el derecho a nombrarnos a nosotros mismos, a actuar como sujetos y no como objetos de la historia? Justo cuando estamos formando nuestras teorías sobre el mundo, aparece la incertidumbre de si el mundo puede ser teorizado” (Hartsock, 1990: 163-164). Traducción propia.

Sin embargo, para el feminismo deconstructivo, saber que ninguna identidad es segura, permanente y estable, no quiere decir que no se pueda recurrir estratégicamente a ciertos vectores de representación (“yo mujer”, “nosotras las mujeres”) que operen coyunturalmente como líneas de reagrupamiento en la defensa de intereses de género, sólo que estas líneas deben concebirse entrecruzadas, es decir, abiertas a divergencias y convergencias múltiples, en lugar de ser falsamente garantes de la clausura definidora de un “yo” o de un “nosotras” que se piensan idénticos a sí mismos. El “esencialismo operacional” de Gayatri Spivak propicia el desplazamiento y la combinación de posiciones de sujeto que formulan identidades prácticas en función de las reterritorializaciones múltiples que las cruzan según diversas fronteras de ubicación.

¿Cómo conciliar el nuevo yo desunificado (fragmentario, descentrado, inestable) de la teoría contemporánea, con la necesidad política de seguir apostando a una dinámica de sujetos e identidad que, para articularse colectivamente, no puede disolverse en la pura fragmentación, el descentramiento y la inestabilidad? ¿Puede el feminismo seguir hablando en nombre de “las mujeres”, sabiendo hoy que las identidades contienen tantos pliegues y bifurcaciones que su anclaje referencial amenaza con dispersarse fuera de toda unidad coherentemente programable? ¿Cómo armar políticas de identidad basadas en una conciencia de género, si tanto la identidad como el género son recorridos, en sus cadenas de signos, por múltiples fracturas que interrumpen, desvían y bifurcan el trayecto representacional que debería unir el sujeto del feminismo a su objeto: “las mujeres”?

El debate que ha agitado el feminismo de las dos últimas décadas ha tenido que ver con esta confrontación entre la lógica de las *políticas de la identidad* (la defensa de lo común a todas las mujeres como representación homogénea de su condición de género en la lucha por visibilizar la discriminación de la que son objetos) y aquel *giro desconstruccionista* que socava las categorizaciones unitarias subrayando las fisuras e intervalos que llevan cada identidad y cada diferencia a diferir siempre de sí mismas. Esta confrontación ha sido vivida por algunas feministas como una oposición entre movimiento social (acción) y teoría (academicismo). Por un lado, *Debate Feminista* ha reiterado su rechazo “al antiintelectualismo que tiñe algunas posiciones en el movimiento feminista” (Lamas, 2009: 12), insistiendo una y otra vez que “la teoría no es un lujo, es una necesidad” (Lamas, 2009: 20). Testimonio de aquella defensa son los textos traducidos en las páginas de *Debate Feminista* de muchas de las teóricas más provocativas del pensamiento feminista de hoy (Joan Scott, Teresa de Lauretis, Judith Butler, etc.) que defienden una postura antiesencialista, influenciada por el giro posestructuralista. Todas estas autoras comparten la convicción de que

el feminismo es teoría del discurso, y que hacer feminismo es hacer teoría del discurso, porque es una toma de conciencia del carácter discursivo, es decir, histórico-político, de lo que llamamos “realidad”, de su carácter de construcción y producto y, al mismo tiempo, un intento consciente de participar en el juego político y en el debate epistemológico para determinar una transformación en las estructuras sociales y culturales de la sociedad (Colaizzi, 1992: 113).

Pero al mismo tiempo que defiende la necesidad de la teoría como herramienta analítica para comprender y transformar los ordenamientos de categorías y sistemas de la realidad social, *Debate Feminista* no ha dejado de reclamar –activistamente– una profundización de la democracia y de traspasar ese reclamo a los campos de la política institucional y la organización ciudadana. *Debate Feminista* ha logrado, tal como lo señala J. Franco, “reflejar argumentos –sobre el aborto, sobre la diversidad sexual– que, diseminados en el ámbito político, han tenido resultados positivos como, por ejemplo, la despenalización del aborto en el DF y la mayor aceptación de la diversidad sexual” (Franco, 2009: 3).

Al alternar la elaboración de la teoría crítica con la defensa de la acción política, *Debate Feminista* nos demuestra que la vitalidad del feminismo depende precisamente de su capacidad para volver productiva la tensión entre, por un lado, los *dilemas de la representación* (problematizar toda identidad que se base linealmente en una correspondencia preestablecida entre mujer, género y feminismo) y, por otro, las *luchas de significación* que buscan incorporar el tema de la diferencia sexual articulada por la conciencia de género a redefiniciones más libres e igualitarias de lo político.

Debate Feminista nos demuestra cómo le es posible al feminismo combinar tácticamente “la negatividad crítica de su teoría” (desconfiar de la identidad (esencia-propiedad) como un guión representacional falsamente unificador del “nosotras las mujeres”) y “la positividad afirmativa de sus políticas” (de Lauretis, 196: 34) que lo llevan a no querer renunciar a las luchas de intereses y deseos en torno a los cuales se disputan los significados de la diferencia sexual. La revista *Debate Feminista* logra realizar este gesto doble, desdoblado, a través de una multi-localización del sujeto y de la crítica que pasa por “desdibujar fronteras sin quemar puentes” (Braidotti, 2000) entre distintos mapas de significados de identidad que se juegan asociativamente según las coyunturas. La defensa feminista de la diferencia a la que adhiere la revista de Marta Lamas necesita de “teorías que nos permitan pensar en términos de *pluralidades y diversidades*, en lugar de unidades y universales” (Scott, 1992: 85) y que, por lo tanto, sean teorías que admiten

que los variados territorios de intervención en los que deben pelearse las divisiones y contradicciones de género (las áreas del conocimiento; el trabajo político y la participación cotidiana; la creación artística y el psicoanálisis; las economías del trabajo doméstico, etc.) requieren modalidades localmente diferenciadas, siempre relacionales y condicionales, que movilicen distintos recursos de habla según la especificidad de sus combates y debates.

2. ESTILOS DE LA DIFERENCIA.

Uno de los primeros desafíos teóricos del feminismo ha sido el de cuestionar los metarelatos de lo *universal* y de lo *trascendente* que funcionan como garantes de un conocimiento superior –puro y desinteresado– en base al cual la ciencia y la filosofía se abstraen de las marcas de género que, sin embargo, determinan e influyen la elaboración del saber. La ruptura epistemológica que deriva de este cuestionamiento político-sexual a la ficción neutral del “saber verdadero” es la primera conquista teórica del feminismo que cuestiona la autoridad superior del conocimiento. Dicha conquista radica en haber sido capaz de demostrar que lo neutro (lo abstracto e impersonal de la tercera persona que le confiere su supuesta objetividad al conocimiento) es la máscara de imparcialidad de una visión de mundo hegemónica tras la cual la autoridad masculina oculta sus censuras, prejuicios y estereotipos. La trampa de lo neutro y su falsa regla de objetividad afirman que una determinada óptica (la masculina) supone tener validez universal por el hecho de representar lo abstracto-general a costa de relegar todo lo concreto-singular (lo femenino) al rango de subordinado en su conceptualización general de lo humano. El feminismo desoculta el vicio de construcción según el cual el pensamiento occidental se formula a través del marcador hegemónico de lo masculino que funciona, invisiblemente, como paradigma de universalización del sentido.

Rebatir la narrativa de lo trascendente-universal como falsa visión objetiva del mundo y defender la materialidad histórica de saberes posicionados en cuerpos, experiencias e ideologías (sociales, políticas y sexuales) es el modo que tiene el feminismo de defender lo que Donna Haraway llama un “*conocimiento situado*”, es decir, un conocimiento inscrito en una determinada localidad crítica que lleva las marcas de una *posición* (marco, encuadre y recorte) en el mundo de las representaciones. Sólo el “conocimiento situado” –localizado y posicionado– sabe oponer la contingencia de sus emplazamientos al universalismo de lo general y su saber de la totalidad que buscan dominar abstractamente la ciencia y la filosofía. La especificidad de la localización o bien, para decirlo en palabras de Stuart Hall, la “política de la ubicación”, es decir, el verse comprometido en acto y en situación con un determinado

espacio y punto de vista en las tramas de discurso, poder y sentido que nos rodean es lo que hace que tanto las identidades como las diferencias se planteen siempre como articulaciones, es decir, modos *relacionales y situacionales* de construir experiencias y conocimientos que no aspiran a reflejar ninguna verdad “en sí misma” sino que, por el contrario, se nutren del diálogo con una exterioridad cambiante que modula significados variables.

El anti-trascendentalismo del “conocimiento situado” nos habla de un saber que toma cuerpo y materialidad en soportes y texturas marcadas por historias e ideologías, entre ellas la de la diferencia sexual. Esta defensa del saber encarnado en una contingencia biográfica ha servido para que un cierto feminismo se lance al rescate del valor de la “experiencia” como garantía de autenticidad de un sustrato de identidad de lo femenino que le otorgaría a la diferencia “mujer” el sentido de lo natural y lo profundo. La teórica feminista Joan Scott ha sido eficaz en desmentir ese mito de la “experiencia” como algo pre-articulado cuya pureza de contenido subyacería íntegramente en un más acá del lenguaje. Ella nos dice que la experiencia no es el receptáculo transparente de una verdad originaria (una sustancia no modelada ni interrumpida por ninguna cadena semiótica) que se muestra disponible y rescatable por la vía –naturalizante– de un simple empirismo de lo dado. La crítica feminista posestructuralista se opone a este concepto de experiencia como “realidad prediscursiva (directamente sentida, vista y conocida) que no puede ser subsumida por el lenguaje” (Scott, 1999: 72), insistiendo en que la experiencia sólo cobra sentido al *narrarse* mediante actos de representación que la hacen figurar a sí misma través de palabras o imágenes.

Nos encontramos allí con un nudo estratégico en la relación entre cuerpo, subjetividad, vivencia, representación y conocimiento que atraviesa una cierta narrativa feminista de la diferencia. Si bien el recurso a la experiencia le ha sido útil al feminismo para contradecir las falsas pretensiones de objetividad del saber desencarnado de lo general-abstracto, la idealización del rescate de la experiencia como algo separado de su elaboración discursiva favorece un feminismo testimonial que le otorga a lo *vivido* el dudoso privilegio de la inmediatez y la transparencia. Cuando Marta Lamas reclama contra “la política de identidad de numerosos movimientos sociales que *equipara la opresión con el conocimiento verdadero*” (Lamas, 2001: 98), ella se suma a la crítica que Donna Haraway formula contra “las teorías feministas de la opresión que privilegian el punto de vista epistemológico de las mujeres como grupo social oprimido” (Haraway, 1995: 39) por el solo hecho de que la condición de víctimas de dichas mujeres garantizara *de por sí* la superioridad de lo auténtico y lo verdadero en el re-conocimiento de la esencia de la discriminación.

Las políticas del conocimiento, *sobre todo cuando de diferencias se trata*, nacen de la incompletud del saber, del diálogo fronterizo que se construye en el borde de las relaciones entre objetos y sujetos que dependen de variados mecanismos de traducción entre prácticas, contextos y lenguajes que construyen el significado como algo siempre parcial e intermitente². La crítica feminista tiene que aspirar a que la experiencia de la discriminación sexual se convierta en la fuente verdadera –pura– de un conocimiento de lo femenino que adquiera superioridad moral debido al sufrimiento grabado, como vivencialidad, en el cuerpo de las mujeres. A su modo, Lamas nos advierte que *ser víctima de la opresión sexual no basta para dotar al género de la potencialidad crítica de articular una representación de lo oprimido que cruce lo sexual con otras narrativas de poder y la subyugación* ya que las políticas de la diferencia requieren, para no dejar afuera el plural contradictorio de lo heterogéneo, “desplazarse entre las intersecciones, en las zonas donde las narrativas se oponen y se cruzan”³.

La revista *Debate Feminista* se mueve entre cuerpos, vivencias, relatos y conocimientos. Al yuxtaponer, superponer y contraponer diversas voces narrativas y formatos escriturales, *Debate Feminista* no trata de ocultar las rupturas de planos y las disociaciones de identidad que llevan el feminismo a hablar varios lenguajes a la vez, según los impulsos que lo mueven a veces contradictoriamente. Varias editoriales de *Debate Feminista* dan cuenta de la multiplicidad de ángulos que

2 Dice Boaventura de Sousa Santos: “El trabajo de traducción es complementario de la sociología de las ausencias y de la sociología de las emergencias. Si estas últimas aumentan enormemente el número y diversidad de las experiencias disponibles, el trabajo de traducción tiende a crear inteligibilidad, coherencia y articulación en un mundo enriquecido por tal multiplicidad y diversidad [...] Está claro que las ciencias sociales convencionales son de poca utilidad para el trabajo de traducción. Más allá de eso, el cierre disciplinar significó el enclaustramiento de la inteligibilidad de la realidad investigada y ese acotamiento fue responsable de la reducción de la realidad a las realidades hegemónicas o canónicas [...]. Las zonas de contacto (Mary Louise Pratt) son zonas de frontera, tierras de nadie donde las periferias o los márgenes de los saberes y las prácticas son, en general, las primeras en emerger” (Santos, 2009: 143-145).

3 “Después de haberse atribuido en las décadas de 1960 y 1970 capacidades especiales para generar conocimientos ‘más verdaderos’ a ciertas posiciones oprimidas como fuente de conocimiento hemos visto en la exaltación de lo subalterno riesgos fundamentalistas. ¿Qué gana el especialista en cultura al adoptar el punto de vista de los oprimidos o excluidos? Puede servir en la etapa de descubrimiento, para genera hipótesis o contrahipótesis que desafíen los saberes constituidos, para hacer visibles campos de lo real descuidados por el conocimiento hegemónico. Pero en el momento de la justificación epistemológica, conviene desplazarse entre las intersecciones, en las zonas donde las narrativas se oponen y se cruzan. Sólo en esos escenarios de tensión, encuentro y conflicto es posible pasar de las narraciones sectoriales (o francamente sectarias) a la elaboración de conocimientos capaces de demostrar y controlar las condiciones de cada enunciación” (Canclini, 2004: 165-166).

construyen los puntos de vista feminista sobre la diferencia sexual y la conciencia de género y, también, de la variabilidad de sus registros expresivos: “desde el deseo amoroso hasta la conciencia de la acción política en la esfera institucional” (Nº 4); “de la performatividad de las palabras pasamos a la de los cuerpos” (Nº 40); “El número se arma alrededor de tres temas básicos de la crítica feminista –política, sexualidad y arte” (Nº 23); “Con una voz que transita fluidamente de lo político, a lo teórico, a lo personal” (Nº 40); “En el entendido que el concepto de “territorialidad” no es únicamente geográfico, sino que alcanza a los campos simbólicos individuales y colectivos, nos resulta lícito abrir el discurso a las otras conquistas, la conquista de los cuerpos como, por ejemplo, el cuerpo biológico y social de las mujeres y desde allí a la re-conquista del, por parte de ese cuerpo de mujer, de la escritura, de la mirada, de la cuestión política y teórica” (Nº 5); “Mas no todo debe restringirse a la reflexión política; también queremos señalar que este debate puede ser abordado desde otros puntos de vista: desde los mecanismos del orden simbólico que organizan y explican las expresiones de la vida, del trabajo, de los tiempos, de los géneros y, también, desde la metáfora: ese dispositivo del discurso a partir del cual el lengua que comunica significados sociales más allá del sentido literal” (Nº 7).

Bien sabemos que para buena parte del feminismo “la acción sociopolítica continúa pareciendo lo más importante. Para muchas, en efecto, lo político se inscribe en el ámbito de las cosas serias, mientras que la escritura o el arte remitirían por su parte a una cierta modalidad de ocio o de comunicación”, pese a que –desde la crítica cultural– asumimos que “el arte se convierte en algo así como el ángel de la guarda que impide sucumbir a la tentación de la ideología y su reduccionismo. La escritura es aquello que mantiene el pensamiento en los límites de la tesis dogmática” (Collin, 1997: 61). Al mezclar el arte y la escritura con la reflexión teórica y la lucha política, *Debate Feminista* suscribe la necesidad de que los lenguajes de la creación se alternen, en sus desbordes del sentido, con la racionalidad de lo político que guía la obtención de derechos en el campo de las leyes, las instituciones y las costumbres. Esto sirve para que las luchas contra la discriminación no ocupen todas el mismo registro de un saber objetivo fácilmente instrumentalizable por la comunicación dominante, dejando huecos para el secreto y la opacidad.

Este cruce de fronteras entre teoría, estética y política, que pone en *Debate Feminista* le permite al feminismo entrar y salir de las composiciones de identidad mediante un zig-zag entre diversos “yo” de la/s mujer/es que, muchas veces, no coinciden entre sí como son, por ejemplo, el “yo” político (el yo de la acción social y de la lucha institucional: el yo de la decisión), el “yo” teórico (el yo del discurso metacrítico: el

yo de la sospecha) y el “yo” estético (el yo del arte y de la literatura: el yo de la pulsión creativa y del desborde metafórico). Intercalar estos planos de identidad y desidentidad (con todo su juego de atracciones y refracciones) en una misma revista le da fuerza al “sujeto” del feminismo para ser siempre diferente de sí mismo, otro para sí mismo. Esta intercalación de planos no-homólogos permite, por ejemplo, que *Debate Feminista* pueda dejar momentáneamente de lado el tono denunciante y reivindicativo de las luchas de identidad y de las políticas de la representación cuando ese discurso amenaza con caer en la redundancia y la programaticidad, para aventurarse en aquellos márgenes donde un carnaval de formas y estilos desobedientes busca fisurar la ortodoxia del mundo de las protestas (“sociedad”) y de las respuestas (“acción”, “conocimiento”). A estos márgenes, Haraway los llama márgenes de “heteroglosia” y “polivocalidad”. Son márgenes de desidentificación que reúnen todo lo que se sale de las reglas normativas de la univocidad: lo no-integrado, lo difuso, lo errante, lo inconexo; lo que vaga fuera de las totalizaciones identitarias. La fuerza descentradora de estas ambigüedades y paradojas de sentido le permite al sujeto arrancarse de las identidades reconocibles y catalogables, para oscilar creativamente entre “la pertenencia (o identificación) y el extrañamiento (o desorientación)” (Arditi, 2000: 101), tal como lo hace –imaginativamente– *Debate Feminista* al multiplicar las diferencias en sus políticas y sus poéticas.

BIBLIOGRAFÍA

- Arditi, Benjamín 2000 “El reverso de la diferencia” en Benjamín Arditi (Coordinador) *El reverso de la diferencia; identidad y política* (Caracas: Nueva Sociedad).
- Braidotti, Rosi 2000 *Sujetos nómades* (Buenos Aires: Paidós).
- Colaizzi, Giulia 1992 “Feminismo y teoría del discurso. Razones para un debate” en *Debate Feminista* (México DF) N° 5, Marzo, pp. 113.
- Collin, Francoise 1997 “Poética y política o los lenguajes sexuados de la creación” en Nieves Ibeas y María Ángeles Millán (Editoras) *La conjura del olvido. Escritura y feminismo* (Barcelona: Icaria).
- De Lauretis, Teresa 1996 “La tecnología del género” en *Revista Mora* (Buenos Aires) noviembre, N° 2, pp. 34.
- Franco, Jean 2009 “Elogio de la diversidad” en *Debate Feminista* (México DF) octubre, N° 40, octubre, pp. 3.

- García Canclini, Néstor 2004 *Diferentes, desiguales y desconectados* (Gedisa: Barcelona).
- Grimson, Alejandro *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Harraway, Donna 1995 Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza (Valencia: Cátedra) pp. 39.
- Hartsock, Nancy 1990 "Foucault on power: a theory for women" en Linda J. Nicholson (Editora) *Feminism/posmodernism* (New York: Routledge).
- Lamas, Marta 2001 "De la autoexclusión al radicalismo participativo. Escenas de un proceso feminista" en *Debate Feminista* (México DF) N° 23, pp. 98.
- Lamas, Marta 2009 "Los pasos, los poses y los pisos" en *Debate Feminista* (México DF) N° 40, octubre, pp. 12.
- Mouffe, Chantal 1993 "Feminismo, ciudadanía y política democrática radical" en *Debate Feminista* (México DF) N° 7, marzo, pp. 21.
- Santos, Boaventura de Sousa 2009 *Una epistemología del Sur: una reinención del conocimiento y la emancipación social* (México: CLACSO/Siglo XXI).
- Scott, Joan 1992 Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría posestructuralista" en *Debate Feminista* (México DF) N°5, marzo, pp. 85.
- Scott, Joan 1999 "Experiencia" en *Revista Hiparquía* (Buenos Aires) N° 1, pp. 72.

ARTICULACIONES DE NEGRIDAD: POLÍTICAS Y TECNOLOGÍAS DE LA DIFERENCIA EN COLOMBIA

Eduardo Restrepo*

“Una literatura parroquial o de protesta pueril, sea negra, gay o feminista, no es más políticamente efectiva, a largo plazo, que obras que son meramente relaciones públicas. Lo que necesitamos, en esta posición, en este tiempo, es escritura imaginativa que nos dé un sentido de los cambios y de las dificultades dentro de nuestra sociedad en general”

Stuart Hall ([1991] 2010: 330).

Con el título “Vicepresidente buscará beneficios para la población negra con proyecto de ley” se publicó el 16 de mayo de 2009, en el periódico de circulación nacional *El Tiempo*, una nota sobre la Comisión intersectorial para el avance de la población afrocolombiana, palenquera y raizal junto con una diciente entrevista al entonces Vicepresidente Santos. La Comisión intersectorial, creada por el presidente de aquel momento, Álvaro Uribe Vélez, mediante Decreto N° 4181 del 29 de octubre de 2007, se formulaba el propósito de establecer unas recomendaciones para el mejoramiento del acceso de la “comunidad afrocolombiana” al desarrollo social y económico. Según la misma nota de *El Tiempo*, el informe resultante de la Comisión intersectorial sería presentado ese mismo mes: “[...] en Cartagena ante un grupo de invitados internacio-

* Profesor asociado. Departamento de Estudios Culturales. Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá. Email: restrepoe@javeriana.edu.co

nales, incluido el congresista estadounidense Gregory Meeks, quien en el 2007 sugirió por primera vez, al presidente Álvaro Uribe, la creación de la Comisión para el avance de los afro”.

La Comisión intersectorial es sólo una de varias medidas que fueron tomadas por el gobierno de Uribe referidas a los afrodescendientes en el marco de las presiones de los congresistas afro-estadounidenses. El nombramiento de la ministra de cultura, una joven mujer afrocolombiana, también fue considerado como una medida para responder a las presiones de estos senadores. Luego de una de sus visitas a los Estados Unidos para encontrar apoyo entre los senadores demócratas en la firma del llamado “Tratado de Libre Comercio”, Álvaro Uribe nombró a Paola Moreno ministra de cultura. Aunque no hubo un reconocimiento oficial del gobierno de que estas eran las razones para tal nombramiento, en la prensa nacional, en los diversos sectores organizados de población negra y en la academia el consenso fue que el nombramiento de la ministra se derivaba de querer ganarse el apoyo de los senadores negros estadounidenses a partir de incorporar algunas personas afrocolombianos en cargos del gobierno.¹

Que uno de los gobiernos más reacios a las movilizaciones políticas de los sectores subalternizados como los afrodescendientes o indígenas empiece a tomar medidas como éstas, puede entenderse como concesiones puntuales (y en gran parte retóricas y sin mayores implicaciones, como lo han señalado activistas de las organizaciones) ante presiones externas para lograr algo que el gobierno consideraba central como la firma del “Tratado de libre comercio” con los Estados Unidos.² Aunque sin lugar a dudas éste es un factor no desdeñable en la explicación de la inusual preocupación de un gobierno como el de Uribe por las poblaciones afrodescendientes, lo que quisiera resaltar de estas medidas es cómo la articulación política de la negritud adquiere cierta “visibilización pública” en tanto sector subalternizado racialmente.

Ahora bien, los términos en los que se adquiere esta visibilidad contrastan con los que se articularon en la década del noventa con respecto a las “comunidades negras” como grupo étnico. El imaginario político y teórico sobre la gente negra en el país fue profundamente impactado por lo que se puede caracterizar como la etnización y por

1 En este sentido, haciendo un balance sobre el gobierno de Uribe, César Rodríguez (2010) escribía en la prensa de circulación nacional: “Para nadie es un secreto que, como faltaban rostros negros en las fotos de las delegaciones colombianas que hacían lobby por el TLC, Uribe hizo de todo: desde nombrar funcionarios como la Ministra de Cultura hasta hacerse acompañar por congresistas afros que hoy están en la cárcel, acusados por la Corte Suprema de vínculos con la parapolítica”.

2 Este tratado, tan anhelado por el presidente Uribe, nunca fue firmado durante su gobierno por la oposición de diferentes sectores en el senado estadounidense.

el giro al multiculturalismo en los años noventa. La idea de que las poblaciones negras constituyen un grupo étnico con unas prácticas tradicionales de producción, un territorio, una cultura tradicional, una relación armónica con la naturaleza y una identidad fue el resultado de un arduo proceso de imaginación y negociación en ámbitos académicos y políticos en diferentes escalas (nacional, regional, local). Esta etnización de comunidades negras a principios de los noventa, se consolidó en esa década como la articulación dominante en el sentido que establecía los criterios constitutivos del campo político del movimiento negro y de políticas de estado. Los disensos, críticas y alternativas se constituían precisamente con respecto a esta articulación.

En los últimos veinte años, entonces, se han configurado dos inusitadas articulaciones de la negritud en Colombia: la de la etnización y la de la racialización diaspórica. Estas nuevas articulaciones reconfiguran los lugares de la negritud en la formación nacional de la alteridad, sin que supongan una disolución de los lugares y articulaciones previos. En este artículo se expondrán algunos de los rasgos y especificidades de estas dos nuevas articulaciones así como su relación con las políticas y las tecnologías de la diferencia que las constituyen.

ETNIZACIÓN

Los lugares de la indianidad y negritud en la construcción del relato y experiencias de nación no sólo tienen sus particularidades en cada uno de los países, sino que también pueden cambiar con el tiempo en cada uno de ellos. El concepto de “formaciones nacionales de alteridad” llama nuestra atención sobre las particulares maneras en que la alteridad encaja en la imaginación de la nación. Este concepto ha sido sugerido por las antropólogas Rita Laura Segato y Claudia Briones como una herramienta analítica para entender las particularidades de los procesos de configuración de nación con respecto a cómo se articula (como diferencia y como jerarquía) la alteridad indígena, negra u otras (como la de los extranjeros o la de otro tipo de “minorías”). Los procesos de configuración de nación estrechamente asociados a los procesos de formación de estado van de la mano de ideas y proyectos de qué y quiénes constituyen la nación de manera adecuada y qué o quiénes son su afuera o sus desviaciones (Grimson, 2011).

Una formación nacional de alteridad no sólo es una configuración de las alteridades de la nación (de las diferencias que operan en el marco del Estado-nación, de las diferencias de la nación y que, por tanto, en sus juegos de alteridades y mismidad la definen), sino que también tiene que ver con las jerarquías y las relaciones de poder que constituyen y reproducen tales configuraciones. No sólo diferencia, sino también relaciones de poder. No sólo diversidad de los otros dentro

de la nación, sino también desigualdades constituidas en nombre de las diferencias culturales jerarquizadas. En este sentido, para Claudia Briones las formaciones nacionales de alteridad:

[...] no sólo producen categorías y criterios de identificación/ clasificación y pertenencia, sino que—administrando jerarquizaciones socioculturales— regulan condiciones de existencia diferenciales para los distintos tipos de otros internos que se reconocen como formando parte histórica o reciente de la sociedad sobre la cual un determinado Estado-Nación extiende su soberanía (2008: 16).

La noción de formaciones nacionales de alteridad permite comprender cómo procesos globales (como, por ejemplo, el multiculturalismo) son apropiados e impactan de manera tan diferente en cada uno de los países. En cada formación nacional de alteridad se introduce una inflexión a estos procesos globales haciéndoles inscripciones y apropiaciones que se amoldan a las particulares configuraciones previas y a las específicas sedimentaciones de la alteridad. Y esto no es un asunto únicamente del presente. Para poner un ejemplo, las disímiles maneras en que el racismo científico se materializa en debates y medidas eugenésicas en Argentina o Colombia se comprenden en relación con el lugar de la diferencia en las dos formaciones nacionales.

La relación histórica en la que se han constituido los relatos y experiencias de la nación argentina, brasileña, colombiana, mexicana o estadounidense con sus poblaciones indígenas y negras son bien distintas. En los mitos nacionales de cada país, la forma cómo aparecen o no, el lugar marginal o relativamente central y los contenidos de la indianidad son bien distintos. Ahora bien, no sólo varían de un país a otro, sino que en un mismo país cambian a través del tiempo. En Colombia, por ejemplo, el lugar de la indianidad en el imaginario teórico y político se ha transformado en la década de los noventa, y la Constitución política de 1991 es una expresión de ello. La idea de que Colombia es una nación pluriétnica y multicultural, es diferente en varios aspectos sustantivos de la idea de que Colombia es una nación monocultural y monoétnica (el relato nacional de una misma religión, lengua y raza que imperó en la Constitución de 1886). Así, cómo se percibe y opera la diferencia indígena en relación a la construcción de colombianidad se transforma de una presencia marginalizada en el relato de la nación de poblaciones ignorantes que deben ser ‘civilizadas’ a una presencia que aparece en imágenes como las de figuras portadoras de sabidurías ancestrales referidas a la riqueza y diversidad cultural. Obviamente, estos cambios de la percepción y experiencia de la indianidad en relación a la colombianidad no son homogéneos ni incluyen a todos los colombianos. Tampoco

se deben considerar estos cambios como si fuesen etapas, que una vez se llega a una nueva las otras desaparecen como por arte de magia.

Algo similar sucede con la negritud. Mientras que en Argentina, por ejemplo, los relatos de la configuración de la argentinidad habían tendido a borrar la negritud remitiéndola a un pasado y generando el imaginario de que ser argentino y ser negro no son dos cosas que vayan juntas, en Brasil la asociación de lo brasileño y lo negro es bien distinta. Por su parte, la forma cómo encaja la negritud en el relato de la idea de nación en los Estados Unidos en tanto una ‘raza’ separada claramente de otras ‘razas’, contrasta significativamente con lo que sucede en Brasil en el cual el relato de la democracia racial y del mestizaje ha sido tan fuerte (Cárdenas, 2011).

En Colombia la negritud ha sido, por lo menos desde el XIX, regionalizada. En el imaginario de la colombianidad se ha sedimentado toda una geografía de la negritud, donde unas “regiones” son más o menos negras mientras que otras son imaginadas sin mayor presencia negra (Wade, 1997). Las dos regiones costeras, la del Atlántico y la del Pacífico, junto con la de los valles interandinos, son marcadas como negras; mientras que la zona andina central es considerada mestiza o incluso blanca, aunque hacia el sur se la considera más indígena. Ahora bien, en esta regionalización de la negritud no todas las regiones son igualmente negras. Existe todo un gradiente de negritud donde la región del Pacífico colombiano ha sido imaginada como paradigmáticamente negra, mientras que la costa Atlántica se concibe más mezclada, más mulata. Esta geografía de la negritud se ha articulado a un pensamiento racial, heredado de los imaginarios coloniales, que inferioriza al “negro”. Atribuyéndole a la biología supuestas incapacidades morales e intelectuales de la “raza negra”, se argumenta la marginalidad y pobreza de regiones como la del Pacífico precisamente por la predominancia racial del “negro”. Esto es lo que Peter Wade (1997) denominó la topografía moral racializada de la formación nacional en Colombia.

Esta articulación racial de la negritud en la formación nacional colombiana se fue sedimentando durante el siglo XX, hasta que en el último cuarto de siglo, precisamente en la región negra por antonomasia, se destiló una inusitada articulación de la negritud en torno a su etnización. En la segunda mitad de los años ochenta, en la parte norte de la región del Pacífico colombiano, emerge por vez primera el discurso y la estrategia organizativa que imagina a los campesinos negros como un “grupo étnico”, con una cultura e identidad particulares y unos derechos territoriales correspondientes.³

3 Estoy resumiendo abruptamente una historia que tiene muchas aristas y matices. Para quienes estén interesados en profundizar en ella, ver Agudelo (2005), Pardo (2002), Villa (1998) y Wade (1996).

Ante la inminente entrega por parte de las entidades estatales de una gran concesión maderera a una de las empresas que había destruido las existencias de bosques de cativo en el bajo Atrato, los campesinos del curso medio del río Atrato con el apoyo de equipos de misioneros que venían trabajando desde hacía algunos años en la región, consolidan un movimiento organizativo por defensa de los recursos naturales y por el reconocimiento de la propiedad los campesinos sobre sus parcelas y los bosques que iban a ser entregados en concesión. Después de varios años de labor organizativa en la que logran el reconocimiento como interlocutores legítimos por parte de entidades estatales regionales, los argumentos de orden jurídico y antropológico de la organización se desplaza de lo campesino hacía un énfasis en la diferencia cultural expresada en las prácticas tradicionales de producción que suponían un manejo colectivo y sustentable del territorio. De campesinos luchando por ser reconocidos como propietarios legítimos ante la avanzada de una empresa maderera se pasa a “comunidades negras” con derechos territoriales y culturales.

Con las movilizaciones asociadas a la Asamblea Nacional Constituyente que llevaron a la Constitución Política de 1991, las luchas articuladas regionalmente en el río Atrato confluyeron con otras expresiones y expectativas de la gente negra. Dado la alianza política con un sector indígena que logró elegir un representante indígena a la Asamblea Nacional Constituyente, no sin sus debates y la resistencia de algunos Constituyentes, se logró aprobar un artículo transitorio que, en el marco del reconocimiento constitucional de la nación colombiana como pluriétnica y multicultural, se refería explícitamente al reconocimiento al derecho a las “comunidades negras” a la titulación colectiva de las tierras que venían ocupando en la región del Pacífico y en otras zonas del país con similares condiciones, así como el establecimiento de mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de estas comunidades. Como reglamentación de este artículo transitorio nace, dos años después, la Ley 70 de 1993.

Este es el escenario político en el cual se introduce la primera puntada de la etnización de la negritud en el plano nacional. Con el giro al multiculturalismo y el posicionamiento del discurso de la biodiversidad, la región del Pacífico colombiano adquirió una insospechada visibilidad en la década de los noventa, completando el conjunto de factores que permitieron la consolidación de un movimiento organizativo de “comunidades negras” sin precedentes en la historia del país (Escobar 2010). En este marco, se adelantó una monumental “reforma agraria” principalmente en la región del Pacífico colombiano (cerca de cinco millones de hectáreas fueron tituladas como territorios colectivos de comunidades negras).

La primera mitad de la década de los años noventa estuvo centrada en la operativización de la Ley 70 de 1993, que era la expresión en el plano jurídico del proceso de etnización de “comunidades negras” anclado en el Pacífico colombiano. No obstante, cada vez se fueron escuchando voces que señalaban los límites de esta etnización y la legislación asociada ya que el grueso de la población afrocolombiana habitaba en ciudades o no se veía reflejada en las imágenes antropológicas construidas de las “comunidades negras” de las zonas rurales ribereñas de la región del Pacífico colombiano.

A esto se sumó que, en la segunda mitad de la década del noventa, la región del Pacífico se consolidó como escenario del conflicto armado y de posicionamiento del cultivo, procesamiento y tráfico de drogas. Esto ha estado asociado al flujo de poblaciones del interior del país y al regreso de aquellos que se habían ido a regiones como el Putumayo atraídos por la bonanza coquera (Almarino, 2004). Las condiciones de posibilidad y reproducción del ejercicio territorial contemplado en instrumentos como la Ley 70 de 1993 se han quedado cada vez más cortos ante las vías de hecho que los actores armados y los nuevos agentes del narcotráfico han posicionado, implicando no en pocos casos el desplazamiento (o inmovilidad) forzado de poblaciones locales (Villa, 2011). John Antón Sánchez (2003) denominaba a estas transformaciones como una “contra-revolución étnica”, mientras que Arturo Escobar (2010) argumenta que debe ser analizada con el último y más efectivo envión del proyecto moderno andino eurocentrado sobre la región y sus poblaciones.

El derecho internacional humanitario, la defensa del derecho a la vida y las problemáticas asociadas a la desterritorialización (en sus modalidades de desplazamiento y emplazamiento) son los anclajes que toman fuerza y en torno a los cuales empiezan a gravitar los esfuerzos y luchas organizativas de las “comunidades negras” en la región del Pacífico. Esto, asociado a marcada transnacionalización de las problemáticas de los “afrodescendientes”, posibilitan ciertos desplazamientos en la articulación de la negritud que se había ido sedimentando con el proceso de etnización en los años noventa.

RACIALIZACIÓN DISPÓRICA

Para la primera década del nuevo milenio, en el contexto de la creciente transnacionalización del movimiento organizativo, se ha ampliado el sujeto político y teórico de uno que estaba centrado en comunidades rurales ribereñas de la región del Pacífico hacia uno que, bajo las imágenes de la diáspora y de unas experiencias de marginalización y discriminación racial, busca interpelar a los afrodescendientes de los centros urbanos y de otras regiones del país. Así, se sugieren unos des-

plazamientos en los imaginarios teóricos y políticos desde los cuales se venía pensando e interviniendo a nombre y desde las poblaciones negras. Entre estos desplazamientos, las articulaciones raciales diaspóricas ocupan un lugar central. Para decirlo en otras palabras, estamos asistiendo a una racialización de las representaciones y estrategias del sujeto político, así como en sus abordajes académicos.

Uno de los indicios de estos desplazamientos se encuentra en el regreso de la palabra “raza” al vocabulario analítico de los antropólogos. En los años ochenta y noventa la palabra “raza” era objeto de borramiento sistemático. El argumento central era que la palabra raza estaba necesariamente asociada al racismo. Por tanto, había que conjurar el uso de esta palabra que, como bien había demostrado la ciencia, no tenía ninguna existencia como hecho biológico. En su reemplazo se recurría a nociones como las de etnia, etnicidad, grupo étnico o cultura.

Ahora bien, lo que he denominado la racialización diaspórica se distingue de la racialización biologicista (por denominarla de alguna forma) que, como ya lo indicamos, dominaba la articulación de la negritud y toda la “topografía moral”, en la geografía de la formación nacional de la alteridad, antes de la etnización. La racialización diaspórica supone una inflexión histórica y de subalternización que un registro naturalizante de la inferioridad que apela a la gramática de la sangre o de los genes.

En efecto, la categoría de afrodescendiente sugiere una articulación de sujeto político en términos de experiencias históricas compartidas (la trata, la esclavitud, el racismo y la marginalización), así como un posicionamiento para la participación ciudadana desde las políticas de la diferencia ya no de corte exclusivamente culturalista, sino de una corpopolítica (donde las diferencia sexualizada –LGBT– o racializada –afrodescendientes– constituyen los ejes de identificación) marcadamente orientada hacia acciones afirmativas. Los escenarios del sujeto político afrodescendiente ya no son los del Pacífico rural ribereño, sino las ciudades del interior del país (Cali, Bogotá, Medellín) y, cada vez más, las redes transnacionales con encuentros en Brasil, Estados Unidos y Europa o la virtualidad de la Internet. Las temáticas centrales no son el territorio o la cultura, sino la visibilización política y la equidad socioeconómica.

Obviamente, este sujeto político afrodescendiente no debe entenderse como una simple superación del de la etnización (del de las “comunidades negras”) ya que ambos coexisten, a veces en tensión. Tampoco como una absoluta novedad, ya que algunas de las premisas sobre las que se articula habían sido adelantadas por organizaciones negras como el Movimiento Nacional Cimarrón que se remonta a principios de los años ochenta. Esto no significa que se niegue su singulari-

dad y las transformaciones que supone esta articulación de la negritud que apela a la racialidad diaspórica.

Varios son los factores que entran a explicar estos desplazamientos. Voy a señalar sólo tres de los más evidentes. En primer lugar, como ya se ha sugerido, se encuentra la creciente participación en redes y eventos transnacionales de los activistas de las diferentes organizaciones. De particular relevancia fue la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y Formas Conexas de Intolerancia organizado por la ONU en Durban (Sudáfrica) en 2001. Las actividades preparatorias y la misma conferencia constituyeron un escenario transnacional a escala regional y global donde se generaliza la categoría de afrodescendiente y se constituyen agendas en torno a las afroreparaciones. Me gustaría denominar al lugar e implicaciones de esta Conferencia, el *efecto Durban*. El efecto Durban no hay que pensarlo solo en las medidas adoptadas (o no) por los gobiernos, sino en sus efectos performativos y de configuración discursiva. Con Durban, el término “afrodescendiente” trasciende el marco de algunos expertos o líderes étnicos y se incorpora en el lenguaje internacional implementado por diferentes actores: agencias internacionales, ONGs, medios de comunicación, gobiernos, etc. (Álvarez, 2011; Mosquera, 2007).

En este marco se da una creciente relevancia de Washington como escenario de intervención de activistas y políticos que se encuentran residiendo en los Estados Unidos (algunos de ellos como exiliados) o de aquellos que son invitados por las múltiples agencias (gubernamentales y no gubernamentales) que allí se mueven. No son sólo los congresistas afroestadounidenses, sino otra serie de redes, organizaciones y entidades los interlocutores de este cabildeo transnacional (Mosquera y Leal, 2009).

El segundo factor se refiere a la creciente influencia de la academia estadounidense en Colombia. Esta creciente influencia se asocia indiscutiblemente al posicionamiento de una lectura que hace énfasis en ciertos supuestos de lo racial en la comprensión de diferentes dimensiones históricas y contemporáneas del país. Desde la perspectiva del establecimiento estadounidense, raza es un concepto nodal y parte del sentido común académico desde el cual se interpreta diferentes aspectos de los diferentes países en América Latina. En sus expresiones más simplistas (que desafortunadamente no se corresponde con una minoría) se podría pensar que hay un sobre énfasis o reduccionismo racial que tiende a naturalizarse; y esto a pesar de los pronunciamientos con los que empiezan casi todos estos estudios que hablan de la “raza” como construcción histórica

y socialmente situada⁴ Esto es a lo que se refiere Rita Laura Segato (2007) como la idea de “raza enlatada” que se ha globalizado desde el sentido común estadounidense.

En lo corrido del siglo, se ha ido consolidando un número significativo de colombianos con estudios de postgrado en los Estados Unidos y de estudiantes doctorales estadounidenses que desarrollan sus disertaciones en Colombia. También hay un puñado de académicos ya consolidados en Colombia o los Estados Unidos que operan desde el universo categorial que circula en la academia estadounidense. Aunque existen diferencias que no deben ser soslayadas, sí es posible rastrear cómo raza adquiere relevancia en los análisis adelantados por muchos de estos académicos⁵ No pretendo afirmar que el imaginario teórico en Colombia se ha transformado de la noche a la mañana en su totalidad mimetizándose con los términos en los cuales opera el establecimiento estadounidense. Las articulaciones son más complicadas y las sedimentaciones no se desaparecen tan fácilmente. Simplemente quiero plantear que los principios de inteligibilidad que permiten pensar analíticamente en términos de raza y discriminación racial hacen cada vez más parte de la imaginación teórica en Colombia.

Finalmente, un tercer factor estrechamente asociado a los dos anteriores es el de las agencias gubernamentales y las entidades multilaterales y de ONGs que han incorporado, de disímiles maneras y con variados énfasis, los discursos y agendas contra la discriminación racial de los “afrodescendientes” así como diversas medidas tendientes a su visibilización. Gran parte de estos discursos y agendas se han enfocado en las acciones afirmativas⁶ De esta manera, como se indicó al comienzo de este artículo, incluso en un gobierno conservador como el de Álvaro Uribe se adelantan medidas y retóricas que tienden a gravitar

4 Para una ampliación de esta crítica, ver Arias y Restrepo (2010).

5 Al respecto de los latinoamericanos en Estados Unidos, Aníbal Quijano escribía: “Un número creciente de latinoamericanos que residen un tiempo en Estados Unidos, inclusive estudiantes de ciencias sociales, regresan a sus países convertidos a la religión del color *consciousness*, de la cual han sido, sin duda, víctimas” (2000: 38). Existe un polémico artículo de Bourdieu y Wacquant (2001) que se refiere a estas influencias para el caso brasileño.

6 Las acciones afirmativas pueden ser consideradas como políticas de “discriminación positiva” de un grupo o sector social específico que se expresan en una serie de medidas, como por ejemplo un sistema de cuotas de acceso a la universidad o de representación en los cargos del gobierno nacional. Estas acciones se diseñan y ejecutan bajo el supuesto de que este grupo o sector social se encuentra en condiciones de marginalidad estructural que requiere ser revertida por políticas y medidas específicamente dirigidas a su posicionamiento.

en el imaginario político y teórico de lo afrodescendiente como la más reciente articulación de la negritud.⁷

Aun antes de la Comisión Intersectorial o del nombramiento de Paola Moreno como ministra de cultura, se pueden rastrear cómo en las esferas del gobierno se impone el principio de inteligibilidad del sujeto racializado diaspórico, incluso para reinterpretar algunas de las pasadas acciones estatales. Así, en una comunicación escrita en el 2005 por parte de una funcionaria del ministerio del interior y de justicia, Martha Chaverra (2005), se presentan como acción afirmativa el grueso de las medidas adelantadas en relación con población afrodescendiente, no sólo por el gobierno de Uribe sino por gobiernos anteriores. Además, en este documento, se cuestiona los alcances de la articulación culturalista de la negritud expresada en la Ley 70 de 1993 y se pasa al lenguaje del “enfoque diferencial” de una negritud articulada desde una diáspora racializada que amerita la atención adecuada mediante acciones afirmativas.

Por tanto, si se examinan las diferentes sentencias de la Corte Constitucional de la última década o las narrativas que el gobierno introduce durante este período con medidas como la Comisión Intersectorial, se evidencia la tendencia a un desplazamiento cada vez más marcado de la idea del reconocimiento y protección de la diferencia cultural centrada en las ‘comunidades negras’ rurales ribereñas de la región del Pacífico (que supone la articulación de la negritud derivada del proceso de etnización), hacia la idea de acciones afirmativas que reviertan la subalternización de los afrodescendientes del país (que gravita en una articulación de la negritud asociada a la racialización diaspórica). Esta subalternización se representa al menos en cuatro aspectos: la invisibilidad histórica, la marginación de los “beneficios del desarrollo”, la discriminación racial y la sobrerrepresentación en tanto “víctimas” del conflicto armado⁸

Esta tendencia a enmarcar la problemática de lo que antes eran “comunidades negras” (con una cultura, un territorio y unas prácticas tradicionales de producción radicalmente distintas de occidente y de

7 Ahora bien, como indicaba César Rodríguez (2010) en una columna de opinión en un diario de circulación nacional, al término del gobierno de Uribe las recomendaciones de la Comisión Intersectorial no fueron acatadas por la presidencia ni significaron una agenda concreta para su implementación. Más aun, las sentencias de la Corte Constitucional (como el Auto 005 de la Corte Constitucional) no fueron tomados seriamente en consideración por el gobierno.

8 De ahí que la Corte Constitucional, con el Auto 005 en el año 2009, argumente la relevancia de un “enfoque diferencial afrocolombiano” con respecto a las víctimas del conflicto armado y establezca una serie de disposiciones al respecto. Para un análisis de las articulaciones de la negritud en este auto, ver Cárdenas (2012).

los colombianos no marcados como grupo étnico) en la de afrodescendientes (que remite a una comunalidad diaspórica racializada, que ha sido objeto de discriminación racial y cuya agenda remite a diferentes tipos de acciones afirmativas) no es sólo del gobierno sino que también se encuentra en entidades no gubernamentales, universidades, organizaciones, así como en documentos del senado estadounidense, la ONU, del Banco Mundial y de toda una red de Ongs extranjeras.

Ciertas iniciativas asociadas a las universidades se pueden resaltar en su contribución a apuntalar esta racialización diaspórica en el país. El Observatorio sobre la discriminación racial es una de estas iniciativas. Impulsado por la Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes y la Comisión Europea de Derechos Humanos para Ecuador y Colombia, y con la participación del Proceso de Comunidades Negras. Lanzado oficialmente el 9 de mayo 2007, desde las consultorías con el gobierno (como con la Comisión Intersectorial), la realización de estudios sobre la discriminación racial o la intervención de algunos de sus miembros en los medios, ha contribuido a poner en el mapa de la “opinión pública” esta articulación de la negritud. Otra destacada iniciativa, ya más asociada a la Universidad Nacional pero siempre con financiación y el apoyo de una variedad de fuentes nacionales y extranjeras, ha sido los eventos y publicaciones impulsados en gran parte por la profesora de trabajo social Claudia Mosquera.

Sobre esta articulación de la negritud son pocas las voces que cuestionan el concepto de afrodescendiente, aunque sí son más las incomodidades que se evidencian sobre las acciones afirmativas. Dentro de las pocas críticas del concepto están quienes sospechan de la celebridad con la que se apropiaron las redes burocráticas transnacionales y del país de esta articulación de la negritud diaspórica racializada. Otros cuestionan la relevancia del concepto al plantear que, en tanto la humanidad se originó en África, todos somos afrodescendientes. Por el lado de las incomodidades sobre las políticas y medidas de acción afirmativa, sorprende el poco debate público que sobre este punto existe en Colombia si se lo compara con lo álgido y febril que es en Brasil. Hace solo unos meses, a propósito de un artículo del escritor Héctor Abad en la prensa nacional, se generó una serie de cuestionamientos a su posición (Álvarez, 2011).

POLÍTICAS Y TECNOLOGÍAS DE LA DIFERENCIA

La noción de políticas de la diferencia la entiendo de una manera amplia. Las políticas de la diferencia no se limitan al gobierno ni a las instituciones estatales, aunque ambos ámbitos son fundamentales en la configuración y transformación de tales políticas. Los movimientos sociales, las organizaciones y las ONGs hacen parte de los escenarios en

los cuales se troquelan las políticas de la diferencia. Para la emergencia y despliegue de las políticas de la diferencia son también relevantes el establecimiento académico y el conocimiento experto, así como los disímiles imaginarios sociales de la población en general (lo que Gramsci denomina el sentido común).

Otra importante clarificación es que las políticas de la diferencia no son las medidas tomadas por un gobierno (o cualquier otro actor). Antes que mediadas, por políticas de la diferencia se entienden las conceptualizaciones y posiciones que permiten visibilizar-constituir ciertas diferencias en una aglomeración poblacional determinada. Al mismo tiempo que estas políticas visibilizan-construyen ciertas diferencias, invisibilizan-imposibilitan la existencia de otras diferencias. Con políticas de la diferencia entiendo la rejilla de inteligibilidad que *hace pensable* la diferencia, dándole así su existencia histórica y haciendo posibles determinadas posiciones.⁹ Es esa articulación entre lo que hace pensable la diferencia y lo que hace posible ciertas posiciones en torno a la diferencia, lo que entiendo por políticas de la diferencia.

Ahora bien, la diferencia nunca emerge y opera como única diferencia, sino que opera en plural: opera en un sistema de diferencias. Por esto, la política de la diferencia debe ser entendida en referencia a diferencias en plural que se constituyen mutuamente, antes que a una diferencia que supuestamente existiría en su aislamiento. Además, estos pensables y posibles no son compartidos en su totalidad por todos los sujetos sociales en un momento o formación social determinado. Por sus trayectorias y lógicas de emergencia, los sujetos sociales a menudo difieren en los pensables y posiciones tomadas en torno a la diferencia. Estas diferencias no son totales ni absolutas ya que en algunos puntos existen equivalencias o identidades entre ellos. Las disputas en torno a la diferencia (qué aparece como diferencia y cómo encaja en el mapa de intereses) que se hacen explícitas a la reflexividad y práctica de diversos actores sociales se alimentan de estas diferencias de lo penable y posiciones tomadas entre los disímiles sujetos sociales, pero suponen también una serie de confluencias que se mantienen tácitas y son el terreno desde el cual pueden adquirir sentido las disputas. Estas políticas de la diferencia se encuentran parcialmente expresadas en una

⁹ Desde esta perspectiva, la diferencia no estaría allá afuera en el mundo esperando que unas políticas la hagan visible, sino que es constituida por estas políticas. La diferencia no es un hecho natural, sino que es producida históricamente. Esto no significa, sin embargo, que la diferencia sea una invención sin ningún asidero (ni consecuencia) en la materialidad del mundo. Es una particular operación sobre la materialidad del mundo la manera en la cual debemos entender la diferencia como un resultado histórico, no como un hecho natural. Por esto, la diferencia es mucho más que un simple atributo dado de un conjunto poblacional

variedad de formaciones discursivas (por ejemplo, la del orientalismo, la del salvajismo, la del occidentalismo, la del desarrollismo) y sólo algunos aspectos de tales políticas operan en el plano de la reflexividad de los actores sociales.

Con respecto a las articulaciones de la negritud, nos encontramos entonces ante dos políticas de la diferencia claramente contrastables. Por un lado, estaría una diferencia que se imagina como anterioridad y exterioridad de occidente y de la modernidad, en una tradicionalidad y comunalidad culturalizada de los otros étnicos de la nación. Por el otro, una diferencia pensada como comunalidad diaspórica de unos sujetos subordinados racializados. Diferencia de un otro culturalizado en un proceso de etnización en contraste de diferencia de otros diaspóricos racializados; unas marcaciones en diacríticos culturales paradigmáticamente ancladas en territorializaciones del Pacífico rural ribereño en contraste con unos en inscripciones corporalizadas que se evidencian en las marginaciones en los relatos y posiciones dominantes de la colombianidad.

Por su parte, las tecnologías de la diferencia son los procedimientos que abordan y modelan sectores poblacionales diferenciados mediante las políticas de la diferencia produciendo efectos de reforzamiento, transformación o borramiento de tales diferencias. En otras palabras, las tecnologías de la diferencia son cómo se dan las intervenciones desplegadas sobre conjuntos poblacionales determinados en nombre de la diferencia. Las tecnologías se refieren a las maneras de hacer (y dejar de hacer) sobre la diferencia como objeto de la práctica explícita o tácitamente articulada por agentes determinados. Se puede suponer que las tecnologías están esbozadas por (y son expresión de) las políticas, pero no son simplemente derivadas de éstas, ya que a menudo su operativización y funcionamiento conducen a cambios en las políticas. Estas políticas y tecnologías de la diferencia devienen históricamente en gubernamentalización cuando a partir de éstas se constituye la diferencia como objeto de una modalidad de gobierno que, basado en el conocimiento experto, constituye el bienestar de una población como su razón de ser.

Las tecnologías de la diferencia que implican las articulaciones de la negritud que hemos indicado tienen sus particularidades. La tecnología de la diferencia asociada a la articulación de la negritud derivada de la etnización supone el reconocimiento de derechos de propiedad colectiva sobre territorios, programas de “etnodesarrollo” y “etnoeducación”, así como espacios de representación en nombre de las “comunidades negras”. Toda una performatividad de la autenticidad, la tradicionalidad y la diferencia culturalizada de otros radicales apun-tala una imaginación antropológica de un nativo ecológico en relación

armónica con la “naturaleza” (Ulloa, 2004; Wade, 2004). Es una tecnología de la diferencia profundamente culturalista troquelada por los efectos del multiculturalismo y la biodiversidad. Esta tecnología de la diferencia se corresponde con una eco-etnogubernamentalidad.

Por su parte, la articulación de la diferencia como diáspora racializada responde a las tecnologías de la diferencia propias de la lógica de las reparaciones y acciones afirmativas. Son corpo-gubernamentalidades de negridades marcadas en apariencias y comportamientos, indexaciones de comunalidades e historicidades de diferentes subalternizaciones raciales. Lo cultural no se inscribe ya en el otro étnico de la nación, sino en una impronta que históricamente ha sido obliterada y subyugada en la formación nacional de alteridad pero susceptible de ser visibilizada y posicionada en las individualidades y en la colectividad de marcadores corporales de ancestría africana.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Andrés 2011 “Acciones afirmativas, afrodescendientes y nuevas subjetividades”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad Javeriana. Bogotá.
- Agudelo, Carlos Efrén 2005 *Retos del multiculturalismo en Colombia* (Bogotá: Icanh/La Carreta).
- Almario, Oscar 2004 “Dinámica y consecuencias del conflicto armado colombiano en el Pacífico: limpieza étnica y desterritorialización de afrocolombianos e indígenas y ‘multiculturalismo’ de Estado e indolencia nacional” En Restrepo, Eduardo y
- Arias, Julio y Restrepo, Eduardo 2010 “Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas” en *Crítica y emancipación* (Buenos Aires) N°3, Primer semestre.
- Boudieu, Pierre y Loïc Wacquant 2001 *Las argucias de la razón imperialista* (Barcelona: Paidós).
- Briones, Claudia 2002 “Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de la aboriginalidad y nación en Argentina” en *Runa* (Buenos Aires) N° 23, 61-88.
- 2008 *Cartografías Argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (Buenos Aires: Antropofagia).
- Cárdenas, Roosbelinda 2012 “Multicultural politics for Afro-Colombians: an articulation ‘without guarantees’.” en Jean M. Rahier (ed.) *Black*

Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism (New York: Palgrave Macmillan).

_____ 2011 Trayectorias de negritud: disputas sobre las definiciones contingentes de lo negro en América Latina. *Tabula Rasa* (Cundinamarca) N°13, 147-189.

Chaverra, Martha 2005 “Acción Afirmativa en Colombia para los Grupos Étnicos” en *Ministerio del Interior y de Justicia, Colombia.* Policy Case Study: *Acción Afirmativa*. Inter-Regional Inequality Facility.

Escobar, Arturo 2010 *Territorios de diferencia. Lugar, movimientos, vida, redes* (Popayán: Envión).

Grimson, Alejandro 2011 *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la etnicidad* (Buenos Aires: Siglo XXI).

Hall, Stuart 2010 (1991) “Antiguas y nuevas etnicidades” en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán/Lima/Quito: Envión Editores/IEP/ Instituto Pensar/ Universidad Andina Simón Bolívar).

Mosquera, Claudia 2007 “Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como *rescatados* de la Trata Negrera Transatlántica y desterrados de la guerra en Colombia” en Claudia Mosquera y Luiz Barcelos (eds.) *Afroreparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales* (Bogotá: Colección CES/Universidad Nacional).

Mosquera, Claudia y Ruby León 2009 “Acciones Afirmativas en Colombia: entre paradojas y superpisicones de lógicas políticas y académicas”. En Claudia Mosquera y Ruby León (eds.) *Acciones afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Entre Bicentenarios de las Independencias y Constitución de 1991* (Bogotá: Investigaciones CES/Universidad Nacional).

Pardo, Mauricio 2002 “Entre la autonomía y la institucionalización: dilemas del movimiento negro colombiano” en *The Journal of Latin American Anthropology* N° 7(2): 60-85.

Quijano, Aníbal 2000 “¿Qué tal raza!” en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas) N° 6 (1): 37-45.

Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (eds.) *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca).

- Rodríguez, César 2010 “Lo que Uribe les deja a los afrocolombianos”. En *El Espectador*. Opinión, 17 mayo.
- Sánchez, John Antón 2003 “El conflicto está generando una contrarrevolución étnica”. Entrevista en la *Revista Semana*. Lunes 10 de marzo.
- Segato, Rita Laura 2007 *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad* (Buenos Aires: Prometeo).
- Ulloa, Astrid 2004 *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia* (Bogotá: Icanh).
- Villa, William 2011 “Colonización y conflicto territorial en el bajo Atrato. El poblamiento de las cuencas de la margen oriental” (versión preliminar). Fundación Universitaria Claretiana-Oxfam. Quibdó
- _____ 1998 “Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región”. En Adriana Maya (ed.) *Los afrocolombianos. Geografía humana de Colombia* (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica).
- Wade, Peter 2004 “Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia”. En Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.) *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca).
- _____ 1997 *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia* (Bogotá: Ediciones Uniandes).
- _____ 1996 “Identidad y etnicidad” En Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.) *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano* (Bogotá: Cerec).

LA UTOPIÍA DEL BLANQUEAMIENTO Y LA LUCHA POR EL MESTIZAJE

Gonzalo Portocarrero*



Gráfico 1. Publicidad de la tienda Ripley (encarte de *El Comercio*, junio 2010).

I

La imagen que vemos en el gráfico 1 es como un pedazo de cielo que hubiera descendido a la Tierra. Un destello utópico, un ideal al que resulta difícil resistirse, pues aparecen muy plenas las vidas allí retratadas. Es una familia joven y hermosa. El amor circula pródigo entre el padre, la madre y el bebé. Todo apunta a un futuro feliz, a una buena resolución del drama de devenir un individuo. El niño mira a la madre; la madre,

* Es profesor principal del departamento de ciencias sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es Doctor en Sociología por la Universidad de Essex. En la variedad de sus intereses destaca el análisis político de la producción cultural.

los ojos del padre; y este, la expresión feliz de su hijo. El deseo del niño por la madre está siendo educado, pues ella no devuelve la mirada a su vástago y la dirige, en cambio, hacia su esposo, el padre. La expresión de la madre revela una dicha expectante que puede asumirse como resultado de la franca alegría que se nota en el rostro de su compañero, tan orgulloso por el hijo de ambos.

El instante capturado en la imagen se postula como condensando una narrativa: la historia de la familia feliz. Avalada por la satisfacción del padre, pero fundada en el cuidado de la madre. Una familia que encamina –dulcemente– a su bebé hacia la superación de su fijación en la madre, pues ella es, ante todo, esposa y, como tal, el objeto de su deseo es el padre. Pero esta situación no tiene que ser tan traumática para el niño, pues su madre está contenta y su padre nunca hará algo en su contra, ya que lo quiere demasiado.

De otro lado, el padre está en contacto con el cuerpo de la madre: su brazo se introduce en la colcha en esa dirección. Probablemente se estén dando la mano. En este momento son compañeros que comparten, tiernamente, la vida que han creado.

Todo es blanco: la colcha, los pijamas, el pañal. Ellos mismos son también blancos. El bebé, curiosamente, es aun más blanco que sus progenitores. Es rubio. El blanco simboliza la pureza y la inocencia, la modestia y la felicidad. No hay manchas, ni pecados, ni trasfondos oscuros. Todo es como se ve.

Es claro que esta imagen de felicidad está al servicio de una finalidad comercial. “Ser papá te queda bien”, reza la leyenda que enrumba el deleite que produce la imagen hacia la conveniencia de comprar en las tiendas Ripley, que dan “siempre grandes beneficios”. Es decir, se sugiere que la promesa de felicidad podría alcanzarse si se consumieran los productos promovidos en el encarte publicitario. La imagen está encuadrada en el discurso capitalista contemporáneo, pues ella trata de crear el deseo por mercancías cuyo consumo hará realidad la promesa de bienestar que la imagen cristaliza de manera tan contundente.

Desde la crítica cultural muchas veces se ha dicho que estos anuncios son “racistas”, pues, en efecto, las características fenotípicas de los modelos poco tienen que ver con el físico de la inmensa mayoría de peruanos, que, mayormente, no somos ni blancos ni rubios, sino morenos, o trigueños o cobrizos. Las agencias de publicidad suelen contestar estas críticas diciendo que ellas deben mirar por el interés de su cliente –en este caso, una gran firma comercial–, siempre preocupado en aumentar sus ventas. Entonces, dado este objetivo, hay que interpelar al público no en su realidad vigente, sino en sus ideales y aspiraciones. Es decir, en aquello que admira y desea ser. Y, justamente, lo que la población peruana admira como ideal y deseable es lo blanco

y lo rubio. Pero se puede decir, igualmente, que estas imágenes publicitarias no solo reflejan los gustos e ideales de la gente sino que también los instituyen y regulan. Ambas posiciones tienen mucho de verdad y se puede asumir que la publicidad recoge tanto como modela las aspiraciones del público a quien se dirige y al que conforma.

En todo caso, lo indudable es que las agencias publicitarias no están dispuestas a tratar de erotizar o idealizar el físico mestizo, pues tal intento implicaría mayores gastos con resultados inciertos. Más fácil y rentable es seguir la corriente. Seguir idealizando lo ya idealizado, lo blanco.

Sea como fuere, el hecho es que tenemos una sociedad cuyos modelos de belleza no son representativos de la realidad de sus habitantes. Esta situación nos hace dudar de la veracidad de las ideologías del mestizaje, que postulan un valor estético propio para la gente mezclada, la que tiene de “todas las sangres”.

En este punto es importante aclarar que la belleza corporal, entendida como una armonía de rasgos y medidas que seduce y encanta, es, digamos, un “accidente genético”, por lo que podemos asumir que en todos los grupos humanos hay gente que destaca por ser más bella que el resto. No obstante esta belleza natural, por llamarla de alguna forma, no es siempre apreciada con el mismo patrón. En las sociedades postcoloniales, al menos, si esta armonía tiene color blanco es doblemente valorada, luce más bella. Y si es cobriza o trigueña no resulta tan ideal; no solo es menos bella sino que es también más carnal, no tan espiritual¹.

Esta situación, decíamos, hace dudar de la supuesta idealidad del mestizaje. Es decir, las ideologías que defienden o encumbran el valor de lo mestizo pueden ser valoradas como respuestas compensatorias frente a una devaluación primigenia que ellas no logran trascender. Entonces, para ser valorada, la belleza mestiza tiene que ser mucho más atractiva que la blanca. Y aun así es mirada como cuerpo y carne y no, también, como espíritu (Claudia Portocarrero, modelo peruana. Ver en <http://www.mgblog.net/8260/chica-terra/audia-portocarrero-2007.html>).

Este elogio del mestizaje que se combina con la idealización de lo blanco prueba la vigencia, negada pero presente, de una situación acertadamente llamada postcolonial. Coexiste la ruptura que niega el colonialismo con la continuidad que lo reafirma. Así, el imaginario peruano, y en general latinoamericano, está marcado por valores estéticos de origen colonial que colocan a la mayoría de los “nativos” en una situación deficitaria, de rebajamiento y menoscabo de la propia autoestima.

¹ He desarrollado este tema en Portocarrero (2006).

II

La asociación entre el color blanco de la piel, la prosperidad económica y la felicidad familiar es el fundamento de la “utopía del blanqueamiento” como proyecto transgeneracional de “mejora de la raza”. Un deseo que permanece en el imaginario postcolonial. En realidad, en esto no hay nada de misterioso, pues quién no quisiera ser blanco, cuando es tan bien sabido, como lo recuerda la imagen del gráfico 1, que los blancos no son solo bellos y atractivos sino que, además, disfrutaban de una posición acomodada, de manera que tienen todo lo necesario para ser felices.

La “utopía del blanqueamiento” significa la colonización del imaginario de indios y mestizos. Es una promesa de reconocimiento que alienta una estrategia basada en el esfuerzo y la perseverancia. En concreto, en el caso de la América colonial esta promesa anuncia que los indígenas, en el transcurso de tres generaciones, podrían tener descendientes perfectamente blancos. En este sentido, se trata de una invitación que abre un horizonte democrático de igualación social. La clave es casarse y tener hijos con alguien más blanca o más blanco que uno mismo. Así un linaje podría ir ganando posiciones en la sociedad colonial o postcolonial y la mimesis con el colonizador puede llegar a ser (casi) total, pues el colonizado podría devenir (casi) en colonizador.

Me parece útil diferenciar la utopía del blanqueamiento como horizonte desiderativo que orienta un mandato familiar de otras estrategias de blanqueamiento de efecto más rápido pero menos legítimo. Me refiero al uso, desde la época colonial, de toda suerte de productos cosméticos para aclararse la piel o el pelo o al gasto desmedido en vestimentas de lujo². O también, aunque solo hasta el fin de la Colonia, de las solicitudes de reinscripción de las partidas de bautizo, donde constaba la raza o casta del niño incorporado a la comunidad cristiana, con el objetivo de modificar ese dato. En base a dádivas o testimonios no era imposible rectificar la clasificación original: hecho clave si se pretendía acceder al sacerdocio o a la carrera pública, actividades vedadas o muy restringidas a los mestizos.

La utopía del blanqueamiento debe entenderse como una suerte de concesión o puerta falsa que el sistema de castas deja abierto al deseo de reconocimiento de la población urbana colonial. Implica entonces una transacción entre dos sistemas de estratificación social. Una nego-

2 Las ordenanzas coloniales sobre la vestimenta que regulan el tipo de vestido que cada grupo social puede llevar, son, por ejemplo, letra muerta. Todos los que pueden compran la ropa más cara y lujosa. Ello da una suerte de blanqueamiento instantáneo. Y cada vez es más difícil saber quién es quién. Entonces, se trata de clasificar a la población de acuerdo a su color. Los más valiosos son, desde luego, los blancos. En el otro polo, suscitando horror y rechazo, están los negros. Y, en el medio, los indígenas.

ciación entre, de un lado, los blancos, que valorizan su color de piel, y, de otro lado, todas las diferentes categorías de mestizos, las llamadas castas, que pueden valorizar su esfuerzo y fortuna para acceder legítimamente al matrimonio con los colonizadores.

Entonces, desde el punto de vista de los criollos blancos, se trataba de preservar las jerarquías de raza en un contexto en el que ellas estaban amenazadas por la proliferación de muy distintas apariencias fenotípicas y de movilidad social tanto ascendente como descendente. Como dice Ilona Katzew (2004), la apuesta es a fijar identidades en un contexto cada vez más fluido, donde resulta difícil definir y jerarquizar de una manera precisa e indudable.

Pero, desde el punto de vista de los mestizos y las castas, la negociación abre la posibilidad de un “progreso social”, que es precisamente la utopía del blanqueamiento. En efecto, pese al ideal endogámico, en la práctica el sistema permite y reconoce la exogamia. El vínculo, legalmente establecido, de un blanco con una india o una negra, por ejemplo. Hecho, conviene recordar, imposible en los países de tradición anglosajona donde estos vínculos son proscritos y donde no se reconoce el mestizaje, pues el hijo del patrón blanco con la esclava negra es solo un negro esclavo más. En la sociedad hispana colonial la exogamia no era lo ideal pero tampoco es que fuera inaceptable. El cónyuge blanco perdía prestigio y su descendencia “calidad” pero, lógicamente, a cambio de estas pérdidas algo tendría que obtener. Digamos, una dote cuantiosa, un amor especialmente devoto o una refulgente belleza.

Conviene decirlo otra vez: desde la cultura hegemónica que crea el sistema de castas, la fluidez y los cambios de lugar social son percibidos como lamentables, pues domina el anhelo por una sociedad estamental en la cual todos deben tener un lugar conforme a su tipo racial. Pero como este anhelo está en tensión con el funcionamiento del mercado que produce una diferenciación económica sobrepuesta a la diferencia racial y que la desdibuja, entonces se llega a un compromiso. El éxito económico de los de abajo puede permitir limpiar su mancha, su color originario. Este compromiso –en el que se basa el sistema de castas– permite el blanqueamiento de los inferiores y el enriquecimiento de los superiores.

Entonces, son posibles indígenas con bisnietos españoles, (casi) perfectamente blancos. La jerarquización racial no es pues tan rígida como podría imaginarse. La utopía del blanqueamiento reconcilia la tensión entre la inmovilidad de la adscripción racial y la fluidez de la estratificación basada en el trabajo y el dinero. Entonces el sistema resulta expresivo de una sociedad donde la voluntad de jerarquizar convive con la democratización de las oportunidades económicas.

III

Sea como fuere, la tendencia a clasificar a la gente según su “calidad”, o su grado de blancura, pone en cuestión el significado de la categoría de mestizo. La gente no es simplemente mestiza, pues lo que realmente importa es la composición del mestizaje: la blancura relativa de algunos frente a otros. Por tanto, los mestizos no son un grupo compacto o uniforme. Son las castas o la plebe, un agregado de individuos que difieren decisivamente entre sí. Esta diferenciación es la base de la pigmentocracia y de la utopía del blanqueamiento. Para el análisis de la utopía del blanqueamiento vamos a recurrir a los llamados cuadros coloniales de castas.

La llamada pintura de castas es un género pictórico que floreció en el siglo XVIII, principalmente en el Virreinato de Nueva España. No obstante, también hay cuadros de castas en el Virreinato del Perú (Ebert 2008). Usualmente estos cuadros se presentan como una serie de dieciséis o más lienzos que pretenden clasificar las distintas mezclas entre las razas puras: españoles, indios y negros. En cada pintura se representan familias: el padre, la madre y el crío o cría. Se trata de cuadros elaborados por artistas, algunos conocidos, pero la mayor parte de ellos son anónimos. Se estima que existen alrededor de cien series de tales cuadros, aunque muchas están incompletas (Romero 2000). Las más conocidas y difundidas son las que se exhiben en el Museo Nacional de Antropología de España en Madrid. Allí está la serie peruana formada por veinte cuadros que el virrey del Perú, Manuel Amat y Juniet (1761-1776), envió a España en 1770, como respuesta al deseo del rey Carlos III, quien animado por su hijo –el Príncipe de Asturias, el futuro Carlos IV– quería armar el primer Gabinete Real de Historia Natural en España, institución matriz tanto del actual Museo Nacional de Antropología como de otros.

Aunque en general no se conocen registros documentales que señalen los motivos precisos que llevaron a la elaboración de estas series de cuadros, una excepción es la colección peruana, pues existe una carta del virrey Amat donde señala la razón por la que envía estos cuadros a España:

El Virrey del Perú –N 324– Exmo. Sr. Deseando con mi mayor anhelo contribuir a la formación del Gabinete de Historia Natural en que se halla empeñado nuestro Serenísimos Príncipe de las Asturias he creído que no conducen poco a su ilustración, por ser uno de los ramos principales de raras producciones que ofrecen estos dominios, la notable mutación de aspecto, figura y color, que resulta en las sucesivas generaciones de la mezcla de Indios y Negros, a las que suelen acompañar pro-

porcionalmente las inclinaciones y propiedades. Con esta idea mandé a hacer copiar y remitir los veinte lienzos... (citado en: Romero [2000: 22])

Pero como esta comunicación es excepcional, está abierto el debate sobre las razones que explicarían el surgimiento de este género. Una primera sería el impulso de conocer y clasificar. Detrás de los cuadros estaría entonces el interés científico de la Ilustración, como queda evidenciado en la referida carta del virrey Amat.

Otra razón, en las series de Nueva España, sería el deseo de recordar y adornar, pues muchas de ellas fueron producidas a pedido de funcionarios de la corona que, de regreso a la metrópoli, querían llevarse imágenes vistosas para alhajar sus casas.

El deseo de jerarquizar es también una razón para elaborar los cuadros. Desde esta perspectiva, tales imágenes no solo reflejan la realidad de los diferentes tipos de mestizaje, sino que –sobre todo– la construyen o modelan. Es decir, no se trataría solo de describir una situación, sino también de normarla, dándole estabilidad. El género respondería al proyecto de fijar identidades, lugares sociales, de forma de clasificar “científica” u “objetivamente” a los individuos.

Una razón diferente, que no necesariamente excluye a las anteriores, es la que señala que la pintura de castas es uno de los espacios donde surge y se consolida un orgullo criollo. Esta razón vale para la realidad novohispana, pues en estos cuadros se suele mostrar su esplendor: lo fértil de su naturaleza, lo armonioso de las familias, el buen aspecto de sus habitantes, el lujo de sus vestidos³. El hecho de que muchas colecciones fueran compradas por criollos avala, hasta cierto punto, tal posición. Sea como fuere, estos cuadros han sido interpretados de manera muy diversa. Ilona Katzew concluye su libro diciendo que “la pintura de castas no es un género monolítico sino uno que encierra significados simultáneos” (Katzew 2004: 201).

3 “Frente a esta idea de la degeneración de las especies en el Nuevo Mundo, la pintura de castas simboliza la respuesta pictórica novohispana al debate: una tierra fértil con deliciosos frutos y un mestizaje vigoroso creador de hermosas criaturas. Es por ello que, en palabras del historiador español Diego Angulo Iníguez, la pintura de castas aparece como ‘un canto a la fecundidad de la tierra mexicana’; es decir, puede entenderse dentro de la tradición que muestra la ‘grandeza mexicana’ al menos desde el siglo XVII. Sin embargo, lo específico de la pintura de castas, su apología del mestizaje, adquiere mayor sentido dentro de esta polémica sobre el Nuevo Mundo. Es por ello que ciertamente puede entenderse a la pintura de castas como fruto de una conciencia artística ‘mexicana’. Al igual que la gran obra arquitectónica de Lorenzo Rodríguez, el Sagrario metropolitano, y que el Retablo de los Reyes de Balbás, las dos magníficas obras del siglo XVIII novohispano, puede decirse también que la pintura de castas representa un intento por restablecer la vieja idea de la grandeza mexicana en una nueva y espléndida forma” (González Esparza s. f.). Una posición similar se encuentra en Pérez (2010).

En todo caso, el interés de los cuadros de castas está en su capacidad para describir y exponer, ante la mirada de los espectadores y de la propia sociedad, las diversas realidades que (re)crean. La estrategia no era nueva. Como bien ha anotado Luis Eduardo Wuffarden (2000) para el caso peruano, la tradición de representar a los grupos raciales venía desde el siglo XVI. Esta tendencia está anclada en una perspectiva naturalista que se convertiría en precursora del costumbrismo del siglo XIX.

IV

Mirar una y otra vez los cuadros de castas hace pensar que es difícil generalizar en torno a ellos. Para empezar, la razón “científica” va de la mano con la razón “política”, pues en el despliegue del impulso clasificatorio que define a la Ilustración se hace evidente el deseo de escenificar y naturalizar las jerarquías sociales. Y tampoco puede descartarse la “razón estética” de mostrar una plenitud visual. Una belleza que reafirma el valor de la tierra. En realidad, es seguro que en algunas series predomina una razón sobre las otras. En el caso de la colección peruana es evidente que domina la razón “científico-política” de lograr una descripción minuciosa de los colores, la cual es, al mismo tiempo, un intento por sistematizar la variedad de la gente en una estructura que jerarquiza tipos o especies humanas.

Pero, desde la perspectiva muy acotada de esta ponencia, nos interesa el análisis de los cuadros de castas en la medida en que allí se encuentra formulada de manera plástica y potente la utopía del blanqueamiento. Es decir, la idealización de lo blanco y la dinámica que llevaría a “mejorar la raza”.

Para nuestro análisis hemos escogido una serie de seis cuadros donde están presentes todas las razones aludidas: el orgullo criollo, la naturalización de las jerarquías y el deseo de representar “científicamente” la realidad. Esta serie proviene del Virreinato de Nueva España y actualmente se encuentra en el Museo de América en Madrid. Según el catálogo del museo, se trata de pinturas al óleo hechas sobre láminas de cobre. Su autor es desconocido, pero se presume que fueron plasmadas en el período que va entre 1775 y 1800, que corresponde al momento en que las reformas borbónicas pretenden la “recolonización” de los territorios americanos.

Empezaremos analizando tres cuadros que atestiguan el proceso por el que sería posible la redención de la mancha indígena, el desvanecimiento del estigma que porta el indígena colonizado. En estos cuadros se despliega una gran capacidad para imaginar instantes que condensan la riqueza del mundo de la vida. Tal particularidad de las pinturas de castas tiene una de sus fuentes en los cuadros sobre la vida

de los santos. En este último género la composición tenía que estar muy bien pensada, pues se trataba de lograr la hazaña de hacer visible en una sola imagen el espíritu que había animado una vida.



Gráfico 2. Castas, “3. de Castizo y Española: Español” (Anónimo; Museo de América, Madrid).

En el gráfico 2 se muestra que el padre “castizo” y la madre española han tenido un hijo que es considerado español. Esto significa que la ascendencia indígena ha quedado definitivamente invisibilizada. Y la narrativa que en esta imagen está como congelada, pero también insinuada, pretende ser feliz: es una pareja joven y armoniosa. Todos están lujosamente ataviados y se encuentran en un ambiente signado por la riqueza y la satisfacción. Es una imagen que nos hace recordar a la del encarte de Ripley. No obstante, hay algo que no funciona del todo bien.

La madre mira orgullosa al pintor/espectador del cuadro. Tiene a su hijo sentado sobre la punta de sus rodillas y su mano izquierda lo sujeta de manera que no pueda resbalar. El niño, traviesamente, jala el arco con que el padre está tratando de tocar el violín. Pero el padre no luce molesto o contrariado, deja hacer a su hijo, lo consiente. Acaso porque está muy orgulloso, pues ese hijo significa el logro de un deseo largamente acariciado; acariciado no solo por él, sino por sus antecede-

sores que pusieron en marcha el plan del blanqueamiento del linaje. En efecto, su hijo tiene solo un bisabuelo indígena. Para efectos prácticos nadie lo podría distinguir de un español. Pero esta suerte de arrobo beatífico del padre castizo por su hijo español puede tener un costo y no sería otro que la falta de autoridad sobre su vástago, el cual desarrollaría, tal como ya se insinúa en la imagen, un carácter caprichoso, que difícilmente interiorizará la ley como límite y disciplina habilitante. Ese límite que tiene que respetarse para convivir fructíferamente con los demás. Para empezar con el propio padre. En el cuadro se sugiere que la utopía del blanqueamiento termina por producir un déspota extraño.

Pero el camino hacia el borrado de la mancha indígena ha pasado por más de una etapa previa. La inmediatamente anterior fue la producción del “castizo”, el hijo del español y la mestiza que tiene solo un abuelo indígena, que se muestra en el gráfico 3.



Gráfico 3. Castas, “2. de Mestiza y Español: Castizo” (Anónimo; Museo de América, Madrid).

El castizo es un bebé a quien su madre está dando de lactar. Aquí hay una menor integración familiar que en el cuadro anterior. El padre español, pese a ser de una mejor “calidad”, está comprometido en la escena, pues le extiende una flor a su esposa, una manera de expresar su amor y devoción por ella. Pero la madre está consagrada a su maternidad, de manera que por el momento no recibirá la flor ni prestará atención a su esposo. Quizá el hecho de que su hijo sea más claro es un

motivo adicional de entrega y alegría. Ella ha cumplido el mandato de mejorar la raza. Y ahora parece más madre que esposa.

El padre, la madre y la criatura, todos, llevan vestidos españoles. Se deja ver una uniformidad cultural que está asociada a la fuerza de ese vínculo que detiene al padre español en una tranquila espera por la atención de la madre. Pero si una escena como esta se repitiera una y otra vez, el resultado sería un niño inscrito en la relación con la madre, sin un modelo masculino realmente potente.

Significativamente, la cortina que separa la sala del otro ambiente (¿dormitorio?) está abierta, como mostrando que la familia nada tiene que ocultar, pues la situación es legítima. El hombre galante, la madre devota, el bebé bien cuidado. Todo parece como debe ser. No obstante hay un detalle que traiciona la armonía del conjunto y que representa un síntoma de que no todo está tan bien como se pretende. Me refiero desde luego al grabado que cuelga en la pared, detrás del primer plano de la escena. Esa imagen no está bien colgada. La esquina superior derecha está caída: entre los cuatro soportes de la imagen, hay uno que no funciona, de modo que la esquina respectiva se cae y enrolla. Ello impide ver toda la figura y pone, además, una nota de desarreglo en una situación que parece perfectamente ordenada. En realidad, en una casa que se presenta tan bien cuidada, este detalle es insólito. De allí que pueda ser interpretado como designando una falla: el mestizaje de la madre. Uno de los cuatro abuelos del “castizo” es un indígena. Todo parece perfecto, pero no es así. En el mismo sentido pueden tomarse las manchas, o roturas, en el grabado, tanto en su borde superior izquierdo como en el inferior derecho. Lo sucio está colocado en el grabado. Los “pergaminos” no acreditan una “limpieza de sangre”.

Pero en el fundamento de todo lo anterior está lo que ocurrió en la primera generación: en el vínculo entre el español y la india. Situación retratada en el gráfico 4.



Gráfico 4. Castas, "1. de Español e India: Mestizo" (Anónimo; Museo de América, Madrid).

En la imagen vemos a una familia compuesta por un caballero español, una elegante señora indígena y un niño mestizo que está también muy arreglado. La gradación de colores es evidente. El padre es blanco, la madre es oscura, el niño tiene justamente el color intermedio. Pero en la distribución espacial de los personajes sobre el lienzo llama la atención el hiato entre el padre y el hijo. El primero está caminando, yéndose, un poco sigilosamente, mientras que el hijo y la madre se están quietos. La imagen sugiere que el rostro lloroso y acongojado del niño tiene que ver con ese distanciarse del padre. El niño está decepcionado, resiente el abandono paterno. Y la madre está mirando al suelo, recogida sobre sí misma. Si no se siente tan afectada es porque de alguna manera ya está preparada o acostumbrada a estas situaciones. El niño vive su frustración en su lloro. Y la madre trata de ignorar lo que sucede, pues nada puede hacer. Lo cierto es que el padre se está yendo. Y su gestualidad es muy significativa, casi teatral. Digamos que se reclama inocente. No quiere agraviar a su familia, pero hace lo que le viene en gana. Mira al suelo y levanta la mano izquierda; es decir, no da la cara y pretende una sinceridad que no es muy convincente.

La diferencia de trajes es muy llamativa. El padre y el hijo están vestidos a la usanza española. Y la madre luce un vistoso traje indígena. Esta diferencia contrasta con la cercanía entre la madre

indígena y el niño mestizo, pues ambos tienen enlazadas sus manos. Entonces la situación viene a ser la siguiente: desde el punto de vista de la cultura, el niño está más cerca del padre español pero en el plano del afecto el vínculo fuerte es con la madre indígena. Situación desde luego emblemática, pues marca el desgarró de la subjetividad mestiza: entre el deseo de ser como el padre conquistador, que es una presencia débil, y el afecto casi avergonzado por la incondicional, pero poco prestigiosa, madre indígena. El cuadro podría ir como una ilustración de la intuición fundamental de Octavio Paz sobre el carácter mestizo. En sus trabajos, Paz sugiere que el vínculo entre el español y la indígena fue frágil, de modo que el vástago mestizo es ignorado por el padre y sobreprotegido por la madre. El resultado es el “macho” inseguro y sin ley, un sujeto impulsivo y abusador, finalmente, solo (Paz 1994).

Si comparamos las imágenes precedentes de las tres generaciones que toman a un linaje llegar al blanqueamiento, la diferencia más significativa entre ellas está en la actitud del padre. Lo común, mientras tanto, es la indeclinable devoción de las madres por sus vástagos. El padre o bien se escurre y abandona, o bien espera sin ser tomado en cuenta, o, finalmente, consiente sin educar. No cumple sus deberes aunque vaya mejorando de una generación a la siguiente.

Otro hecho común, presente en los tres cuadros, es el debilitamiento de la familia a consecuencia del deseo de mejora social, pues el cónyuge menos valioso (castizo, mestiza, indígena) queda fijado en la admiración a la mejor calidad de su vástago, en detrimento de la atención que podría brindar a su pareja.

Comparando las imágenes se hace evidente la idealización de lo blanco y, por lo tanto, la mayor armonía y prosperidad de las familias que representan las “mezclas raciales más avanzadas”.

V

Ahora bien, ¿qué sujeto social se construye, o se representa, en estos cuadros? Si se tiene en cuenta que aquello que se muestra es el éxito del blanqueamiento, entonces se puede suponer que estos cuadros representan o crean a un o una indígena que rechaza su condición y que sueña con que su descendencia pueda aumentar su valor social. Por tanto, las imágenes están dirigidas a los indígenas y los llaman a esforzarse en la perspectiva de mejorar el porvenir de su linaje. Para llegar a algo así como: “te daré mi dinero y me darás tu color”. Sobre todo a las mujeres que deberían optar por un español pese al riesgo del abandono. En todo caso, su hijo será más valioso que ellas. De otro lado, al “español” que resulta del blanqueamiento se le ha perdonado su mancha indígena, pero es inevitable que en estas imágenes se le re-

cuerde lo impuro de sus orígenes. De cualquier manera, este recuerdo tendrá que ser compensado con el orgullo por el esfuerzo puesto por sus ascendientes en lograr la hazaña del blanqueamiento. Está casi demás decir que este llamado al blanqueamiento puede producir rechazo en los indígenas menos sumisos y/o en los más pobres, que no pueden avizorar ese horizonte como posibilidad. La arrogante superioridad de lo blanco y la despectiva disminución de lo indígena pueden producir, entre los postergados, indignación, rebeldía, resentimiento; y, entre los que se encumbran, cuestionamiento y culpa, pues esta jerarquización va a contrapelo de la enseñanza cristiana que es justamente el fundamento de la legitimidad de la sociedad colonial.

Por otra parte, tenemos que preguntarnos quién enuncia la promesa, quién construye ese sujeto atrapado por el deseo de blanquearse. La respuesta es clara, puesto que la difusión de la utopía del blanqueamiento conviene sobre todo a los españoles cuyo valor social aumenta en tanto se colocan como el objeto por antonomasia del deseo.

En todo caso, la utopía del blanqueamiento funda subjetividades escindidas. En el mundo mestizo-criollo, produce personas que se avergüenzan de una parte de sí mismas, que están asediadas por esa mancha de la que buscan purificarse. Se instituye, entonces, un sujeto estigmatizado, que no tiene el reconocimiento al que aspira. Pero que, a manera de compensación, puede imaginar un proceso de depuración y limpieza. Se trata de apegarse a lo criollo.

La propia palabra criollo lo dice con claridad. El término nombra a lo local en tanto venido desde fuera. Criollo es el hijo de los españoles nacido en América. O, también, el hijo de criollos. Es decir, es un sujeto que se sigue definiendo por su condición foránea, pues ella le acarrea prestigio en un medio colonizado. Ha venido desde fuera aunque lleve muchas generaciones viviendo en el país. Así como la cultura criolla contrasta con la indígena o propia del lugar. Entonces en el término criollo hay ya una resistencia a confundirse con lo nativo. Y es muy notable la continuidad histórica del contenido de este término. Digamos que lo criollo es el proyecto neocolonial, pues aspira a reemplazar a lo foráneo en el dominio de lo nativo. De un lado, remarca su parentesco con lo foráneo y, del otro, su distancia de lo nativo.

VI

El horror a lo negro es la orientación complementaria a la fascinación por lo blanco. El consenso no es unánime, pero lo cierto es que el mestizaje con los negros no garantizaba el blanqueamiento. El proyecto podría fallar por la fuerza de la sangre-mancha negra.



Gráfico 5. Castas, "9. de Español y Alvina Negro Torna atrás" (Anónimo; Museo de América, Madrid).

En realidad hay diversas categorizaciones de las castas. Los sistemas clasificatorios difieren en tanto las mezclas se hacen más complejas. Entonces los nombres y los colores se vuelven más antojadizos. No obstante, en todas las clasificaciones se supone que de la relación entre un hombre blanco o español y una mujer negra, nace un mulato. La siguiente categorización en esta secuencia, mostrada en el gráfico 5, ya no es tan unánime, pero la mayoría nombra como morisca a la criatura que nace de la relación entre un mulato y una española. Luego, de la que se da entre español y morisca se engendra una albina, se dice. Y, finalmente, de la relación entre esta y un español puede aparecer un "negro torna atrás". Es decir, el tataranieto de la negra termina siendo negro, pese a que solo uno de sus ocho bisabuelos es de este color. El "negro torna atrás" puede ser una sorpresa mayúscula, un acontecimiento siniestro, para padres que se consideran blancos, puesto que se han esforzado en olvidar a esa tatarabuela negra, y agresiva, que ahora regresa en el color del niño. Aspecto que sin ese ascendiente resultaría inexplicable.

Si nos fijamos con detalle, caemos en cuenta que el cuadro retrata la situación en términos melodramáticos. El niño busca la mirada del padre. Quiere reconocimiento. Pero el padre, pese a sujetarlo, no lo

confirma como suyo sino que mira inquisitivamente a la madre. Y la pregunta que carga su mirada es: ¿cómo puede ser este negrito mi hijo? Mientras tanto, la madre evita corresponder a la mirada de su esposo. Su actitud es de una solícita humildad. Está abochornada. La negritud de su hijo la ha puesto en evidencia. Sus credenciales no son tan limpias como su color haría pensar. Ya la denominación que se le da, albina, nos habla de una blancura exagerada, de una situación sospechosa, que guarda una sorpresa. Pero el niño está lujosamente vestido, como corresponde a los blancos españoles. Además su inocencia se expresa en ese insistir en ser reconocido. Es como si pensara que no tiene nada de malo. Esta situación implica que la madre lo ha reconocido como hijo. En realidad no tiene más remedio, pues de su mismo vientre ha nacido. El niño “negro torna atrás” manifiesta la fuerza de la herencia africana. La sangre negra es como una mancha que puede desaparecer pero igual resurgir en las siguientes generaciones. No se puede terminar de limpiar. En realidad, la imagen es dramática y no sabemos qué pasará a continuación. En todo caso, lo que tenemos es el deseo del hijo por ser reconocido, las dudas del padre y la vergüenza de la madre. Podemos imaginar que el padre abandone a la madre por haber sido engañado, sea por una relación extramarital o porque ella ha ocultado lo oscuro de sus orígenes. Lo indudable es que el cuadro llama a tener cuidado al elegir la pareja, pues la piel más blanca puede esconder un ascendiente que retorna para marcar el color del hijo. Produciendo embarazo y vergüenza.

Si nos fijamos con más cuidado en la imagen, somos llevados a pensar que la madre y el niño quieren salir pero que el padre está reticente. En efecto, el niño está como jalando al padre para que se pare. Y la madre tiene, en una mano, un abanico cerrado y también una prenda de vestir y en la otra lleva un sombrero. Ese sombrero es pequeño, de manera que es seguro que servirá para que nadie vea, en la cabeza de su hijo, la suerte de cuernos formados por lo ensortijado de su cabellera. Los cuernos evocan algo demoniaco. Pero, pese a la presión familiar, el padre se resiste. Podemos comprender su situación. No quiere mostrarse con su “torna atrás” en un espacio público. Luce como un hombre correcto. Pero no quiere exponerse a curiosidades malsanas y sarcasmos. Podrá ser un niño bonito, bien cuidado y vestido, pero es negro. Y eso es casi inaceptable.

Las razones del repudio de lo negro pueden verse en las siguientes imágenes de los gráficos 6, 7 y 8.



Gráfico 6. Castas, "4. de Español y Negra: Mulata" (Anónimo; Museo de América, Madrid).

En el gráfico 6, sobre el mestizaje entre el español blanco y la negra, vemos a un hombre que intenta defenderse de su agresiva cónyuge. Tras ella está la niña mulata, tratando de sujetar el arrebató colérico de su madre. Lo mismo trata de hacer el padre. Pero la ofensiva la lleva la mujer negra. Con su mano izquierda ha cogido el cabello del padre y con la derecha está tratando de golpearlo con un cucharón. Y el padre procura defenderse cogiendo los brazos de su consorte. Pero ¿por qué se ha generado esta pelea? ¿Por qué el disgusto y la ferocidad en el rostro de la madre? El cuadro nos da algunas pistas que son como las huellas que el pasado ha dejado en la imagen de ese presente detenido en la representación. Para empezar, la escena ocurre en la cocina y la esposa está usando un mandil. Además tenemos el cucharón en su mano. Todo indica que la madre ha estado realizando las labores domésticas. El padre, en cambio, no solo parece venir de la calle, de esa puerta abierta hacia el lado izquierdo de la composición, sino que está vestido con elegancia. Un estilo que corresponde a su ser blanco y español. Entonces podemos suponer que la madre ha montado en cólera por haber sido dejada en su humilde condición mientras el esposo ha salido a hacer algo que no estaba pactado o previsto en el arreglo matrimonial. En todo caso, la violencia en su rostro nos habla de un hogar que no es feliz, donde el esposo no querrá permanecer demasiado tiempo. Y la

actitud de la niña, su tratar de contener a la madre, nos dice que ella está tratando de proteger al padre. En resumen, el cuadro expresa las dificultades del vínculo: el padre no quiere salir con su esposa y ella queda amargamente recluida en los quehaceres domésticos. Lo más interesante, sin embargo, es la ira y la agresividad de la madre. No puede controlarse, tiene la “sangre caliente”. La igualdad del matrimonio lleva a la pelea y al conflicto por el carácter tempestuoso de la mujer de raza negra.

Otra versión de la misma idea la encontramos en el gráfico 7.



Gráfico 7. Castas, “De Español y Negra nace Mulata” (Anónimo; tomado de: Menéndez Obando s. f.).

La similitud de las imágenes hace pensar, de inmediato, que estamos ante un estereotipo: la esposa negra agrediendo a su cónyuge blanco, el cual solo se defiende, mientras que la hija mulata trata de separarlos. Otra vez, la diferencia de atuendos hace visible el confinamiento doméstico de la esposa negra y la constante presencia pública del esposo blanco. Total, el único lugar donde pueden converger, el hogar, termina siendo dominado por el conflicto, por la agresión de la negra. Es evidente que la imagen conlleva el mensaje de que esta unión no resulta conveniente para el blanco, aunque, de otro lado, produzca una criatura, la niña mulata, más sensata y temperada que su feroz madre. En esta imagen se sugiere que el conflicto ocurre en una fonda o chin-

gana de la cual la negra parece ser propietaria o conductora. Tiene un mejor traje que en la imagen anterior y cuenta con dos asistentes, vestidas de manera más sencilla y que están sirviendo a los comensales. Todos los personajes están mirando, con curiosidad pero sin sorpresa, el conflicto familiar. En esta imagen se insinúa que la cónyuge negra, gracias a su negocio, mantiene el hogar. El español sería un mantenido y esta podría ser entonces la razón de un vínculo tan insatisfactorio en otros aspectos.

Finalmente, en el gráfico 8, esta tercera imagen repite casi enteramente la primera. Esta vez, sin embargo, la niña mulata trata de contener más activamente, la furia de la madre.



Gráfico 8. Castas, "De Español y Negra nace Mulata" (Andrés de Islas; Museo de América, Madrid).

En el virreinato peruano la figura del “negro torna atrás” está también presente en el imaginario social. No obstante, la situación no parece estar tan cerrada como en el caso novohispano, pues el blanqueamiento es posible, aun para los negros. Pero ya no en las cuatro generaciones que toma al caso indígena este tránsito, sino en cinco. En el primer caso, el camino que lleva a lo blanco empieza en lo indígena, continúa con el mestizo y sigue en el castizo, para concluir en el blanco. En cambio, en el camino que parte de la negra, es necesario pasar por las siguientes estaciones: negra, mulata, cuarterona de mulata, quinterona de mulata, re-quinterona de mulata, gente blanca, o sea, “alvina”.

El hecho es que estos cuadros manifiestan un horror a la sangre negra, postulada como feroz y sucia. Mal haría un español en amancebarse, peor aún en casarse, con una negra, pues estaría expuesto a malos tratos y caprichos, por no hablar del poco prestigio de su descendencia y de la vergüenza que significaría exhibir en público a sus vástagos. Por tanto, tendría que resistir las tentaciones de una vida fácil o un erotismo acrecentado que serían los motivos que pueden llevarlo a tan fatal decisión. De todas maneras, la progenie mulata sería de mejor “calidad” que la madre. Pero aun cuando su sangre se pueda ir limpiando gracias al vínculo con los españoles, su descendencia guarda una sorpresa, la posibilidad de engendrar un “torna atrás”, lo que significaría desbaratar todo el esfuerzo realizado por las generaciones anteriores.

En cambio, para los indígenas se abre un horizonte más claro de redención. En un proyecto transgeneracional es posible que la bisabuela indígena tenga bisnietos perfectamente blancos. ¡Qué sueño tan bonito! Escapar del estigma, de la mancha indígena. La bisabuela indígena soporta desplantes que su equivalente negra no tolera pero que comportan grandes beneficios para sus descendientes.

Ahora bien, si tenemos en cuenta la demografía de países densamente indígenas, que es donde se producen precisamente los cuadros de castas, tenemos que pensar que la utopía de blanqueamiento podría ser una ilusión para muchos y una posibilidad efectivamente para pocos. Quizá la hija de un cacique, o de un próspero comerciante indígena, podría empezar a recorrer el camino cuyo destino sería alcanzado por sus bisnietos. Y, claro, el tener en mente la felicidad de su descendencia puede ser un gran consuelo y una poderosa motivación.

Pero, otra vez, se trata de una fantasía abierta para los pocos, aunque marca igual el deseo de los muchos. Los mestizos que se emparejan con mestizas o indias tendrían que vivir su relación con una cierta pena, pues no están en el camino correcto que lleva a cumplir el mandato del blanqueamiento. Pero tampoco es que no haya esperanza, pues lo que no pudieron hacer ellos puede que lo hagan sus hijos. En todo caso, lo importante es apuntar a la mejora de la raza.



Gráfico 9. "Mestizo, mestiza, mestiza" (Anónimo; Museo Nacional de Antropología, Madrid).

En la imagen del gráfico 9 tenemos una relación entre mestizos. Hay alguna proximidad y amor entre los miembros de la familia. Pero esa pulsión está enfriada. En efecto, el padre tiene su mirada fija en el rostro de su atractiva compañera. Pero la madre no está plenamente presente, hay una ausencia en su mirada, un sentimiento de pérdida, un duelo. Está allí y su rostro es agraciado, pero también está sola y aislada. No amargada, tampoco gozosa. Su expresión marca la gestualidad de su criatura y se esclarece en ella. La niña parece estar entre el lamento y el reclamo. Ciertamente no rebosa de satisfacción o capricho como los niños blancos. Su expresión es definitivamente trágica. Quizá se lamenta de no ser blanca y está clamando por mejorar el color de sus hijos. Entonces, es como si no se aceptara, como si estuviera esperando algo que no va a obtener; se encuentra en una situación sin salida. Podemos intuir o postular, sin embargo, que si llegara a primar el reclamo de mejorar sobre el lamento de no ser, esta niña podría esforzarse, ganar dinero y desposar a un blanco. Pero si se queda en el lamento de no ser blanca, es probable que se case con un mestizo o indio. En este último caso, su descenso será el avance de su compañero en la escala pigmentocrática.

Si vemos el cuadro otra vez, podremos notar que el padre está tratando de decir algo a su compañera. Algo que se puede intuir como

positivo, pues así lo prefigura su mirada cargada de amor y de pena. También lo dice su mano derecha, arqueada como llamando la atención para expresar algo. Es como si quisiera decir: “¡Un momento! Las cosas no son tal como las piensas. Yo te amo”. Pero, en realidad, no hay comunicación; la madre no está recibiendo el mensaje y, menos aun, la criatura. ¿Cuál es la causa del duelo de la madre? Quizá el hecho de que su esposo no sea blanco, pues si lo fuera la criatura de sus entrañas sería castiza y no simplemente mestiza como lo son sus progenitores. La madre ha perdido la oportunidad de avanzar en la escala de la coloratura.

Es muy significativo, además, que este mundo sea más bien pobre, como lo revela lo austero y gastado de los trajes. Es como si toda la buena voluntad y las ganas de ser felices se estrellaran contra las jerarquías sociales y la realidad de la pobreza.

VII

Que la pulsión clasificatoria, pigmentocrática, de la pintura de castas nace del mundo mestizo-criollo es un hecho que el poema de Esteban Terralla y Landa, *Lima, por dentro y por fuera* (2011), pone en evidencia, al menos para el caso de Lima. Se trata de una larga sátira de 4.293 versos octosílabos⁴. El poeta, que es un español, se goza disminuyendo a los limeños. No aparece una perspectiva de redención. La condena de Lima y sus habitantes es categórica. Nada hay de rescatable.

El trasfondo de su burla es de rabia e impotencia. El autor no logró “hacer la América” y se venga rebajando a sus habitantes. Pero esta actitud despectiva es también oficial, pues corresponde al proyecto del despotismo ilustrado de las reformas borbónicas, a su vehemencia recaudadora, a su desconfianza respecto a los criollos, a su afán por reafirmar la autoridad de la metrópoli.

Para Terralla y Landa, el caos moral que es Lima tiene múltiples rostros y cada uno es peor que el otro. Los limeños son presentados como interesados y oportunistas; siempre en la expectativa de sacar provecho de los españoles o, por último, de quien esté a su alcance. Las mujeres son de costumbres livianas, muchas de ellas dispuestas a vender sus favores. De otro lado, la falta de urbanidad es clamorosa. La gente come con las manos y los platillos carecen de todo refinamiento.

4 No se sabe mucho sobre la vida de Esteban Terralla y Landa. Nace en Sevilla, vive un tiempo en México y viene al Perú hacia 1787, dedicándose a la minería sin mayor éxito. Su sátira está escrita a la manera de una carta que brinda “consejos económicos, saludables, políticos y morales que da un amigo a otro con motivo de querer dejar la ciudad de México por pasar a la de Lima” (2011: 17).

Todo artificio y ficción,
Todo cautela y enredos,
Todo mentira y trapaza;
Todo embuste y fingimiento.
(Terralla y Landa 2011: 143)

En la raíz de este caos está la desnaturalización de las jerarquías sociales, el trastrocamiento producido por la gente que quiere igualarse a los blancos quebrando leyes y costumbres.

Que vas viendo por la calle
Pocos blancos muchos prietos,
Siendo los prietos el blanco
De la estimación y el aprecio.
Que los negros son los amos
Y los blancos son los negros
Y habrá de llegar el día
Que sean esclavos aquellos.

....

Que se adornan de buen hato
Silla de plata, buen freno,
Buena mula, buen caballo
Buena capa y buen sombrero.
Hay muchos del mulatismo
Y del género chinesco
Que con papeles fingidos
Quieren mudar de pellejo.
(Terralla y Landa 2011: 161)

Es muy interesante el cuadro que nos brinda Terralla. No es una pintura de castas. Para el poeta, Lima es una ciudad donde los españoles que la habitan no trabajan. Y la gente baja, las “castas”, están tomadas por el deseo de ser como los españoles. Entonces ellos sí trabajan y, pese a ser muy ahorrativos, hay rubros donde no dudan en derrochar su dinero. Por ejemplo, comprar vestidos que no van con su condición, pero que los hacen lucir más blancos o menos oscuros de lo que son. Lo que Terralla testimonia, acaso sin quererlo, es que, en Lima, la piel blanca es el supremo objeto del deseo. Entonces quienes ya la tienen no hacen nada y los que carecen de ella se esfuerzan para presumirla y/o dejársela a sus hijos, a través de matrimonios convenientes.

Verás en todos los oficios
Chinos mulatos y negros,
Y muy pocos españoles,
Porque a mengua lo tuvieron.
Verás también muchos indios

Que de la sierra vinieron
 Para no pagar tributo
 Y meterse a caballeros.
 Verás con muy ricos trajes
 Los de bajo nacimiento,
 Sin distinción de personas,
 De estado, de edad ni sexo.
 Verás una mujer blanca
 A quien enamora un negro,
 Y un blanco que en una negra,
 Tiene embebido su afecto.
 (Terralla y Landa 2011: 173)

Por el contrario verás
 Entre las negras y los negros
 Que gozan de libertad,
 Y viven sin cautiverio.
 Pues con el sumo trabajo
 Que en la mocedad tuvieron
 No les falta en la vejez
 El cotidiano sustento.
 De forma que verás varios
 Que después que libres fueron,
 No solo dejan alhajas
 Sino esclavos y dinero.
 (Terralla y Landa 2011: 175)

En el fondo, lo que Terralla nos transmite es la realidad de un sistema donde coexisten dos principios de estratificación social. El primero supone categorías fijas y está basado en el origen y el consecuente color de piel. Es el sistema hegemónico, pues está respaldado por el poder político y cultural, por el Estado y la iglesia. El segundo principio de estratificación social está basado en el esfuerzo y el logro. En las posibilidades que abren el trabajo y el mercado, que permiten que cualquiera pueda adquirir riquezas, de manera que la fijeza de las categorías raciales tiende a diluirse. Terralla protesta contra un dinamismo económico que socava las jerarquizaciones raciales. Su proyecto implícito es que ambos sistemas coincidan. Vale decir, que no existan españoles pobres ni mestizos ricos. Pero ese proyecto no parece posible, pues los españoles tienen en “mengua” el trabajo, de manera que su futuro depende de casar a sus hijos e hijas con los mestizos más exitosos. Digamos que Terralla lamenta lo que ocurre, la igualación social. Pero, también, explica cómo el logro económico subvierte la jerarquización racial.

Pues no teniendo destino
Las niñas de fundamento,
Pierden por necesidad
Aún de la vergüenza el velo.
(Terralla y Landa 2011: 149)

El deseo de ser blanco es tan sentido que todos tratan de serlo o simularlo. Es el caso de la mulata que:

Jamás las manos descubre
Ni enseña tan solo un dedo
Por no mostrar que es
Acanelado el pellejo.
(Terralla y Landa 2011: 145)

La adoración de la que los blancos son objeto termina debilitado los patrimonios familiares, pues les impone un tren de vida marcado por el lujo y la renuncia al ejercicio de cualquier actividad productiva. Esta es la situación que a fines del siglo XVIII observa Alonso Carrió de la Vandra en *El lazarillo de ciegos caminantes*:

La multitud de criados confunde las casas, atrae cuidados, entorpece el servicio y es causa de que los hijos se apoltronen y apenas acierten a vestirse a la edad de los doce años, con otros inconvenientes que omito. El actual establecimiento, con el de costosos trajes que se introducen desde la cuna con la demasiada condescendencia que tienen algunas madres, son dos manantiales o sangrías que d(i)bilitan insensiblemente los caudales. (1985: 212)

Esta situación se confirma en el estudio de Paul Rizo Patrón (1990). Resulta que cerca de la mitad de la nobleza limeña es calificada de pobre o muy pobre (“no tiene caudal”). Este grupo decayó mucho por el agotamiento del Cerro Rico de Potosí y, también, por la falta de un ímpetu empresarial que le permitiera renovar sus activos económicos. (Rizo Patrón 1990: 134)

Desde el otro lado del espectro social, Jesús Cosamalón observa el fenómeno complementario. Gracias a su contracción al trabajo, los indígenas y negros podían escapar del destino casi “natural” de la servidumbre doméstica para encontrar oportunidades de avance en el sistema artesanal que permitía el aprendizaje de un oficio y hasta el establecimiento de talleres. Entonces, la aspiración de los sirvientes era aprender algún oficio “digno” que los llevara a una vida por “su propia cuenta”. (Cosamalón 2011:147)

VIII

La ideología del mestizaje proviene, al menos en el caso peruano, de un compromiso entre, por un lado, el liberalismo republicano que con

la Independencia se afirma como ideología oficial del naciente Estado y, por otro lado, el conservadurismo colonial que sigue vigente pese a que su existencia sea negada en el mundo público. La ideología del mestizaje llama a reconocerse como producto afortunado de mezclas tan intrincadas que sería imposible –e irrelevante– precisar la proporción de las sangres de las que cada uno es resultado. “Quien no tiene de inga, tiene de mandinga” es la frase clásica, mil veces reiterada, que llama a hacer invisibles las diferencias de color. A través de esta proclamación orgullosa –la raza no importa pues todos somos mestizos– los individuos se considerarían ciudadanos y el conjunto de la gente del país una nación. Se trata de crear al “sujeto” mestizo; es decir, al individuo que es uno más dentro de una comunidad de gente donde las castas se han diluido, de manera que impera el sentimiento de igualdad. La realización de la ideología del mestizaje implica la desaparición de la utopía del blanqueamiento y la jerarquización pigmentocrática.

Esta ideología ha tenido una gran importancia pues ha sido, y sigue siendo, la visión oficial, autorizada, que el país tiene de sí mismo. No obstante, “por debajo” de ella fluye un discurso avergonzado, escondido, que produce orgullo a quien lo hace suyo. Este discurso está muy presente en la realidad cotidiana donde la jerarquización y la servidumbre sobreviven sin cuestionamientos. El racismo es un “secreto a voces”, algo que todos saben pero que nadie debería decir en público. Entonces, en el caso peruano esta ideología del mestizaje no ha logrado aún cuajar, adentrarse en las entrañas, incorporarse. Y la mejor prueba de ello es la persistencia del deseo de blanquearse.

Sin embargo, la ideología del mestizaje es el fundamento de la nación peruana. O, para ser más precisos, de la versión criolla del nacionalismo peruano. Una versión que se encuentra cuestionada, pues ahora existe una variedad de nacionalismos andinos que se reclaman, todos ellos, como más “auténticos”, más acordes a la realidad e historia del país que el nacionalismo criollo. Cabe preguntarse si el nacionalismo andino es una ruptura o una profundización de la ideología del mestizaje. En realidad, el compromiso del que surge el nacionalismo criollo: abolir la pigmentocracia del plano público-oficial pero mantenerla en el privado, es un compromiso dinámico, una tensión entre fuerzas que han ido evolucionando. Para empezar, la jerarquización social depende hoy mucho más de los activos económicos y culturales que del color de piel. De otro lado, se ha hecho público el secreto de la discriminación. En este proceso el término racismo es fundamental, pues ha funcionado como la luz que saca de las sombras las prácticas discriminatorias que siguen reproduciéndose. Se vigila y se denuncia la arrogancia de quien jerarquiza de acuerdo a la cultura y la piel. En la actualidad, al menos en Lima, un comentario racista puede ser el epitafio de una carrera política.

No obstante, las cosas son complejas, pues en el imaginario de la globalización contemporánea el fenotipo indígena no está postulado como un ideal apreciable, que cualquiera quisiera tener. En el mundo de las imágenes lo que más vale es lo joven, lo blanco. Entonces en este aspecto la globalización viene a dar un nuevo aire al colonialismo, a la utopía del blanqueamiento.

IX

La idealización del cuerpo cobrizo fue intentada, una y otra vez, por el indigenismo. En México, en especial, pero también en el Perú, el indigenismo representó a los hombres y mujeres nativos de una forma presuntamente atractiva. Es el caso, desde luego, del muralismo mejicano (ver el gráfico 10) y del arte de autores como José Sabogal en el Perú. Y, ciertamente, el indigenismo es un capítulo mayor en el intento de producir una descolonización del imaginario latinoamericano. No obstante, se trata de un capítulo incipiente, pues esos hombres y mujeres indígenas son todavía poco ideales. Son fuertes y orgullosos, pero también hieráticos y lejanos. Quizá respetables y rebeldes, pero no –aún– atractivos.



Gráfico 10. "Gente a las armas" (David Alfaro Siqueiros).

X

El intento por idealizar el cuerpo mestizo implica sensibilizar nuestra mirada a una belleza negada, o disminuida, por el racismo y la utopía del blanqueamiento. En realidad, participamos en una lucha por definir nuestra subjetividad. De un lado, tendríamos que sentirnos feos e inadecuados, “manchados”, como lo sostiene la inercia histórica y la impronta colonizadora de las industrias culturales que hegemonizan la globalización. De otro lado, podríamos sentir que algo bello e ideal habita en nuestros cuerpos. Algo no por negado, menos existente.

Este es el camino recorrido por la artista plástica peruana Claudia Coca. Se trata de resistir el imperio colonial, y la manera de hacerlo es mediante una reconciliación profunda con esa imagen que el espejo nos devuelve. En su exposición “Mejorando la raza”, ella nos dice:

“Mejorando la Raza” da una mirada al problema racial, no del lado del racismo visto como ejercido por otro, sino más bien al racismo practicado y sentido por uno mismo hacia sí, a lo que llamaremos autoracismo de la sociedad peruana.

Son varias las formas en que es sentido y se practica nuestro autoracismo. “Todos los peruanos somos cholos” o “el que no tiene de inga tiene de mandinga” son refranes populares usados cuando se habla del colectivo, pero negados cuando son aplicados al individuo. Para el mestizo, que tiene interiorizada la creencia de superioridad de la gente blanca, es muy difícil aceptarse como cholo ya que este término señala sus características raciales. Existe en consecuencia una negación racial de parte del mestizo que cae en la imposibilidad de reconocer el propio rostro en el espejo.

La frase “mejorando la raza” es aplicada comúnmente cuando una persona mestiza tiene o desea tener hijos con una persona blanca o blanquiñosa, con lo que se supone la obtención de una descendencia mejorada. Esta es una forma de realizar sus sueños a través de los hijos, no solo los sueños de una prosperidad profesional para ellos, sino también los de ser personas más claras y por lo tanto bellas. (Coca: 2000)

Se trata pues de un combate interior. No dejarse subyugar por los sentimientos de vergüenza y compasión que emergen de mirar nuestra propia figura. Darnos cuenta de que los cánones estéticos desde los que enjuiciamos nuestra apariencia son injustos y arbitrarios y de que en un

mundo donde domina tanto la estética blanca y juvenil⁵, las personas oscuras y mayores quedan relegadas a lo insignificante. Simplemente no pueden ser apreciadas.

Cambiar la mirada y la sensibilidad pasa por apreciar el cuerpo cobrizo. Y el proyecto de Claudia Coca pretende contribuir a este fin interviniendo las representaciones canónicas del arte occidental con su propia apariencia mestiza.



Gráfico 11. "Revelada e indeleble" (Claudia Coca; cuadro reproducido en: Cornejo Caverro [2011]).

Entonces Claudia Coca coloca su rostro en pinturas de Zurbarán y Klimt, también en cómics y mangas japoneses (ver el gráfico 11). Un intento de idealizar el mestizaje, de elevarlo a la calidad de objeto supremamente deseable. Y estas imágenes no se desmerecen por la intervención a la cual la artista las somete. Reemplazar al otro, mostrando que nada significativo se pierde, es también una manera de hacer evidente la igualdad sustancial de la especie humana.

⁵ Junto con la utopía del blanqueamiento tenemos ahora la "utopía del rejuvenecimiento". Esta utopía nace de la mistificación de la juventud y del miedo a la muerte. Cirugías, cremas, adelgazamientos, etc.; la lista es demasiado larga. Y, claro, el casarse con personas menores que uno aparece como una forma de alejarse de la muerte y la insignificancia. En este caso se suele intercambiar juventud por dinero o prestigio social. Pero, evidentemente, este es otro tema.

El proyecto estético-político de Claudia Coca va más lejos. También reivindica la condición femenina, como se muestra en el gráfico 12. Una (auto)mirada donde la artista comparece como fuerte y decidida y, no obstante, bella y atractiva.



Gráfico 12. "Luchadora" (Claudia Coca; cuadro reproducido en: Coca [2008]).



Gráfico 13. Claudia Coca. (Foto de Sandra Rizo Patrón)

Pero los procesos no son lineales. Y muestra de ello es el cuadro de la familia mestiza, pintado por la misma Claudia Coca (ver el gráfico 14).



Gráfico 14. "De castas y mala raza" (Claudia Coca; cuadro reproducido en: *Moneda* [2009])

En la superficie del lienzo se lee: “Quarterón de mestizo con tresalba produce mestizo salta atrás”. ‘Tresalba’, según el diccionario de la RAE: “se dice de un caballo o de una yegua: que tiene tres pies blancos”. Entonces, se entiende que el niño sea nombrado “salta atrás”, pues pese a que sus padres tengan cada uno un abuelo indígena, él mismo resulta más indígena que sus padres. Entonces la “mancha indígena” se convierte en algo potente que regresa a deshacer el camino del blanqueamiento en que estaban comprometidas las familias de sus progenitores.

Desde luego que el lienzo es complejo, pues nos muestra a un niño ciertamente feliz pero demasiado grande para ser cargado por su (sacrificada) madre. Y el padre, mientras tanto, no parece demasiado involucrado, su acercamiento es gestual, retórico, propio de quien no quiere terminar de comprometerse, de “ensuciarse las manos”. De allí la camisa blanca, sus lentes doctorales, lo huidizo de su mirada y lo poco definido de su aproximación. La sonrisa plena del niño se relaciona con la mirada triste y ausente de la madre y con la distancia del padre. Entonces queda flotando como pregunta lo que ya está insinuado en el título del cuadro: ¿es el mestizaje una mala raza?

XI

En el caso de la colección peruana de los cuadros sobre las castas no hay duda sobre su inspiración: han sido encomendados por el virrey para dar a conocer a su majestad la realidad americana. “[...] la notable mutación de aspecto, figura y color, que resulta en las sucesivas generaciones de la mezcla de Indios y Negros, a que se suelen acompañar proporcionalmente las inclinaciones y propiedades” (Romero 2000: 22). Lo interesante en esta serie es que el blanqueamiento no es total. La autoridad colonial reconoce la gradación de las castas y su diferente calidad. No obstante, queda claro que el criollo nunca podrá ser una criatura limpia. Este límite queda establecido en el cuadro número 15 de la colección (ver el gráfico 15), donde se lee: “Español, Gente blanca. Quasi limpios de su Origen”.



Gráfico 15. "Español. Gente blanca. Quasi limpios de su Origen" (cuadro de la colección encargada por el virrey Amat; reproducido en: Majluf [2000]).

Este cuadro no muestra al hijo de la pareja. Hecho que es una de las convenciones más importantes de la pintura de castas. Y es que presentarlo sería redundante. Si los dos son "gente blanca", su descendencia no podría ser sino como ellos; es decir, blancos. Pero no se trata, por decirlo así, de gente "blanca-blanca" sino más modestamente de "gente blanca quasi limpios de su origen". Es decir, les falta muy poco, prácticamente nada, para ser blancos. Pero, en realidad, no terminan de serlo. Estos son los individuos que el virrey presenta como las presencias más deseables, como el resultado más depurado del sistema colonizador. Y pese a todo el esfuerzo, el origen no queda totalmente borrado. En realidad, el cuadro atestigua la hostilidad de los reyes borbones hacia los criollos. Estereotipados como incultos y ociosos, vistos como un obstáculo a la apropiación de los mayores excedentes que la metrópoli reclama de sus colonias.

Es muy notable que el tercer personaje, que aparece en un segundo plano del lienzo, no sea el hijo de ambos sino un hombre oscuro (¿indio?, ¿negro?), humilde, pobre y hasta harapiento, que tiene, sin embargo, una presencia importante por su tamaño, actitud y posición, aunque, de otro lado, tenga un aspecto un tanto fantasmal. En la pareja, mientras tanto, reluce el orgullo y la satisfacción;

sobre todo en ella, un tanto ausente a la interpelación de su compañero que, sin éxito, parece querer convocarla. En el personaje oscuro los hechos llamativos son la cruz que sostiene en la mano derecha, su mirada enfocada en la blanca palma de la mano derecha del hombre “quasi limpio” y, finalmente, su mano izquierda que parece rozar la mano derecha de este hombre. Entonces, todo parece indicar que este modesto personaje, casi vuelto invisible, es el ascendiente de la pareja, el hombre que ha logrado el milagro, a fuerza de tesón y fe, de tener como progenie a esa “gente blanca quasi limpia de su origen”. Gente que, desde luego, lo desconoce, pues ni lo miran, pese a ser sus descendientes. Los criollos blancos no quieren acordarse de su ancestro indígena.

Ningún país de América Latina está libre de la utopía del blanqueamiento. Ni los que han tratado de construir su identidad nacional a partir de la idealización del mestizaje (México, Perú, Ecuador, etc.), ni aquellos que han hecho orgullo en torno a ser pura, o fundamentalmente, blancos (Argentina, Chile, Uruguay).

La lucha por descolonizar el imaginario continúa.

BIBLIOGRAFÍA

- Carrió De La Vandra, Alonso 1985 *El lazarillo de ciegos caminantes* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).
- Coca, Claudia 2008 *Globo pop* <<http://ccglobopop.blogspot.com/2009/03/texto.html>>. 2000 “Mejorando la raza” en *Artes visuales*. <<http://ccsmejorandolaraza.blogspot.com/2009/03/mejorando-la-raza-claudia-coca-2000.html>>.
- Cornejo Cavero, Amalia 2011 “‘Revelada e indeleble’ es la exposición de Claudia Coca que abre sus puertas mañana” en *Voces. Revista Cultural de Lima*. 4 de mayo. <<http://vocesdelima.wordpress.com/2011/05/04/%E2%80%9CRevelada-e-indeleble%E2%80%9D-es-la-exposicion-de-claudia-coca-que-abre-sus-puertasmanana/>>.
- Ebert, Anne 2008 “La representación de las Américas coloniales en los cuadros de castas” en *Scientia. Revista del Centro de Investigación de la Universidad Ricardo Palma*, N° 10, vol. X.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos 2000 “Los colores de la plebe: razón y mestizaje en el Perú colonial” en Natalia Majluf *Los cuadros del mestizaje del Virrey Amat. La representación etnográfica en el Perú colonial* (Lima, Museo de Arte de Lima).

- Garrido, Margarita (editora) 2001 *Historia de América andina*, vol. 3, *El sistema colonial tardío* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar).
- González Esparza, Víctor María (s. f.) “La pintura de castas: apología del mestizaje”. En: *Universidad de Cantabria* [www.unican.es](http://www.unican.es/NR/rdonlyres/0000e2cf/bbvizbjixevfuwclptokwqefaqhpgtv/V%C3%ADctorMar%C3%ADaGONZ%C3%81LEZESPARZALaPinturadeCastasoapolog%C3%ADadelmestizaje.pdf). <<http://www.unican.es/NR/rdonlyres/0000e2cf/bbvizbjixevfuwclptokwqefaqhpgtv/V%C3%ADctorMar%C3%ADaGONZ%C3%81LEZESPARZALaPinturadeCastasoapolog%C3%ADadelmestizaje.pdf>>.
- Katzew, Ilona 2004 *La pintura de castas* (México: Ed. Turner).
- Komarnisky, Sara 2010 “ ‘Many and Different’: *Pintura de Castas* and Race in the Eighteenth Century” en *Culturepedia*, Nº 1, pp. 32-55.
- Majluf, Natalia (editora) 2000 *Los cuadros de mestizaje del virrey Amat. La representación etnográfica en el Perú colonial* (Lima: Museo de Arte de Lima).
- Menéndez Obando, Mauricio (s. f.) “Las castas en Hispanoamérica. Clases y diversidad racial durante la Colonia”. En: *Raíces. nacion.com*, Nº 25. Fecha de consulta 15/5/2011. <http://www.nacion.com/ln_ee/ESPECIALES/raices/raices25.html>.
- Moneda 2009 “Primer concurso nacional de pintura del Banco Central de Reserva”. En: *Moneda*, Nº 142, Banco Central de Reserva. <<http://www.bcrp.gob.pe/docs/Publicaciones/Revista-Moneda/Moneda142/Moneda-142-10.pdf>>.
- Paz, Octavio 1994 *Los hijos de la malinche* (México: FCE).
- Pérez, Eva 2010 “Pintura de castas. Un documento visual de la realidad mestiza” en Botella, Eva *El verdadero manual de historia atlántica* (Madrid: UAM). <http://portal.uam.es/portal/page/profesor/epd2_profesores/prof4439/presentacion/E%20L%20VERDADERO%20MANUAL%20DE%20HISTORIA%20ATL%20C%20INTICA%202010.pdf>.
- Portocarrero, Claudia 2007 *Claudia Portocarrero. De la selva su encanto*. <<http://www.mgblog.net/8260/chicaterre/claudia-portocarrero-2007.html>>.
- Portocarrero, Gonzalo 2006 “Cuerpos de alquiler. La economía política del sexo a través de los anuncios de *relax*” en *Página de Gonzalo Portocarrero*. <<http://gonzaloportocarrero.blogspot.com/2006/07/08/cuerpos-de-alquiler>>.
- Portocarrero, Gonzalo 2007 *Racismo y mestizaje y otros ensayos* (Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República).

- Rizo Patrón, Paul 1990 “La nobleza de Lima en tiempos de los Borbones” en *Boletín Francés de Estudios Andinos*. N°1, Vol. 19. 129-163
- Romero de Tejada y Picastote, Pilar 2000 “Los cuadros de mestizaje del virrey Amat” en Majluf, Natalia (editora) *Los cuadros de mestizaje del virrey Amat. La representación etnográfica en el Perú colonial* (Lima: Museo de Arte de Lima).
- Terralla y Landa, Esteban 2011 *Lima por dentro y fuera*. Edición, introducción y notas de Hugo García (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos).
- Wuffarden, Luis Eduardo 2000 “Los lienzos del virrey Amat y la pintura limeña del siglo XVIII” en Majluf, Natalia (editora) *Los cuadros de mestizaje del virrey Amat. La representación etnográfica en el Perú colonial* (Lima: Museo de Arte de Lima).

GEOGRAFÍA DE LA EXCLUSIÓN Y NEGACIÓN CIUDADANA: EL PUEBLO AFRODESCENDIENTE DE LA CIUDAD DE GUAYAQUIL, ECUADOR

Francisco García Serrano*

“Le comento de que nosotros cuando hemos ido así a alguna charla, a alguna reunión, hemos visto de que si hay, lo que es el discrimen, bueno, por ejemplo cuando una defiende sus derechos una se para donde sea, pero hay personas que no lo hacen, no sé si es por miedo si es por temor o hay veces que tienen complejo de su color, porque desde el momento en que uno sale a la calle ya lleva algo en contra, el color de su piel”

(Mujer afroguayaquileña, dirigente del barrio Cooperativa Independencia II, Isla Trinitaria, Guayaquil).

El presente trabajo analiza el proceso de apropiación territorial contemporánea de los afroecuatorianos en la ciudad de Guayaquil. Por apropiación territorial se entiende el mecanismo mediante el cual esta población se asienta geográficamente en la ciudad. El proceso se lo estudió desde una comprensión antropológica que combina la segmentación socio espacial y la segregación racial y étnica en un espacio urbano determinado. Se trata de una propuesta que intenta explicar las razones

* Antropólogo, Cursante del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional General Sarmiento y el Instituto de Desarrollo y Estudios Sociales, Argentina. Estudios de Maestría en Antropología Social en la Universidad Iberoamericana, México. Profesor investigador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador.

por las que este grupo social está ubicado en ciertas zonas caracterizadas por una pobreza extrema, sin servicios básicos, con condiciones ambientales vulnerables y bajo situaciones de violencia e inseguridad.

También pretende dar respuesta a uno de los objetivos del grupo de trabajo Cultura y Poder de CLACSO que plantea “analizar y comprender los dispositivos de las representaciones, prácticas y experiencias sociales claves en la producción de las diferencias”, en este caso las diferencias étnicas y raciales del pueblo afroguayaquileño. Para lo cual se desarrollará tres apartados: la situación estructural actual de esta población, el proceso histórico que sustenta esta realidad y unas conclusiones finales.

El planteamiento analítico comprende la práctica de la segregación espacial y racial, como un proceso geográfico e histórico mediante el cual el racismo estructural relega a los afrodescendientes a los sectores populares más bajos en la ciudad, negando así su condición ciudadana.

Esta lectura analítica fue utilizada por Urrea y Barbary cuando estudiaron a los afrocolombianos en la ciudad de Cali, Colombia. Los autores utilizaron el concepto de “segmentación socio racial” definido como “el resultado de un proceso complejo de segregación residencial” (1999: 35) y lo demuestran a partir de indicadores sociales que evidencian que “los tres cuartos de la población de los hogares afrocolombianos viven en los barrios más populares de Cali”. Justamente en estos barrios populares es donde se nota la jerarquía socioeconómica de la ciudad, la cual está en relación con los factores raciales identitarios de sus habitantes. Así afirman que:

Retomando el nivel geográfico macro de análisis, la lógica de concentración residencial de la población parece seguir una jerarquía racial estricta, asociando sistemáticamente los entornos urbanos más pobres con la población de color más oscura. Así en los barrios populares del dominio 1 donde vive el 52% de la población total, reúne el 74% de la población negra, el 52% de la población mulata, pero solamente el 49% de la población mestiza y 47% de la población blanca. (Urrea y Barbary, 1999: 37).

Los estudios sobre los afrocolombianos en Cali concluyen que “sin duda alguna (...) existe globalmente una segregación socio racial de la población negra” (1999: 37), se puede afirmar que lo mismo sucede en el caso de Guayaquil. Como se lo analizará a lo largo de este trabajo, varios autores que han estudiado la evolución urbana del puerto principal parten del principio de que el proceso urbano obedece a una segregación espacial impulsada por el proyecto de modernidad de la élite

oligárquica blanca-mestiza desde finales del siglo XIX. Al respecto, el estudio más reciente sobre el proceso urbano y la exclusión social en Guayaquil, elaborado por Allán (2010) afirma que: “en Guayaquil se nota claramente una segregación espacial además de unas relaciones sociales organizadas en base a criterios jerárquicos, territoriales e incluso raciales” (2010: 23).

LA SITUACIÓN ESTRUCTURAL ACTUAL

La presencia del pueblo afroecuatoriano en Guayaquil es aun una realidad ignorada. Las condiciones extremas de pobreza, racismo y exclusión que padecen estas comunidades urbanas son poco conocidas tanto por la academia como por las instituciones públicas que están en la obligación de atenderlas. Cuando se habla en general de los afrodescendientes en Ecuador se mantiene la creencia de que son pobladores principalmente rurales. De manera idealizada se los imagina como asentamientos ancestrales rurales de la provincia de Esmeraldas en la Costa y en el valle del Chota, provincias de Imbabura y Carchi en la Sierra andina. Pero la realidad actual es otra: los afroecuatorianos, como la mayoría de los afrodescendientes en América Latina, son urbanos. No solo es un fenómeno de reciente migración campo-ciudad, sino por el contrario se trata de un asunto de vieja data, que deviene desde la misma esclavitud.

Salvo excepciones las ciencias sociales están en deuda con el fenómeno urbano afro descendiente. Aunque los datos indican que en América Latina los afrodescendientes superan más 180 millones de habitantes y que el 92% es pobre y el nivel de analfabetismo bordea el 15% (CEPAL, 2006), poco se sabe de las condiciones de exclusión, discriminación, desigualdad y pobreza que barriadas enteras sufren en urbes como Sao Paulo, Río de Janeiro, Salvador de Bahía, Lima, Montevideo, Bogotá, Cali, Barranquilla, Cartagena, Quito y Guayaquil, por solo mencionar algunos casos.

La realidad urbana afroecuatoriana es muy concreta. Según el VII censo de población y VI de vivienda realizado en noviembre del año 2010, el 74,4% viven en espacios urbanos. Siete de cada diez de estas personas viven en tres ciudades importantes: Guayaquil, Quito y Esmeraldas, proporción que supera el 40.2% de todos ellos. Sin embargo, Guayaquil muestra la principal concentración: solo en esta ciudad se registró en el año 2010, 246.793 habitantes, lo que representa el 23% del universo afrodescendiente en Ecuador. Hay que recordar que la población descendiente de africanos en esta ciudad alcanza el 10,70%, frente al 11,47% de blancos, 70,82% de mestizos, 4,93% de montubios y 1,38% de indígenas, para una población total de 2.290.927 habitantes (INEC, 2011).

Guayaquil no solo es la concentración urbana más grande del Ecuador, sino que constituye una ciudad símbolo de la pujanza, el desarrollo y la modernidad ecuatoriana. Desde su fundación en 1537 la ciudad se convirtió en un puerto estratégico para el comercio entre las costas del Pacífico y el Caribe. Particularmente para el Ecuador la ciudad constituye el principal polo agroindustrial, comercial, portuario e incluso turístico. En los últimos veinte años dos alcaldes de filiación conservadora se han empeñado en darle un brillo de modernidad envidiable: la ejecución de un proceso de regeneración urbana, la construcción de una poderosa infraestructura en transporte, recreación, turismo y ornato, e incluso recientemente se inauguró una lujosa terminal aérea, mientras que en el 2004 se levantó el árbol de navidad más grande del mundo en el recién construido Malecón 2000, en las orillas del río Guayas.

Pero Guayaquil no es sólo lo anterior. También tiene otra cara. La de la inequidad, la desigualdad y la pobreza. Detrás del modernismo que se vende en las pantallas de la televisión se esconde la realidad de grandes sectores populares, sin servicios básicos adecuados e inseguros. Los indicadores sociales al año 2001 revelaban que más del 52,64% de la población estaba en condición de pobreza por necesidades básicas insatisfechas (NBI), el 23,15% en extrema pobreza por NBI; el 26,49% vivía en hacinamiento, mientras que el déficit de servicios residenciales básicos superaba el 57,34%. Las mismas cifras para el año 2010 muestran que la pobreza subió de 52,64% a 52,70%, la extrema pobreza bajó de 23,15% a 22,9%, mientras que el 63,1% de la población afroecuatoriana continua siendo pobre. La cobertura de agua potable paso del 63% al 95% y el alcantarillado del 60% al 90%.

El municipio de Guayaquil está subdividido en dieciséis parroquias urbanas y cinco parroquias rurales. Las urbanas corresponden a sectores muy heterogéneos tanto en su extensión como en sus condiciones sociales. Al observar el mapa urbano (ver anexo N° 1) fácilmente se podrá comprender la cartografía de la desigualdad y la exclusión en la ciudad. Más de las tres cuartas partes de los guayaquileños residen en cuatro parroquias consideradas como las más pobres, populares, periféricas y menos seguras. Las mismas, que rodean a las doce restantes, se caracterizan por ser territorialmente menos extensas, estar asentadas en la parte central de la ciudad, poseer gran cobertura de servicios públicos y gozar de mayor atención estatal. Estas parroquias que corresponden al centro geográfico de la ciudad apenas cuentan con la cuarta parte de la población.

De acuerdo con la Dirección de Acción Social y Educación (DASE) del municipio de Guayaquil, la ciudad se caracteriza por una gran heterogeneidad tanto territorial como demográfica y social. De

allí que para facilitar la acción social del Municipio la ciudad posee una subdivisión propia: “está conformada por 37 territorios más pequeños, que poseen características comunes en términos de afinidad cultural, social e histórica” (2006: 3). Se trata de las áreas de desarrollo social, ADS: quince corresponden al sector urbano popular, diez y siete al sector consolidado y cinco a las parroquias rurales.

Las áreas denominadas como “urbano popular” en realidad son las más vulnerables, con gran fragilidad social, económica y ambiental. A estas zonas periféricas se las conoce como los suburbios¹²². Allí sobresalen sectores como los Guasmos, Fertisa, Isla Trinitaria, Batallón del Suburbio, Cisne I y III en el sur, Prosperina, Nueva Prosperina, Fortín, Flor del Bastión, Bastión Popular y Mapasingue en el norte. Estos barrios por lo general carecen de servicios públicos adecuados, no poseen buen transporte masivo y sus condiciones sanitarias y ambientales son deficientes, la mayoría de viviendas son de autoconstrucción y levantadas sin planos y sobre lotes sin legalización. Lo importante de todo esto es que en estos lugares es donde se concentra la población afroecuatoriana de Guayaquil.

La presencia de la población urbana afrodescendiente de Guayaquil no es reciente. Desde los años cincuenta y sesenta la ciudad ha sido la ruta migratoria preferida por los afroecuatorianos de la Costa, en especial de la provincia de Esmeraldas, vale advertir que la presencia africana en el puerto tiene antecedentes históricos que se remontan desde el período colonial. Desde el mismo siglo XVII el puerto de Guayaquil era un tránsito obligado en la ruta inhumana de la esclavitud. En esta ciudad puerto se efectuaba la compra-venta de esclavos que luego eran distribuidos a distintos lugares de la Costa y de la Sierra para poco a poco edificar la sociedad ecuatoriana. Los barcos negreros arribaban desde Panamá, Buenaventura y Tumaco, y continuaban su tráfico hacia el Cabo de Hornos, Valparaíso y Callao. “Para 1830 la mitad de la población guayaquileña era negra” (Handeslman, 1999: 63).

La gran mayoría de los afroecuatorianos de Guayaquil se ubican en los diversos canales del Estero Salado (ver anexo N° 2), el cual concentra altos índices de contaminación ambiental dada la cantidad de basura y desechos industriales y, además, cuando sube la marea las viviendas se encuentran en situación de riesgo debido a la inundación por estar asentadas en zonas de relleno ganadas al mar.

La población afroecuatoriana de Guayaquil padece situaciones de exclusión y pobreza. La mayoría de ella se ocupa de labores domésticas y del comercio informal generadoras de bajos ingresos. Esta situación de discriminación laboral afecta los niveles de ingreso de las familias e impide el mejoramiento de su calidad de vida.

En el año 2003, las organizaciones de base afroecuatorianas con apoyo del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), realizaron un

primer diagnóstico de su problemática en la ciudad. El estudio precisó que estas comunidades enfrentaban desafíos para su desarrollo en tres temas: el primero, desarrollo productivo y empleo; el segundo, participación y representación democrática y el tercero vivienda y servicios básicos. Sin embargo, el núcleo problemático que la comunidad considera que es la raíz de su condición tiene que ver con la falta de ingresos económicos, esto por cuanto la mayoría de la población sufre discriminación laboral y poco acceso al empleo. En tanto que las pocas ofertas de trabajo constituyen un portafolio estrecho, mal pagado y agobiante que no permiten ingresos superiores a los 150 dólares mensuales: servicio doméstico, lavado de ropa, servicio de vigilancia, venta ambulante principalmente.

Junto al problema de los ingresos económicos bajos, los afroguayaquileños identifican la situación de su asentamiento y vivienda como uno de los desafíos claves para su desarrollo. Muchos de ellos corresponden a verdaderas invasiones, por lo que no cuentan con lotes legalizados ni una infraestructura sanitaria adecuada, sus condiciones de inseguridad son extremas y la ausencia policial es notoria.

El aspecto organizativo y las oportunidades de participación real de la ciudadanía en la vida democrática es un tema preocupante para estas comunidades. Ellas mismas han percibido que en la medida que está suficientemente organizadas pueden obtener más capacidad política que les permita luego mayor fortaleza a la hora de demandar al Estado y la sociedad por mayores oportunidades de desarrollo social. En este sentido, se identifican diversos y complejos problemas en el campo de la organización, que van desde la inexistencia de espacios físicos e infraestructura para que las asociaciones puedan funcionar a cabalidad, hasta aquellos que se refieren a la falta de legalidad y de inexistencia jurídica de muchas de ellas, el desvío de recursos económicos que se consiguen para la inversión para las bases sociales, la concentración del poder por parte de ciertos líderes y, finalmente, la proliferación de falsos dirigentes y organizaciones fantasmas que se crean transitoriamente sujetas a intereses particulares y coyunturales.

De acuerdo con el diagnóstico que elaboraron las mismas organizaciones en el 2003, se pudo establecer también que prevalecen aspectos críticos asociados al racismo, al prejuicio racial y a estereotipos que de forma marcada mantiene la sociedad blanca-mestiza sobre el grueso de los miembros de la diáspora africana en el Ecuador.

Una de las causas del racismo contra los afroecuatorianos está en el hecho de que la sociedad ecuatoriana aún no se desprende de la secuelas heredadas del período colonial esclavista, se mantiene resistente en los falsos imaginarios identitarios contruidos a partir de la pirámi-

de racial que coloca al “blanco” como el referente supremo de la nación. Producto de esta condición de prejuicio racial, sobre las comunidades afrodescendientes urbanas recaen señalamientos y estereotipos que denigran sobre sus valores culturales y sus manifestaciones estéticas y simbólicas. Los medios de comunicación, por ejemplo, a diario replican dichos mensajes con profunda carga semiótica que, de algún modo de construyen la verdadera imagen cultural de estas comunidades.

Además es notorio el grado de invisibilidad de estas poblaciones en distintos escenarios de la vida social, política y cultural de Guayaquil. Con pocas excepciones, los afrodescendientes son actores visibles en la vida activa de la ciudad, pero cuando se los menciona en los medios de comunicación sólo se refieren a su actividad en el plano deportivo, el folclore, la música y la violencia y casi nunca destacan sus figuras políticas, intelectuales y académicas o empresarios exitosos.

EL PROCESO HISTÓRICO DE LA EXCLUSIÓN Y LA NEGACIÓN

La hipótesis que sostiene este trabajo respecto al modelo de segregación espacial, social y racial que caracteriza el asentamiento afroecuatoriano en Guayaquil es que tiene antecedentes históricos. Estos antecedentes son los mismos del proceso de urbanización de Guayaquil, caracterizado por un proyecto modernista oligárquico blanco mestizo, al cual la diversidad cultural de la ciudad le ha incomodado y por tanto consideró necesario excluirla.

Luego de los varios intentos de fundación, la ciudad se establece definitivamente en 1537, para finales del siglo XVII se dividió en dos: la “ciudad vieja” y la “ciudad nueva”. La primera se quedaba en el pasado, con su trazo irregular e inundable alrededor del cerro de Santa Ana. La “ciudad vieja” quedó destinada a las capas populares, incluyendo los esclavos, los negros libres y los artesanos. Allí se encontraba la zona dedicada a los astilleros, sitio importante para la población de origen africano, ellos se van a especializar en la carpintería encargada de la construcción y reparación de embarcaciones. En tanto la “ciudad nueva” respondía a las aspiraciones oligárquicas blanco mestizas que soñaban con hacer de Guayaquil una ciudad réplica del modelo urbanístico europeo.

La “ciudad nueva” prevaleció hasta el siglo XIX, pero sin abandonar su componente de segregación socio espacial e incluso socio racial. Esto por cuanto, de alguna manera, la configuración racial heterogénea de Guayaquil durante la colonia y principios de la República se convertiría en un obstáculo para que las élites guayaquileñas impulsaran su proyecto de modernidad y modernización de la ciudad. Estas élites influenciadas por la modernidad europea, en especial francesa, pretendían “convertir a Guayaquil en una especie de ‘París tropical’ (Allán,

2010:25). La idea era copiar un modelo europeo expresado en una especie de modernidad periférica, para lo cual la diversidad cultural urbana era un problema a resolver. Citando a Allán:

Para las élites guayaquileñas el gran obstáculo para lograr la versión de la modernidad era la existencia de una enorme capa de negros, pardos, zambos e indios; razón por la cual había que excluirlos, segregarlos. Sin embargo, a diferencia de Argentina, no se los podía exterminar físicamente porque sobre sus hombros recaía la reproducción de la economía local tanto urbana como rural (2010: 25).

Ante la imposibilidad de exterminar a los grupos culturales y socio raciales no blancos ni europeizados, las élites guayaquileñas elaboraron una ideología y práctica política de la exclusión a partir del discurso de la modernidad urbana. La idea fue impulsar proyectos de ordenamiento urbano, ornato, higiene, valores morales y buenas costumbres. Sobre todo después de la Revolución liberal de 1895 y luego del gran incendio de 1896 que destruyó gran parte de la ciudad, la élite guayaquileña decidió hacer realidad su proyecto de modernización urbana excluyendo de todo beneficio a los sectores más pobres. Así comienza un proyecto de regeneración urbana sostenida durante todo el siglo XX (incluso hasta hoy) dando como resultado la división de la ciudad en áreas consolidadas de desarrollo, donde habitarían los sectores socio raciales blancos y mestizos ricos, y áreas populares pobres y pauperizadas donde habitarían poblaciones mestizas pobres, indígenas, afrodescendientes, migrantes, obreras y campesinas.

Este modelo dual le generó una tensión ideológica a la élite local, ya que durante el siglo XIX abrazaron los principios del liberalismo clásico. Por un lado, las oligarquías ufanándose de replicar el liberalismo, promulgaban un discurso de la igualdad, la valoración del ser humano a partir de la práctica ciudadana, pero por otro lado tenían incrustado en su mentalidad la necesidad de aplicar una práctica excluyente de tipo patrimonial racial. La ideología liberal romántica contrastaba con el prejuicio racial oligarca. De acuerdo con Allán, “para las élites guayaquileñas la idea de la ciudad moderna estaba ligada con todo lo que implique una extirpación de la barbarie, la inmundicia, de la inmoralidad; valores asociados a los grupos populares” (2010: 26). Por tanto, todo proyecto de modernidad y modernización no debería incluir a sectores populares, carentes de civilización y modales europeos y blancos, de allí que negros, indígenas, cholos, campesinos, migrantes, obreros no cabían. Era necesario excluirlos y segregarlos en el espacio urbano.

Para excluir a los sectores populares, entre ellos a los afrodescendientes, la élite guayaquileña, a partir de la idea de modernidad, a

comienzo del siglo XX se ingenió dos proyectos de intervención urbana en la ciudad: la regeneración post incendio de 1896 y el proyecto de traslado de la ciudad al otro lado del río llamado “New Guayaquil”.

El incendio de 1896 fue voraz, quemó toda la “ciudad vieja”, el barrio del Puente y parte de la “ciudad nueva”. De alguna manera, el incendio acortó el camino para la pretendida modernidad oligarca, ya que desapareció los vestigios de la antigüedad y los asentamientos populares existentes. Empezó entonces el intento de la reconstrucción a partir de nuevos trazados, expropiación de terrenos, rectificación de calles y nuevas construcciones de edificios y viviendas. Pero lo interesante de todo es que se aprovechó la circunstancia del incendio para imponer un nuevo orden a los barrios pobres, cuyas condiciones urbanísticas no eran precisamente las ideales para la pretendida modernización.

En 1908 una misión médica de Estados Unidos llegó a la ciudad de Guayaquil para realizar un examen de las condiciones ambientales y sanitarias de la urbe. Sus recomendaciones se enfocaron a una serie de medidas para erradicar las pestes y los males sanitarios. Era necesario construir alcantarillado, pavimentar las calles, aumentar la provisión de agua y la desinfección del espacio. Igualmente urgía demoler algunos edificios plagados de pulgas, ratas y cucarachas. Uno de esos edificios era la casa Municipal o Casa Consistorial, en cuya planta baja funcionaba una bodega enorme de abastos. Esta casa no solo fue demolida sino también incendiada, como modo de desaparecer toda inmundicia que amenazaba la higiene de la ciudad.

El otro proyecto fue el de New Guayaquil y la construcción del malecón sobre el río Guayas. Estos dos proyectos, además de buscar el control social en la ciudad, pretendían generar más plusvalía en los terrenos desocupados pero pertenecientes a la misma élite. En 1906 se presenta el proyecto de remodelación y ensanche del Malecón, con la idea de darle mayor belleza e higiene a la ciudad. En ese mismo año un arquitecto francés ganó un concurso municipal para el traslado de la ciudad hacia el otro lado del río Guayas, al actual asentamiento de Durán. Este proyecto dio nacimiento a la New Guayaquil Land Company Limited, para promover ese asentamiento, que además era un jugoso negocio que tenía como socios a banqueros, exportadores, políticos y demás oligarcas. Pese a lo atractivo del proyecto, este no se realizó, dado los altos costos que implicaba trasladar la ciudad.

Siguiendo a Allán, podemos concluir que a comienzos del siglo XX el discurso de la higiene y el ornato fue la estrategia para limpiar la ciudad de los sectores populares, los cuales estaban asentados en el centro de la ciudad en medio de inmundicias. Las élites descubren que el concepto de medio ambiente puede ser el eje de las reformas sociales y urbanas. De allí que comprenden que “los barrios pobres, las casas de

vecindad y los mercados eran sitios peligrosos tanto por el hacinamiento y la basura, lo cual facilitaba la dispersión de enfermedades físicas y morales” (2010: 28). Por tanto se plantearon argumentos suficientes para regenerar la ciudad desde una perspectiva de segmentación y segregación espacial, social y racial, que por increíble que sea prevalece hasta hoy en Guayaquil.

A comienzos del siglo XX la dinámica urbana de Guayaquil estaba en el centro de la ciudad, la periferia estaba rodeada de enormes lotes de terrenos de propiedad municipal, de la Junta de Beneficencia Municipal o de haciendas particulares. A partir del Gran Incendio la ciudad comenzó a desconcentrarse del centro. La primera ruta fue hacia el sur con el trazado del barrio Centenario en 1919, el cual seguía la cuadrícula de la ciudad y fue concebido para las familias pudientes del puerto. En tanto el Centro se delimitó para las actividades comerciales, administrativas y políticas.

El boom económico generado primero por el cacao (1870-1920), seguido por el banano (1940-1970) y el petróleo (1970 hasta la fecha) generó en Guayaquil un enorme crecimiento urbano y poblacional. Pero, en lugar de permitir un equilibrio social de sus habitantes, más bien ahondó la segmentación y la segregación social. Esto por cuanto la riqueza generada por los diferentes booms económicos no benefició a toda la geografía de la ciudad, sino que se concentró en ciertas áreas, que precisamente hoy son las consolidadas y de mayor desarrollo humano.

Lee y Compte (1993) detallan con precisión como el auge económico de Guayaquil se concentró en la perspectiva de modernidad y modernización de la ciudad, descuidando la atención hacia los sectores sociales emergentes. Durante la década de 1920, que coincidió con el final del boom cacaotero, la riqueza de la ciudad se invirtió en la reconstrucción de las grandes edificaciones administrativas y de servicios luego del gran incendio. Asimismo se realizaron trabajos de relleno, infraestructura y monumentales proyectos de transformación urbanística. Se consolida así una idea de ciudad moderna, incluso años después de la crisis económica mundial de 1929. La tendencia, entonces, fue sustituir viejas edificaciones de madera por nuevas construcciones de cemento con material perdurable.

Según los autores citados, la modernización de la ciudad tiene un nuevo repunte en la década de los sesenta con los excedentes del boom bananero. Se erigen entonces enormes obras de equipamiento a gran escala: el aeropuerto internacional, el puerto nuevo, los escenarios deportivos y el puente sobre el río Guayas.

Ya en los años setenta, con más de un millón de habitantes sobre una extensión de cincuenta kilómetros, Guayaquil absorbe la ganancia

petrolera invirtiéndola en una arquitectura post modernista, permitiendo que el centro sea el escenario de la vida política y comercial de la ciudad. Pero la urbanización informal había crecido sin control hacia el sur, dejando una huella ecológica negativa irremediable, con la destrucción de los esteros invadidos y los cerros convertidos en cascajos o burdamente urbanizados. Así, en los setenta, y durante los ochenta y noventa, en Guayaquil se combina la idea de “progreso urbano” con “crisis urbana”, pues el movimiento modernista urbano se da a la par con el crecimiento horizontal de asentamientos de sectores de escasos recursos económicos, naciendo así los suburbios, los barrios populares, las invasiones sin control y con grandes problemáticas sociales. Como consecuencia de esto en el siglo XXI Guayaquil se hiper urbanizo.

Hacia mediados de la década del sesenta la crisis bananera comenzó a sentirse e impactó de manera significativa a la ciudad. Se inician mayores migraciones desde el campo hacia Guayaquil. Varios factores fueron los que propiciaron este fenómeno: los cambios en el proceso de modernización capitalista del agro, las disposiciones legales que se dictaron, como las leyes de reforma agraria de 1963 y 1972, la ley de abolición del trabajo precario, entre otros. Todos los factores mencionados provocaron la liberación de la mano de obra agrícola, generando una creciente migración hacia las ciudades y marcando un aumento del sector informal urbano.

La crisis económica producida por la caída del banano generó en Guayaquil un acelerado proceso de pauperización de la masa obrera y campesina recién asentada. Se produjeron movimientos sociales espontáneos que reclamaban por la pérdida de la calidad de vida de los sectores populares. Los casos más emblemáticos fueron las protestas populares de 1959 y de 1961.

Para esta época aparece el Movimiento de Concentración de Fuerzas Populares (CFP) “forjada y heredera oportunista de las luchas populares del 28 de mayo de 1944” (1988: 34), que se unió al movimiento velasquista, también de origen populista. Según Villavicencio el CFP respondió a una estructura clientelar que emergió gracias a las:

Coincidencia de intereses de los nuevos grupos sociales hegemónicos (financistas, industriales, comerciantes y profesionales liberales) con los heterogéneos grupos sociales subalternos. Así la década de los 50s y parte de los 60s fue una disputa de poder local entre los caudillos velasquistas y cefepistas. Esta pugna de poder político electoral se traduce en el manejo del suelo urbano y la dotación de infraestructura física como elementos de cooptación y pago de servicios partidarios y de encadenamiento de una clientela, que da réditos (1988: 35)

Según Villavicencio (1988), para 1970 Guayaquil triplicó su población y creció cuatro veces más su área con respecto a la década de 1950. Los factores del crecimiento en la década de 1970 se pueden sintetizar en dos fenómenos: el continuo crecimiento poblacional, aunque en menor intensidad, y el crecimiento irracional extensivo del territorio urbano que siguió presentando el mismo patrón de comportamiento, tanto en términos urbanísticos como en su manejo político.

La década de 1970 está marcada por la era petrolera. El Estado central se convierte en el actor principal del desarrollo y de los procesos de urbanización. La exportación petrolera le permitió a Guayaquil consolidar su proceso de industrialización vía sustitución de importaciones.

Con el auge petrolero la ciudad experimenta el apogeo de la construcción urbana, tanto de obras públicas como de vivienda. En temas de infraestructura se atienden las vías de acceso, los pasos a desniveles, la ampliación del aeropuerto y el puerto marítimo, el relleno del suelo inundable y la pavimentación del suburbio Suroeste. Pero el sector que más se aprovechó de la inversión del Estado en soluciones habitacionales fueron los promotores inmobiliarios. Estos sectores lograron canalizar grandes recursos del Estado para impulsar la urbanización para sectores pudientes hacia el norte de la ciudad. Asimismo se integraron a este proceso urbano los sectores pudientes en los vecinos cantones de Samborondón, Yaguachi y Durán.

En el campo de la urbanización popular el crecimiento de la población se orientó en dos direcciones: hacia el sur con el rápido poblamiento del Guasmo, hacia el norte con el poblamiento de Mapasingue y la Prosperina y hacia el este, cruzando el río, el poblamiento de la parte norte de la parroquia de Durán. Básicamente, desde 1973, con la expropiación de la hacienda el Guasmo, el Estado induce el poblamiento popular hacia el sur. Gran parte de la población inquilina de los tugurios del centro fue expulsada hacia el Guasmo.

En suma, durante la década de 1970, Guayaquil experimentó un gran movimiento poblacional que desarrolló todo un conjunto de estrategias para acceder al suelo urbano. Las nuevas ocupaciones del Guasmo, Mapasingue, Prosperina y Durán fueron también consecuencia de la pauperización que sufrió el suburbio Suroeste, quien rápidamente experimentó un proceso de tugurización, obligando a sus moradores a salir para conquistar otros espacios urbanos.

Según Villavicencio (1988) la forma organizativa que se adoptó para la conquista de nuevos espacios urbanos en Guayaquil fue la “cooperativa de vivienda”, un formato de organización exigido por el Estado, que en el fondo no era más que una táctica de control social y de desmovilización. De allí que muchos grupos de vecinos constituyan rápidamente una pre cooperativa como un mecanismo rápido para con-

seguir la tierra, y luego simplemente se ligaba a la asociación. La estrategia de constitución de pre cooperativas al final no dio buen resultado al Estado, pues muchos traficantes de tierras y líderes políticos vieron en esta forma de asociación un mecanismo para la viabilizar invasiones o toma ilegal de tierras. Las pugnas y conflictos sociales causados por las invasiones y los acaparamientos dio lugar a que el régimen militar modifique el capítulo V del Código Penal, penalizando la invasión o la toma ilegal de terrenos de propiedad privada o del Estado. Así se determinó prisión de dos a cinco años a los dirigentes que mediante “seudo pre cooperativas” invadan tierras urbanas y rurales, atentando así al derecho de la propiedad privada. Asimismo se castigaría de uno a tres años a cualquiera que alegando calidad de integrante de una pre cooperativa invada un territorio.

Durante la década de 1980 se dieron varios fenómenos que afectaron la vida económica, social y política del país y de Guayaquil. Se enfrentó la caída del precio del petróleo, comenzó la crisis del modelo de sustitución de importaciones, se desató una crisis económica internacional sin precedentes, además de un fuerte invierno que sacudió al país entre 1982 y 1983. Todo esto trajo como consecuencia que el desarrollo del país se frenara y grandes sectores populares fueran afectados en su calidad de vida. Pero lo peor se da cuando el Estado ecuatoriano comienza a aplicar las políticas de ajuste económico de corte neoliberal impuestas tanto por el Fondo Monetario Internacional como por el Consenso de Washington.

La crisis económica de la década de 1980 agudizó aún más la crisis social del país. Se profundizó la recesión económica perjudicando a los más pobres, pero beneficiando a los sectores más ricos como los grupos financieros, los banqueros y los exportadores. Pero eso no fue todo. Ya con los excedentes petroleros el país se convierte en sujeto de crédito y por tanto adquiere una deuda externa enorme. Para 1974 la deuda externa solo llegaba a \$344 millones de dólares, en tanto para 1988 la deuda ya sumaba los \$6.186 millones de dólares. Toda esta crisis económica del país repercutió en los indicadores sociales. De acuerdo con Villavicencio, “entre 1980 y 1988 la tasa de desempleo se ha incrementado del 6,7 por ciento al 12,35, en tanto que el subempleo afecta alrededor del 50% de la población económicamente activa (PEA). (1988:43).

La ciudad transitó de una crisis urbana a un caos urbano en ascenso. El primer indicador que detalla esta situación en la ciudad fue la inversión real en construcción, la cual hasta 1985 tuvo un crecimiento negativo (Villavicencio 1988:43). Además, para los años

ochenta la ciudad alcanzó una tasa de desempleo del 17% y de subempleo del 54%.

En términos contextuales, en esta década el panorama negativo económico ensombreció la estructura urbana de la ciudad. De acuerdo con Villavicencio:

Con toda sus distorsiones y desigualdades, tanto en términos de agudización de la centralidad (congestión en el centro, proliferación de bahías y de trabajadores informales) como en lo relacionado al control monopólico del mercado del suelo urbano por un reducido de operadores, destacándose entre estos la Junta de Beneficencia que a nombre de la asistencia social y la caridad ha producido las mayores des economías urbanas, desequilibrios en el mercado; así como un voraz grupo inmobiliario, el mismo que fomentó la construcción de la vía Perimetral, para a partir de ella introducir en el mercado alrededor de 6000 hectáreas, presentando una muestra de lo que es la rapiña urbana y sus secuelas de crisis y caos (1988: 45).

Aunado a esto, en la década del ochenta la urbanización de Guayaquil fue atravesada por el acaparamiento y la especulación del sector inmobiliario, dando como consecuencia el encarecimiento de la tierra urbana, dejando por fuera a los grupos populares, condenándolos a la búsqueda de ocupaciones e invasiones. Pero además de ello, en esta década en la ciudad de construyeron varias vías de descongestionamiento interno y externo, siendo la vía Perimetral la obra de mayor impacto social y ambiental que terminó expandiendo sin control la frontera urbana. Con la Perimetral, la ocupación ilegal del suelo vía invasión, la destrucción de los manglares para robarle espacio al mar y construir allí viviendas fueron las características del caos urbanístico de Guayaquil.

En la década de los noventa Guayaquil continúa siendo el principal polo económico del país. El censo del 1990 contabilizó una población de 1.536.155 habitantes, lo que significaba el 15,9% de la población del país y el 26,9% de la población urbana nacional. Para esta década la ciudad seguía enfrentando el crecimiento de barrios y asentamientos marginales, conformados tanto por migrantes de todo el país como por una población interna que ya tenía la costumbre de movilizarse de una invasión a otra.

Los estudios de Fernández (2006) sobre la regeneración urbana en las últimas dos décadas en Guayaquil, dan cuenta más clara de este fenómeno, que tiene muchas aristas. Una de ellas son las migraciones, las cuales seguían siendo un factor importante en el crecimiento urbano de Guayaquil. El censo del 1990 determinó que el 33,84% de la población de la ciudad no había nacido allí, mientras que el 9.16 por

ciento tenía menos de 5 años como residente, siendo el sector informal el principal receptor de esta nueva población. Según Fernández, las características de la población migrante en los años 1990 era de la siguiente manera: 20,60% de otros cantones de la provincia del Guayas, 53,08% de las otras provincias de la Costa, 22,6% de la Sierra, 3,29% del extranjero y 0,44% del Oriente y Galápagos (2006: 3).

La otra arista es el panorama político de la ciudad. Los años noventa heredaron a Guayaquil un caos político suscitado por varios alcaldes en el poder durante el período 1984-1991. Pese a que en Ecuador los alcaldes son elegidos por cuatro años, entre 1984 y 1988 la ciudad tuvo tres alcaldes. Pero el desorden institucional tocó fondo cuando en 1988 es elegido alcalde Abdalá Bucaram del Partido Roldosista Ecuatoriano (PRE), quien durante su administración incurrió en escándalos políticos y de corrupción. Toda esta crisis institucional de 1980 fue consolidada con una falta de planificación urbana que terminó sometiendo la ciudad al caos urbanístico. Para comienzos de los años 1990 la ciudad tenía insuficiente dotación de servicios públicos. El abastecimiento de agua dentro de la vivienda solo llegaba al 47,7%, el servicio higiénico de uso exclusivo de la vivienda apenas tenía una cobertura del 73%, en tanto que el alcantarillado apenas cubría el 54,5%.

En medio del caos urbano, en mayo de 1992 el ingeniero León Febres Cordero, ex presidente del Ecuador y líder del derechista Partido Social Cristiano (PSC) es elegido alcalde de la ciudad con el 67,7% de la votación, iniciando así una época de hegemonía de este partido que se mantiene hasta hoy.

Con la nueva administración comenzó un proceso de recuperación de la institucionalidad y de la gobernabilidad en la ciudad. Una de las acciones más notorias del alcalde socialcristiano fue la elaboración del Plan de Desarrollo Urbano Cantonal, y la implementación de varias obras de infraestructura como pasos elevados, el relleno de barrios marginales y la construcción del Malecón 2000. Precisamente con el inicio del Malecón 2000, en el segundo mandato de Febres Cordero, se inaugura la era de la regeneración urbana de Guayaquil en el siglo XXI. Se trata de una mega obra de proporciones culturales, sociales, políticas, económicas y ambientales sin precedentes, pero sobre todo el Malecón 2000 poseía una carga simbólica muy fuerte, pues reflejaba la capacidad de la cultura y el orgullo guayaquileño. Con el Malecón 2000 muy rápidamente Guayaquil se erige como una ciudad moderna soñada desde los mismos inicios oligárquicos de modernización y modernidad emprendidos desde finales del siglo XIX.

Luego de ocho años de la administración de León Febres Cordero, la hegemonía social cristiana continuó con la alcaldía de abogado

Jaime Nebot (desde el 2000 hasta hoy). La administración de Nebot surgió en medio de un debilitamiento de Estado central como consecuencia de la profundización del modelo neoliberal impuesto durante la década de 1990, la imposición de la dolarización y la introducción de una serie de reformas, que dentro del contexto de la globalización, buscaban insertar al Ecuador en la dinámica de la economía mundial (Fernández, 2004: 4)

Otro factor que caracterizó el escenario de la administración de Nebot fue un nuevo ciclo migratorio hacia la ciudad de Guayaquil. Esta vez la causa fue el fenómeno del Niño que afectó al país, y más especialmente a la Costa, durante 1997-1998. Este fenómeno causó una pérdida amplia de cultivos y destrucción de tierra laborable para los campesinos. En consecuencia la migración campo-ciudad hacia Guayaquil no se hizo esperar. Según el censo del 2001 la población del puerto principal ya había bordeado 1.985.379 habitantes. El crecimiento urbano generó nuevas invasiones y nuevas colonizaciones del suelo urbano. Surgen así asentamientos populares como El Fortín, Bastión, Flor del Bastión, Balerio Estacio, Lomas de la Florida, Ignacio de Loyola, entre otras, siendo la mayoría asentadas a lo largo de la vía Perimetral.

Durante la administración de Nebot se concluyó el Malecón 2000 y se construyó el Malecón del Salado, con una visión más popular pero de igual impacto modernista. Pero quizá la mayor acción transformadora de la ciudad fue el Plan Más Regeneración Urbana, el cual en primera instancia se concentró en el centro de la ciudad, rehabilitando el casco bancario y comercial.

Pero la Regeneración Urbana no solo implicó una intervención en el paisaje urbano de la ciudad, o al menos de un sector consolidado de la ciudad, sino también involucró un intento de transformación en las relaciones sociales de las áreas intervenidas. Así, como complemento a los cambios urbanísticos este Plan del alcalde Nebot contempló otras acciones como: a) Plan Más Seguridad, consistente en una lucha frontal contra la delincuencia en la ciudad; b) Plan Más Salud para la población más pobre; c) Plan Más Alimento; d) Plan Más Educación, además de proyectos productivos de pequeña escala para los sectores urbano marginales llamado Plan Más Acción Social. De acuerdo con Allán:

Todas estas tareas han sido llevadas a cabo por el Municipio local en conjunto con la empresa privada, junta de notables, instituciones estatales nacionales, fundaciones, etc. Esto con el fin de convertir a Guayaquil -según las autoridades-en una ciudad competitiva, atraer inversiones, elevar autoestima de

sus ciudadanos, el embellecimiento y adcentamiento de la ciudad, entre otros argumentos (2010:1)

Uno de los casos más emblemáticos y críticos de los procesos de regeneración urbana en los sectores populares fue la regeneración de la Playita del Guasmo. Se trata de un antiguo balneario de río ubicado en el sur de la ciudad en una de los sectores más pobres, precisamente llamado El Guasmo, donde habitan los afroguayaquileños. Para Allán esta forma de intervención no es más que una estrategia de control de poblaciones, de segmentación social y de segregación popular y racial, donde las élites guayaquileñas aplican todo su poder de dominación desde una perspectiva de la anatomopolítica y la biopolítica foucaultiana.

De acuerdo a Allán, la regeneración de la Playita del Guasmo comenzó en el 2004. Implicó la dotación de servicios básicos a las familias que vivían alrededor del río balneario, el arreglo de las fachadas de las viviendas, la construcción de nuevos locales para los vendedores de comida, la construcción de bordillos y aceras, la colocación de plantas ornamentales y sobre todo el cerramiento del barrio que lo aisló del resto del sector, además de la guardianía privada las 24 horas. Por último, el objetivo del proyecto era establecer una zona de recreación para los sectores más pobres de la ciudad, incluyendo un mejoramiento de su calidad de vida.

Pero junto con los cambios arquitectónicos de la Playita del Guasmo, el municipio introdujo nuevas reglas de comportamiento social:

Emitió una serie de reglamentos que los moradores del barrio deben cumplir a cambio de las mejoras realizadas en la infraestructura física, entre ellas: no escuchar música con alto volumen, no salir sin camisa de las viviendas, no jugar a los naipes en el soportal de la casa, no realizar fiestas, ni jugar fútbol en la playa, además la prohibición para los comerciantes de vender cerveza (2010: 2).

La regeneración urbana en la Playita de Guasmo, aparece como un acto de civilización y disciplinamiento frente a una propuesta de barbarie de los sectores populares, de este modo la regeneración urbana constituyó una propuesta excluyente, que no solo estigmatiza y criminaliza al otro (pobres, negros, cholos, montubios, vendedores ambulantes, gays, etc.) sino que niega la capacidad de constituirse en ciudadano. Es más, implica reproducir patrones de dominación, bajo discursos como el higienismo, el orden, el progreso, el adcentamiento de la ciudad. Según Allán la forma como está concebida la regeneración urbana para los sectores populares es una reproducción de la exclusión social y la segmentación socio espacial y socio racial en Guayaquil.

TRATANDO DE CONCLUIR

Algunas reflexiones a manera de conclusión. En Guayaquil hay una estrecha coincidencia entre procesos de asentamiento territorial y segmentación residencial socio racial que afectan negativamente a los afroecuatorianos. La segmentación socio racial-territorial de que son víctimas se comprueba empíricamente, pero es corroborada por los datos estadísticos. Estas zonas son las más pobres, vulnerables y menos atendidas por el Estado nacional y el gobierno local. Una verificación interesante es que si no se reduce las desigualdades se hace difícil discutir las diferencias, por lo que es indispensable plantear en forma conjunta las políticas de la diferencia y las políticas de la desigualdad.

El modelo de apropiación territorial afroecuatoriano descansa en una matriz geográfica que combina la exclusión social con la exclusión racial y cuyo resultado es la negación ciudadana. Para comprender bien lo que pasa con ellos es necesario precisar la lógica de la segmentación socio racial y espacial. Esta no puede ser interpretada solamente desde una dimensión presente del racismo estructural y de la discriminación institucional. Más bien obedece a procesos históricos de cómo se formó la sociedad guayaquileña, la misma que desde la colonia relegó a las poblaciones no blancas a los extremos sociales y espaciales de menor oportunidad. Así, el modelo de ciudadanía urbana se teje en medio de imaginarios oligárquicos y blanco mestizos que se apoderaron de los centros de poder y generaron allí una arquitectura simbólica que solo representaba a una élite o clase económicamente consolidada y “blanqueada”.

Otro elemento de la lógica de la segmentación socio racial y espacial en que se encuentran los afroecuatorianos tiene que ver con explicaciones que no solo obedecen a lógicas racistas. La segmentación también es resultado de la negación de oportunidades residenciales que brinda la ciudad a los migrantes o personas no aceptadas dentro del patrón estándar de la guayaquileñidad. Como se explicó, Guayaquil soportó distintas oleadas migratorias, las cuales crecieron con mucha fuerza desde la segunda mitad del siglo pasado. Estas oleadas han tenido comportamientos heterogéneos, fines diferentes y orígenes geográficos y sociales diversos. En el caso de los afroecuatorianos este factor de migración con intereses particulares marcó la pauta de asentamiento o apropiación territorial en la ciudad.

A pesar de lo anterior, es importante mencionar que el patrón de asentamiento afroecuatoriano observado en la ciudad muestra una serie de modos performativos (formas de socialización) de ser, hacer o vivir, como por ejemplo la música, la gastronomía, las fiestas que aparecen como exigencia de nuevos derechos (el derecho a la identidad

cultural) generados en su *locus* étnico, es decir, en su territorialidad tanto como una forma de enfrentar la relación con las políticas de la igualdad implementadas por el gobierno local y nacional y también como nuevas formas de diferenciación. El planteamiento de Said (1990) de la acción perversa de la pobreza como destructora de las identidades colectivas es de alguna manera puesto en cuestión por la realidad que viven los afroguayaquileños actuales.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, María del Rosario 1980 *La acción habitacional del Estado en Guayaquil, 1972-1979*. Tesis de Maestría, FLACSO, sede Ecuador.
- Allán, Henry 2010 *Regeneración urbana y exclusión social en la ciudad de Guayaquil* Tesis de Maestría, FLACSO, sede Ecuador.
- Arias, Alba 1985 “Los flujos migratorios en Guayaquil 1964-1972”, en *Revista Ecuador Debate* (Quito) N° 8.
- Arias, Alba 2002 *Indicadores urbanos. Ciudad de Guayaquil 1993-2000* (Guayaquil: Muy Ilustre Municipalidad de Guayaquil).
- CEPAL 2006 *Pueblos Indígenas y Afrodescendientes de América Latina y el Caribe: información sociodemográfica para políticas y programas* (Santiago de Chile: CELADE).
- Fernández, Nora 2000 *Migrantes kichwas y regeneración urbana en Guayaquil*. Informe final del concurso: Migraciones y modelos de desarrollo en América Latina y el Caribe. Programa regional de becas de CLACSO. Mimeo.
- García, Fernando y Anton, Jhon 2011 *Diagnóstico de Desarrollo Cantonal del Pueblo Afroguayaquileño, informe de investigación* (Quito: CODAE/Naciones Unidas).
- Handelsman, Michael 1999 *Lo afro y la plurinacionalidad: el caso ecuatoriano visto desde su literatura* (Quito: Ediciones Abya-Yala).
- INEC 2011 *Resultados VI Censo de Población y V de Vivienda* (Quito: INEC).
- Lee, Pablo y Compte, Florencio 1992 *Guayaquil: lectura histórica de la ciudad. Forma urbana y propuesta de ciudad desde de su fundación* (Guayaquil: Universidad Católica Santiago de Guayaquil).
- Said, Edward 1990 *Orientalismo* (Madrid: Libertarias).

Urrea, Fernando y Oliver Barbary (edit.) 2004 *Gente negra en Colombia* (Medellín: Editorial Lealón/Universidad del Valle/BID).

Villavicencio, Gaitán y Milton Rojas1988 *El proceso urbano de Guayaquil 1870-1980* (Guayaquil: CERG-ILDIS).

Villavicencio, Gaitán et alia 1989 *El mercado del suelo urbano y barrios populares en Guayaquil* (Guayaquil: CERG/CIUDAD/IDRC).

ANEXO N° 1

Organización territorial por sectores y barrios urbanos de la ciudad de Guayaquil al año 2002
Número del sector en referencia con el Mapa de la ciudad

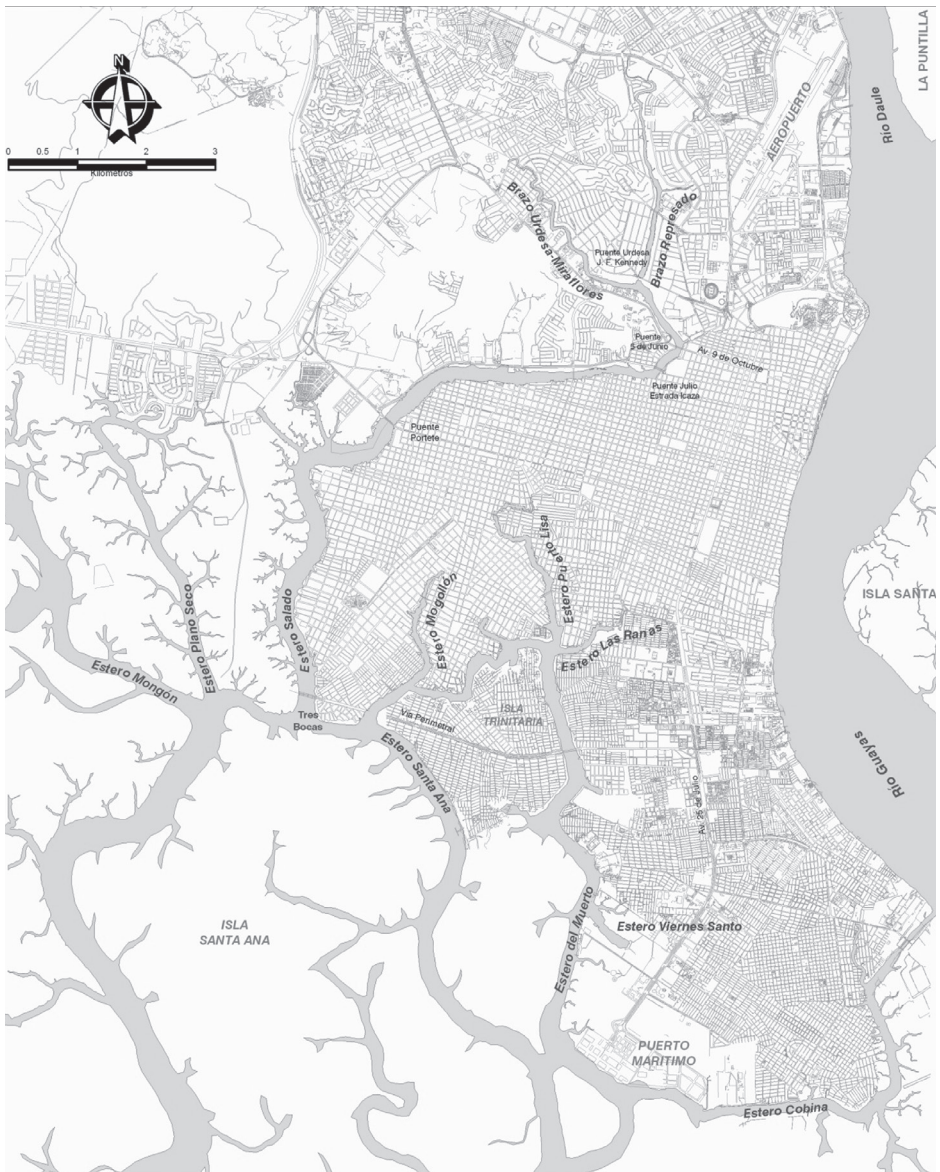


Map of Guayaquil showing sectors 1 through 71. The map includes the Río Guayas and the Durán area. Sectors are numbered and some are labeled with names like 'Abel Gilbert', 'Acuarela', 'Los Álamos', 'Alborada Este', 'Alborada Oeste', 'Los Almendros', 'Las Américas', 'Atarazana', 'Ayacucho', 'Bastión Popular', 'Batallón del Suburbio', 'Bellavista', 'Bolívar', 'Los Ceibos', 'Centenario', 'Cerro del Carmen', 'Cóndor', 'Cuba', 'Del Astillero', 'Estero Salado', 'Los Esteros', 'La FAE', 'La Pradera', 'La Florida', 'García Moreno', 'Garzota', 'Guangala', 'Guasmo Este', 'Guasmo Oeste', 'Huanavilca', 'Isla Trinitaria', 'Kennedy', 'Letamendi', 'Luz del Guayas', 'Mapasingue', 'Miraflores', 'Monte Belo', 'Olmedo', 'Las Orquídeas Este', 'Las Orquídeas Oeste', 'Paraíso', 'Pascuales', 'Pedro Carbo', 'Las Peñas', 'Prosperina', 'Puerto Azul Norte', 'Puerto Azul Sur', 'Puerto Lisa', 'Quinto Guayas Este', 'Quinto Guayas Oeste', 'Río Guayas', 'Roca', 'Rocafuerte', 'La Saiba', 'Samanes', 'San Eduardo', 'Los Sauces', 'Simón Bolívar', 'Sopeña', 'Sucre', 'Tanqui', 'Unión', 'Urdenor', 'Urdeneta', 'Urdesa', 'Los Vergeles', 'Ximena'.

#	Sectores	#	Sectores	#	Sectores
1	9 de Octubre Este	25	Felres Cordero	49	Prosperina
2	9 de Octubre Oeste	26	Floresta	50	Puerto Azul Norte
3	Abel Gilbert	27	La Florida	51	Puerto Azul Sur
4	Acuarela	28	García Moreno	52	Puerto Lisa
5	Los Álamos	29	Garzota	53	Quinto Guayas Este
6	Alborada Este	30	Guangala	54	Quinto Guayas Oeste
7	Alborada Oeste	31	Guasmo Este	55	Río Guayas
8	Los Almendros	32	Guasmo Oeste	56	Roca
9	Las Américas	33	Huanavilca	57	Rocafuerte
10	Atarazana	34	Isla Trinitaria	58	La Saiba
11	Ayacucho	35	Kennedy	59	Samanes
12	Bastión Popular	36	Letamendi	60	San Eduardo
13	Batallón del Suburbio	37	Luz del Guayas	61	Los Sauces
14	Bellavista	38	Mapasingue	62	Simón Bolívar
15	Bolívar	39	Miraflores	63	Sopeña
16	Los Ceibos	40	Monte Belo	64	Sucre
17	Centenario	41	Olmedo	65	Tanqui
18	Cerro del Carmen	42	Las Orquídeas Este	66	Unión
19	Cóndor	43	Las Orquídeas Oeste	67	Urdenor
20	Cuba	44	Paraíso	68	Urdeneta
21	Del Astillero	45	Pascuales	69	Urdesa
22	Estero Salado	46	Pedro Carbo	70	Los Vergeles
23	Los Esteros	47	Las Peñas	71	Ximena
24	La FAE	48	La Pradera		

Fuente: Municipio de Guayaquil, 2002.

**ANEXO N° 2:
EL ESTERO SALADO Y SUS RAMIFICACIONES**



Fuente: Municipio de Guayaquil, 2002.

LAS PRÁCTICAS DESCENTRADAS AFRO-CARIBEÑAS DE ELABORACIÓN ESTÉTICA Y SU CELEBRACIÓN Y FOMENTO DE LA HETEROGENEIDAD*

Ángel G. Quintero Rivera**

APUNTE INTRODUCTORIO

Aunque “el respeto” a la diversidad sea ya un elemento importante del *political correctness* hoy, su celebración no forma parte aun de la *estructura de sentimiento* de esta época, lamentablemente plagada de fundamentalismos. Y me apropio muy adrede de este concepto elaborado en sus análisis culturales desde la periferia británica por el crítico y escritor galés Raymond Williams (*structure of feeling*, Williams 1961 y 1983)¹, ya que la identidad y las diferencias no son sólo conceptos

¹ Es revelador que sea sobre todo en sus escritos de ficción (de elaboración estética) que Williams enfatice su trasfondo social: su procedencia de la subalterna clase obrera de

* Ponencia para el Encuentro del GT de CLACSO sobre *Cultura y Poder* celebrado en México DF del 30 de sept. al 1º de oct. del 2011. Incorpora argumentos e investigaciones de las últimas dos décadas, muchos de los cuales se desarrollan más ampliamente en (Quintero 2009 y 2005)

** Dirige proyectos sobre sociología de la cultura en el Centro de Investigaciones Sociales de la Universidad de Puerto Rico. Entre sus numerosas publicaciones sobre sociedad, cultura y política del Caribe destacan sus más recientes libros: *Cuerpo y cultura*, las músicas “mulatas” y la subversión del baile, galardonado con el Frantz Fanon Book Award 2009 de la Asociación de Filosofía del Caribe, *Virgenes, magos y escapularios* (2da ed. 2004) y *¡Salsa, sabor y control! Sociología de la música “tropical”* (3ra ed. 2005) cuya primera edición recibió el Premio Casa de las Américas en Cuba (1999) y el Premio Iberoamericano de la Latin American Studies Association (LASA) en los Estados Unidos (2001).

sobre los cuales se piensa (sobre los cuales se elabora un *pensamiento*), sino conjuntos emocionales a través de los cuales se desarrollan formas humanas de relacionarse. Identidad y diferencia son simultáneamente conceptos y sentimientos. Los debates en torno a la identidad y las diferencias en las sociabilidades entre humanos sigue constituyendo uno de los focos de polémicas más álgidas (y fundamentales) tanto de los Estudios sociales y culturales contemporáneos, como de las *estructuras de sentimiento* que los subyacen.

El siglo pasado, que en Europa experimentó políticamente conflictos profundos (que derivaron en guerras devastadoras) vinculados a concepciones antagónicas de lo que representaba lo propio y lo “otro”, entre la intelectualidad de América Latina se caracterizó más bien por intentos de enfatizar nuestras “identidades occidentales” frente a una tara “racista” que nos marcaba, visiblemente y para siempre, como diferentes. Por ser “iguales” podíamos aspirar a su mismo tipo de “desarrollo”, su “modernidad” y su “progreso”.

Intentando demostrar que la cultura antillana era fundamentalmente “occidental”, es decir que derivaba fundamentalmente de su herencia española, y que la herencia africana – que irremediablemente aparecía somáticamente– revestía una importancia absolutamente secundaria en torno a lo que podría considerarse su “identidad”, uno de los más influyentes ensayistas de la llamada “Generación del 30” en Puerto Rico, Tomás Blanco, argumentaba que (mientras éramos cristianos, hablábamos español, leíamos *El Quijote*, remontábamos nuestros preceptos analíticos a la filosofía greco-romana) esta segunda herencia se manifestaba sólo en fenómenos “periféricos” como el folklore musical. (Argumentos similares aparecen en la historia intelectual de muchos países afro-americanos). Por otro lado, ya desde cuando escribía, pero de manera mucho más evidente medio siglo después, el mundo conocía, reconocía y reverenciaba a las Antillas principalmente por aquellos fenómenos supuestamente periféricos, por sus músicas bailables.

Aparte de que investigaciones más rigurosas mostrarían sin duda la presencia de la herencia africana en muchas otras facetas de nuestra cultura (como muchas han comenzado, de hecho, a mostrar²), asumamos para fines de argumentación que la apreciación de Blanco al respecto fuera correcta: es decir, que esa herencia africana que él

Gales. Resulta muy sugerente que su primera novela se titule *Border country* que podría traducirse como “País fronterizo” (Williams, 1964).

2 Entre las investigaciones propias vea (Quintero, 2004) en el ámbito de la estética del catolicismo popular y (Quintero, 2007) en el ámbito de la gastronomía. Este último se basa sobre todo en (Cruz Cuadra, 2006).

teme nos confunda como “otros” sólo aparece en fenómenos como la música y el baile. ¿Demostraría ello una “presencia periférica” (una importancia secundaria) de una herencia que nos tornaría necesariamente diferentes?

Esa “esquizofrénica” batalla intelectual frente a nuestro “otro” interior que la pretendida identidad “exterior” valoriza por las razones “supuestamente equivocadas”, evidencia una visión de la música (sobre todo la popular y bailable) como una expresión cultural intrascendente, pues contrario a los “grandes” procesos políticos o económicos, o a expresiones *del pensamiento* como la filosofía o la literatura, se ubica en la esfera de la “diversión”: se piensa que los “occidentales” con los cuales aspiramos identificarnos la valoran como “entretenimiento”. Este tipo de visión se manifiesta en políticas culturales posteriores igualmente esquizofrénicas. Fue la que seguramente llevó al Gobernador de Puerto Rico (es decir al político que fungía como su máximo dignatario), celebrando en la Feria de Sevilla del 1992 el Quinto Centenario de la hispanidad en América, desde el pabellón nacional bajo la consigna de *¡Puerto Rico es salsa!*, a declarar a su país como fundamentalmente hispánico, y a referirse a aquella “otra” herencia cultural que se expresa sobre todo en ese ámbito que la consigna celebraba (la herencia afroamericana), como una mera “adscripción retórica”. ¿Por “retórica” pues se elaboraba una consigna para “atraer” a esos españoles (que quisiéramos ser) a visitar (y gozar) en nuestro pabellón? (que, de hecho, fue uno de los más visitados, según informales encuestas periodísticas, por tener en tarima a las mejores orquestas de salsa del mundo, la mayoría de las cuales son precisamente puertorriqueñas)³.

Si bien intelectuales latinoamericanos de hoy celebran un posmodernismo “occidental” que amplía el ámbito del pensamiento hasta cotidianidades en las cuales se “sienten” las polémicas en torno a identidades y diferencias⁴, frecuentemente no traspasan ese nivel (citado) de reconocimiento ajeno con investigaciones y análisis propios que les permitan aportaciones originales a estas polémicas universales. Por mi parte, “parejeramente”⁵ intentaré analizar acá (resumiendo inves-

3 En (Quintero, 2009, 351) presento evidencia de que de las 24 principales orquestas de salsa en la década del 1990 al 2000, 15 eran puertorriqueñas (3 cubanas, 2 colombianas, una venezolana, una japonesa, una dirigida por dominicano y otra por senegalés residentes en los Estados Unidos).

4 “El pensamiento (...) no debe buscarse, pues, sólo en formulaciones teóricas como las de la filosofía o la ciencia; puede y debe analizarse en cada forma de hablar, hacer o comportarse...” Foucault según citado por (Reguillo, 1999, 99).

5 De la tradición mulata-obrera de la parejería, de aparejarse, de orgullosamente colocarse en posiciones de jerarquía social supuestamente reservadas para estratos sociales más aventajados. Vea análisis en (Quintero, 1978).

tigaciones propias de las últimas dos décadas) la dialéctica entre las identidades y las diferencias que subrepticamente se expresan en la –a mi juicio– profunda epistemología subyacente a los procesos de elaboración estética que conforman las músicas populares afro-americanas y la *estructura sentimental* de su inseparable sociabilidad danzante entre parejas.

Antes, veamos, como segundo preámbulo, cómo se presentan estos desafíos desde la elaboración estética popular misma.

LA SALSA DE LA GRAN FUGA Y LA HEGEMONÍA

En 1971, el nuyorican Willie Colón, quien se había iniciado en la música a los 14 años como trombonista de una “banda” de jazz y en la *salsa* a los 17, celebró sus 21 (la edad del “juicio”) con el LP *La gran fuga – The Big Break* (Colón, 1971). Siete años después produciría con el panameño Rubén Blades el más difundido LP en la historia del movimiento *salsa*: ¡*Siembra!* (Blades y Colón, 1978) que incluye la canción que el Premio Nobel colombiano caribeño Gabriel García Márquez identificó como aquello que realmente él hubiera deseado escribir, “Pedro Navaja”, cuya máxima cuestiona el determinismo de la ciencia moderna “newtoniana”: “la vida te da sorpresas, sorpresas te da la vida...”

Precisamente en esos años, se hamaqueaban otras “certezas” de la modernidad “occidental” según se experimentaban en su centro de liderato entonces, los Estados Unidos. Su supuestamente inclusiva ideología nacional del *melting pot* (de la olla amalgamadora de sus diversos componentes) de inmigrantes de diversas procedencias, se comenzaba a debatir frente al emergente *multiculturalismo* (donde sus componentes no se amalgamaban sino se respetaban mutuamente, en diferencias que se perpetuaban)⁶. Este debate cultural en torno a la naturaleza de la identidad nacional y sus políticas frente a las diferencias, surgía en gran medida del desplome de otro de los pilares de su modernidad: el capitalismo *fordista*, caracterizado por la producción en masa que respondía a la demanda “desde abajo”, desde el consumo masivo de las “mayorías” consumidoras. Este tipo de economía dinamizada por el lado de la demanda (del consumo), que había ejercido hegemonía económica por, al menos, siete décadas en “la tierra de las oportunidades”, en el *melting pot* de los emigrantes, y que había teñido un capitalismo (inicialmente, en Europa, cimentado en el lujo) con un carácter popular (cuyos productos masivos se tornaban en sus símbolos nacionales: *Coca-cola*, *hamburgers*, *blue-jeans*, etc.) comenzó a hacer crisis como modelo de acumulación prácticamente coincidiendo con el *big-break*

6 Vea (Martí, 2000: capítulo X) para un examen de las repercusiones internacionales de la emergencia del multiculturalismo para la música.

de Willie Colón. El amplio mercado de la amalgama se comenzaba a segmentar; y la producción flexible “justo-a-tiempo” (*just-in-time*) sustituía a la producción en masa. El éxito económico se comenzó a relacionar menos con una amplia (amalgamada) demanda homogénea de las “masas consumidoras” y mucho más a la habilidad de responder rápidamente a demandas cambiantes de mercados específicos segmentados (Kauffman, 1991; Harvey, 1989). Mientras el *fordismo* inducía a la homogeneidad, la producción flexible post-fordista se cimentaba en la importante presencia social de la heterogeneidad. Pero, recalcamos, una cosa es *tolerar* las diferencias por el reconocimiento de la diversidad, y otra es estimularlas en la celebración de dicha heterogeneidad.

La gran fuga abre, en Nueva York, con un tipo de experimentación rítmica sobre la base de la *bomba*, uno de los más antiguos géneros musicales puertorriqueños y el más identificado con su herencia africana negra. “Ghana’e” (Colón, 1971) es líricamente pura onomatopeya, con un significado completamente abierto al que escucha o baila, a base de los ritmos instrumentales y vocales. La ausencia de palabras (con referencias directas hoy a la problemática amalgamante de los latinos inmigrantes) evoca, por otro lado, ese “primer piso” afro-caribeño de nuestras sociedades privado de voz –los esclavistas acostumbraban agrupar esclavos procedentes de diversas regiones africanas que hablaban lenguas distintas, para que no pudieran comunicarse entre ellos, dificultando la posibilidad de la rebelión (Moreno Friginals, 1977). La comunicación, más que con palabras, se establecía pues con el lenguaje del cuerpo: con los ritmos y las expresiones corporales ante las enormes sutilezas de variantes en los *toques* de tambor.

La gran fuga incluye una extraordinaria composición del cartero mulato Tite Curet Alonso –quien habría de convertirse en el más importante compositor de *salsa*– sobre la incertidumbre (sorpresas te da la vida), titulada “Barrunto”, que según el diccionario es un puertorriqueñismo que alude al atisbo o corazonada de tiempo huracanado “como cuando hay una sensación de agua con viento, tengo ya el presentimiento, barrunto en mi corazón”; y finalmente incluye una composición del propio Willie Colón dedicada a la “Abuelita”, que es un homenaje a la sabiduría tradicional de los refranes y dichos populares. Contrario al rompimiento generacional de la rebeldía rockera predominante internacionalmente entonces, los jóvenes salseros manifestaban una preocupación vivencial-presente con su pasado y futuro a través de homenajes a sus antepasados (Otero, 2000). Se trataba evidentemente de otro “*Big Break*”, que traducido al español es tanto rompimiento, como escape carcelario: fuga.

Simulando un edicto del FBI para la captura de un escapado peligroso por su atentado contra el orden, la carátula de *La gran fuga*, evocando el poderoso imaginario caribeño de la cimarronería, proclama:

ARMED WITH TROMBONE AND CONSIDERED DANGEROUS

Willie Colón was last seen in New York City, he may be accompanied by one, Héctor Lavoe, occupation "singer", also very dangerous man with his voice.... CAUTION (They) have been known to kill people with little provocation with their exciting rhythm without a moment's notice. A word to the wise: These men are highly dangerous in a crowd and are capable of starting riots, people immediately start to dance...

Mi traducción: Armado con trombón y considerado peligroso

Willie Colón fue visto por última vez en la ciudad de Nueva York, podría estar acompañado de Héctor Lavoe, cantante de ocupación, también muy peligroso con su voz...PRECAUCIÓN Se les conoce asesinos a la menor provocación con su ritmo excitante, sin previa notificación. Atentos: Ellos son altamente peligrosos en la multitud y son capaces de iniciar disturbios, la gente empieza inmediatamente a bailar...

Su peligrosidad, según esta irónica simulación de un parte por los encargados de mantener el orden, radica en la estética de las sorpresas, lo sorpresivo (reiteración adrede) de su ritmo y el efecto colectivo de éste en la subversiva inevitabilidad del baile.

Una de las características del movimiento salsa fue que agrupó en Nueva York, sin distinciones jerárquicas a "músicos de calle" formados en la práctica del *performance* -como Willie Colón- con músicos de sólida formación tipo conservatorio. Uno de éstos, Richie Ray, quien enfatizaba en su música la importancia del desarrollo de un estilo propio contra la estandarización⁷, dialoga con su tradición de formación "erudita" satirizando la distinción civilización-barbarie que había por siglos, desvalorizando lo no "occidental", evidenciando la complejidad

7 "¡Hay que buscar la forma de ser siempre diferente!", reitera el estribillo del coro de una de sus célebres salsas que ocupó los primeros escalafones del *hit parade* a finales de los años sesenta. La letra de esta canción salsera reiteraba en voz del solista Bobby Cruz "Para que no digan que toco como..." Y mencionando una a una algunas de las principales agrupaciones musicales salseras del momento, la Orquesta de Ray imitaba el "sonido" de aquellas y los contrastaba con su "sonido" característico propio, para ilustrar sonoramente las diferencias evidentes entre los estilos salseros de las distintas agrupaciones (composición "El diferente" en Ray y Cruz, 1967). Otra de sus salsas más populares se recreaba en la diferencia entre su música y la música cubana tradicional, cuando los cubanos solían argumentar que la salsa no era otra cosa que música "cubana" interpretada incorrectamente. Un buen ejemplo es del compositor salsero neoyorquino de ascendencia cubana Justí Barreto, "Guaguancó raro": ¡Que guaguancó, que guaguancó, que guaguancó más raro! (Ray y Cruz, 1970).

y riqueza de su elaboración estética *diferente* que, no obstante, califica como “bestial” (¿barbarie?) (Richie Ray, “Sonido bestial”, que dialoga con el *Etude 10/12* de Chopin, Ray y Cruz, 1971).

¿Son estos ejemplos satíricos, sólo bromas juguetonas?, ¿picarescas, en la tradición afro-americana del *Ananse*, del *trickster*?⁸ ¿o “sabrán más que eso” esas arañas? (Ortiz, 1995 y 2004) ¿Esconderán o, mejor, camuflarán ejemplos musicales como éstos, en sus prácticas juguetonas de elaboración estética, aseveraciones más profundas en torno a la “olla amalgamadora” o al titubeantemente emergente multiculturalismo? Entre los posibles significados camuflados de este tipo jugueteón de ironizar, de estos “trucos” sonoros y danzantes, uno de los significados del encierro frente al cual *la gran fuga* bestialmente se da, es la cárcel que representa una particular cosmovisión identitaria.

COMPOSICIÓN E IMPROVISACIÓN: ESTÉTICAS CENTRALIZADAS O DIFUMINADAS

Como he analizado en varios escritos antes y es, además, bien conocido, en los procesos de conformación de lo que ha venido a llamarse “la modernidad”, entre los siglos XVI y XIX principalmente, momento de la gran expansión europea por el mundo, la música de las sociedades de “Occidente” atravesó un extraordinario desarrollo. Dicha expresión sonora se desarrolló en paralelo a intentos similares en las ciencias físicas y sociales: la búsqueda de sus “leyes” constitutivas de las cuales irían derivando lógicamente sus desarrollos y especificidades. El proceso racionalizador, con su secularización “progresista”, *liberó* la expresión sonora de su ámbito comunal inmediato del ritual y el mito, facilitando la creatividad individual y fortaleciendo su dimensión autónoma como *arte*. Estos intentos racional-sistema-tizantes (Weber, 1958) se desarrollaron conjuntamente con la práctica de elaboración estética de la *composición*, es decir, con la idea de la *expresión* como *creación*, centrada en el creador individual, que previo a que los músicos tocaran había pensado y elaborado los posibles desarrollos de unas ideas sonoras. Ello

8 Es significativo que tanto en la mitología ashanti de Ghana y otras regiones africanas aledañas, como entre la literatura oral afroamericana, los “trucos” de la araña astuta e inteligente sean uno de los relatos y de las imágenes más populares y difundidas, al punto que *anansesem* (o las historias de Ananse) sea en yoruba sinónimo de “contar” (en inglés, del *storytelling*). Al pasar de la oralidad a la escritura su nombre sufre, naturalmente, ligeras variaciones regionales: *Anansi* en Ghana, Surinam y las Bahamas; *Nanзи* en Aruba, Curazao y Bonaire; *Annancy* en Granada y Jamaica; *Anancy* en la costa “atlántica” de Costa Rica y Nicaragua; *Miss Nansi* y *Old Nansi* en la isla de San Andrés; *Aunt Nancy* en algunas regiones de Estados Unidos (sobre todo en Carolina del Sur); sencillamente *Araña* en Puerto Rico; y *Ananse* en términos generales en Colombia, aunque varíe a *Anansio* entre los “culimochos” mulatos del Pacífico sur (Arocha y Rodríguez 2002). Sobre la profunda sabiduría de los significados político-culturales de su “filosofía” ver (Arocha, 1999, 2002).

presuponía, a su vez, la noción de la pieza musical como *sistema*, como universo definido, delimitado, con un principio, desarrollo, clímax y final identificables al oído y, como en todo sistema, las posibilidades del examen racional de la relación entre sus componentes y las *leyes* que debían gobernar dichas posibles relaciones (Finkelstein, 1960). Como en la Ley de la gravedad de Newton, en la música todos los elementos sonoros debían *gravitar* en torno a un principio central (monismo laico muy posiblemente relacionado a su tradición monoteísta): en un contexto de creciente individualización asociado a la emergencia de un capitalismo cimentado sobre el lucro individual, se *gravitaría* sonoramente en torno al principio primordial de la expresión individual que era la tonada (la “canción”, la melodía) (Marothy, 1974). Todo extraordinario desarrollo de todo recurso sonoro (armonía, ritmo, texturas, timbres) se entendía como “complemento” y, por tanto, supeditado a las *leyes de la tonalidad*, siendo los tonos especie del “alfabeto” de las frases melódicas o sus “aseveraciones”.

La creciente complejidad en la división social del trabajo del desarrollo industrial moderno fue manifestándose a nivel sonoro en la transformación de la melodía individual o el cantar unísono a conjuntos polivocales (es decir, de varias voces) cada vez más complejos e internamente jerarquizados. La gran música sinfónica presentaba la imagen de la gran industria; como aquella, manifestaba la tensión entre una producción colectiva (muchas personas tocando) y el diseño o control individual (lo que una persona componía y dirigía); entre el enriquecimiento extraordinario de las capacidades individuales (del compositor) y el empobrecimiento real (o creciente pasividad) del papel de la mayoría en lo producido. Este desarrollo, contradictoriamente extraordinario y a su vez limitante, significó la dominación de la composición sobre la improvisación, y de la expresión (individual) sobre la intercomunicación (comunal).

Concomitantemente, representó el predominio del *canto* sobre el *baile*. Es significativo que fuera precisamente en el siglo XVII que el término *orquesta*, originalmente una palabra griega que refería al “lugar para *bailar*” dejara de utilizarse para denominar un “sitio”, convirtiéndose en el término que nombraba a un amplio y jerarquizado tipo de conjunto instrumental sonoro (Boorstin, 1994: 196 y 406). Paralelamente, el concepto (griego también) de *coro* que originalmente hacía referencia a un acompañamiento grupal teatral (es decir, *performativo*) simultáneamente cantante comoailable, se transformaba en una agrupación exclusivamente de canto, y prácticamente inmóvil. Lo verbal reinaría sobre lo corporal, lo que supuestamente significaba también, el predominio de lo conceptual sobre los sentidos o las sensaciones; y de la mente, pues, sobre el cuerpo, es decir, sobre su naturaleza.

El intento racionalizador-sistematizador fue precisamente esto: un intento –¡muy poderoso!– pero sólo un intento pues, sobre todo a nivel de la ejecución –del *performance*– afloraban sus contradicciones. Pues allí – en el *performance*– se quiebra la distinción entre lo emotivo y lo conceptual, entre lo predecible y la sorpresa, entre la repetición y la invención, entre lo elaborado-establecido y lo espontáneo (Said, 1991).

Estas tensiones siempre presentes en la tradición “occidental” al nivel del *performance*, quedaron más desnudadamente evidenciadas ante el desafío de *otras maneras de hacer música* relacionadas también con la expansión europea, pero desde su realidad (étnica) subalterna: los géneros musicales afro-americanos (América en su amplio sentido continental, obviamente). Desde las primeras habaneras, contradanzas, blues, maxixes, merengues, danzones, etc., del siglo XIX, y especialmente en el XX y el presente siglo (primero a través del jazz, la rumba, el bolero, el tango, y la samba, y luego también el rock, hip-hop, bossanova, calypso, reggae, reggaetón, beguine, soul, salsa, jazz latino, etc., y la “música clásica” sincopada de Gershwin, Villa-Lobos, Lecuona, Piazzola, Brower y Ernesto Cordero, entre muchos), estas variadas expresiones musicales afro-americanas han constituido los más importantes desafíos a la hegemonía absoluta de la tradición musical “occidental” centrada en la melodía, y la cosmovisión de sus prácticas sociales centrípetas de elaboración estética centradas en la composición individual.

En términos generales, estos géneros afro-americanos combinan (de muy diversas maneras) la práctica de elaboración estética individual de la composición, dirigida a la *expresión* artística, con la práctica colectiva de elaboración estética a través de diálogos de *improvisación* orientados a la *inter-comunicación*. Ello no significó ignorar los extraordinarios avances en el desarrollo de la *expresión* sonora que representó el proceso *sistematizador* centrado en la tonalidad; sino, las aperturas de la redirección múltiple de su trayectoria, trascendiendo dialécticamente el carácter unidimensional de sus prácticas estéticas con la reincorporación transformada de prácticas comunitarias previas que estimulaban la heterogeneidad a través de una cosmovisión diferente: una ecología descentrada en múltiples fuerzas naturales constantemente cambiantes y diversas. Se estimula, por tanto, un tipo de composición abierta, que retiene (o desarrolla) la noción de un plan previo (y las elaboraciones conceptuales que presupone) pero abierto a las modificaciones de la improvisación comunicativa entre los ejecutantes. La composición resultante no es producto sólo de una expresión individual, sino del trabajo creativo del diálogo abierto (descentrado o poli-céntrico) entre los participantes: compositor, arreglista, instrumentistas y bailadores.

Los más elaborados géneros musicales afro-americanos promueven la participación activa entre los músicos y cantantes, a los cuales

no sólo se les permite, sino se les *celebra* la incorporación improvisada de giros y frases a través de las cuales manifiestan su virtuosismo y la individualidad de sus estilos propios, ¡sus diferencias! La cosmovisión determinista del *universo* de la partitura se quiebra ante la *sorpresa* de la ornamentación y la improvisación espontánea. Pero muchos de estos géneros no sólo permiten y celebran la ornamentación improvisada. Combinando lo que en etnomusicología se denominan las formas “abiertas” y “redondeadas”, incluyen secciones específicas dedicadas a la manifestación del virtuosismo improvisador de los diversos componentes de un conjunto musical: lo que se conoce en el jazz como los *jam sessions* y en la música “tropical” caribeña, a nivel instrumental, las *descargas* y, a nivel vocal, los *soneos*.

En estas prácticas, la improvisación es un fenómeno de comunicación pues, los *soneos* se improvisan a base de lo que el compositor quiso expresar, y las *descargas* en entre-juego, además, con la improvisación del “arreglista” y de los demás instrumentistas, generándose una encadenación de improvisaciones virtuosistas donde cada ejecutante que se lanza al ruedo debe dialogar, tanto con el compositor y el arreglista, como con todos los instrumentistas que le han precedido en la encadenación⁹. En el jazz contemporáneo, donde ha ido desvaneciéndose su dimensión bailable original, la encadenación de improvisaciones –o *jam session*– se da, por lo general, en una secuencia de instrumentos solistas; mientras en otras músicas afro-americanas que han retenido su fundamental dimensión bailable, como la salsa, la encadenación se elabora muy frecuentemente entre grupos de instrumentos en diálogo simultáneo. Su dimensión dialógica se manifiesta pues, secuencial y simultáneamente a la vez, reteniendo la importancia de la intensificación para su culminación en el “trance” del frenesí danzante (Quintero 2009, 86-94).

Pero todas estas improvisaciones dialógicas, sean puramente secuenciales o combinando lo secuencial y simultáneo, no se presentan como manifestaciones individuales, sino expresiones de individualidad en una labor de conjunto. La composición no es, por tanto, individual, sino una práctica colaborativa, que quiebra, en la producción simbólica, *la teoría del individualismo posesivo* (Locke, Hobbes, Hume), ¡tan importante para la organización política en las sociedades “occidentales” modernas! (MacPherson, 1962) La improvisación es una relación comunicativa que expresa *reciprocidad*, característica de lo comunal (Temple, 1989), donde la individualidad se constituye, no en términos de lo que busca o lo que recibe (como en la cosmovisión “occidental” burguesa),

9 (Durant, 1989) abunda sobre la improvisación como diálogo, su trasfondo africano y sus repercusiones en las prácticas políticas.

sino de lo que ofrece, de lo que da. Las individualidades no se diluyen en la colectividad, pero tienen sentido sólo en términos de ésta.

La comunicación a través de la cual se elabora la sonoridad resultante en las “mulatas” músicas afro-americanas no se da únicamente entre los que producen sonoramente la música (compositor, arreglista, cantantes e instrumentistas), sino también entre ellos y sus “recipientes”, los que la “utilizan” o “consumen”, principalmente a través del baile. En las músicas “negras” de América –la *bomba* puertorriqueña, la *rumba* cubana, la *gowka* de Guadalupe, y otras de la cuenca caribeña, como el bullerengue del Caribe colombiano (Benítez, 2010), existen numerosos ejemplos de una intensa comunicación recíproca entre bailadores e intérpretes, donde la sonoridad resultante es, de manera determinante, producto de ese diálogo, de esa intercomunicación. Un fenómeno similar ocurre en músicas de los márgenes europeos de “occidente”, como el *flamenco*. En las músicas “mulatas” del Caribe hispano, muy influenciadas por ambas tradiciones, esta comunicación recíproca se mantiene muy viva en la memoria cultural. Esta comunicación *desde* lo que los análisis contemporáneos se refieren como “el público”, es muy importante para el desarrollo espontáneo de las ornamentaciones y la improvisación, pues los músicos responden a esas que llaman “vibraciones” en torno a lo que están tocando y, en ese sentido, puede decirse que se quiebra la división tajante entre productores y “consumidores” en la elaboración de las sonoridades. Quiebra también esta práctica la concepción de la composición como *universo predeterminado* –infinitamente repetible por la partitura– ante la incorporación constante de las sorpresas que produce esta comunicación poli-direccional múltiple.

Los géneros musicales afro-americanos desarrollan su expresión artística comunicativa a través de muchas otras prácticas de elaboración estética que evidencian la diferencia entre una cosmovisión monocéntrica y un humanismo ecológico basado, como la naturaleza, en precarios y ancestrales equilibrios y tensiones entre muy diversas fuerzas heterogéneas. Sin duda una de las más significativas entre estas prácticas se manifiesta en el baile. Como ha analizado muy lúcidamente la coreógrafa y bailarina afro-estadounidense Brenda Dixon Gottschild:

En la estética de baile europea tradicional el torso debe mantenerse recto para la forma clásica correcta; la espina dorsal erecta es el centro –el monarca jerárquico– desde el cual se genera todo movimiento. Funciona como una sola unidad. El torso inflexible y recto [...] actúa como en una monarquía absoluta, dominando el cuerpo danzante. Esta espina dorsal vertical es el principio primario de la danza europeísta, con los movimientos de brazos y piernas emanando y volviendo a

ella. El canon del ballet se organiza alrededor de este centro (Gottschild, 1998: 8, traducción propia).

Y lo contrasta con lo que llama “el cuerpo danzante africanista”:

Las expresiones danzantes africanistas muestran una democrática igualdad de las diversas partes del cuerpo. La espina dorsal es sólo uno entre muchos posibles centros de movimiento; rara vez se mantiene estática [...] los movimientos pueden originarse simultáneamente desde muchos más que de un punto focal (la cabeza y la pelvis, por ejemplo) [...] Las partes “auxiliares” del torso –hombros, pecho, caja torácica, cintura, pelvis– pueden moverse independientemente o articularse en diferentes direcciones (hacia al frente, hacia atrás, hacia los lados, o en círculos) y con ritmos distintos (Gottschild, 1998: 8-9, traducción propia).

A nivel de elaboración sonora una de las más importantes prácticas estéticas afroamericanas que desafían el mono-centrismo de la melodía fue otorgar voz propia a la dinámica de la combinación de tonos, es decir, a la armonía (tonal) y, sobre todo, al ritmo. Contrario al centralismo de la melodía en la música “occidental”, la elaboración armónica y rítmica en las músicas “mulatas” no se supeditó a un sólo principio ordenador unidimensional (la tonada): más bien se estableció sobre un diálogo entre estos tres elementos centrales de la sonoridad. “La samba para sólo una nota” (*Samba de uma nota só*) de Antonio Carlos Jobin, constituyó –frente al largo y poderoso *colonialismo* de la melodía en “Occidente”– un elocuente testimonio de cómo podían ejercer protagonismo la armonía y el ritmo. Cuestionando la pretensión unidimensional centralizante o centrípeta, el diálogo descentrado entre tonada, armonía y ritmo representó y representa un explorar las complejidades entre lo cantable y lo bailable, entre el ser y el convertirse; de aquí la importancia, en el movimiento, de la seducción, como invitación abierta indeterminada, como *posibilidades*, como un *break*.

La seducción como futuro indeterminado o temporalidad “abierta” está estrechamente emparentada a las *estéticas de la opacidad* que el etnomusicólogo brasileño José Jorge de Carvalho muy imaginativamente examina con gran rigurosidad y detalle en los rituales afro-religiosos, y que muy pertinentemente él contrasta con la tradición musical *erudita* de “Occidente” (De Carvalho, 1999). Camuflar la realidad del misterio, como estrategia estética que reconoce su importancia e inherente secretividad, abre caminos a prácticas descentradas de elaboración estética con lo indeterminado.

Una forma en que estas músicas enfatizan melódicamente su carácter descentrado es a través de una mayor recurrencia al recur-

so del *slide*: lo que la musicología “occidental” popular mal denomina *glissando*, pues estrictamente constituiría lo que en musicología se denomina *portamento*: moverse “escurridizamente” entre una nota y su siguiente (ascendente o descendente) en todas las gradaciones posibles de fracciones de tono. En contraste con la escala diatónica europea estructurada sobre las siete notas básicas de su “alfabeto” en las cuales tiene que recaer la “resolución” tonal de sus melodías, las músicas afro-americanas incorporan de su herencia africana la estética de las gradaciones micro tonales de su cromatismo polifónico, permitiéndose “jugar” con (lo que “occidentalmente” se consideraría) la imprecisión... “not pure tones” lo llama Lipsitz (1990).

Una segunda forma en que las músicas “mulatas” enfatizan melódicamente su carácter descentrado se da en la manera de combinar las unidades del *alfabeto* de las escalas “occidentales” en frases y temas musicales recurriendo, según la concepción “occidental” con *demasiada* frecuencia, a lo que en el jazz se denomina el *blue note*. Éste genera un tipo de armonía que perennemente “invita” a acordes sucesivos, produciendo la sensación de expresión inconclusa. Combinar el “alfabeto” de las escalas “occidentales” en forma tal que se genere una sensación de encadenamientos armónicos que podrían continuar *ad infinitum*, fortalece su carácter descentrado, al romper con la contundencia de “amarrar” la conclusión en la tónica, abriéndose a la indefinición de cuál será el momento de la conclusión.

En los más elaborados géneros musicales afro-americanos, como el jazz o la salsa, los múltiples diálogos descentrados entre melodía, armonía y ritmo representaron también el desarrollo de unas prácticas de elaboración estética que altamente valoran una democrática heterogeneidad de timbres sonoros. La enorme variedad de los agentes de producción y elaboración sonora acompañó al desarrollo de la sonoridad poli-vocal occidental; marcada, no obstante, por una clara jerarquización de las distintas familias de instrumentos. La jerarquía asumida tiene una larga historia muy compleja que, evidentemente, no es éste el momento para discutir a fondo. Sí podemos afirmar que, en términos generales, los instrumentos que llegaron a asociarse con la expresión melódica se les otorgó un lugar privilegiado en la jerarquización, frente a aquellos utilizados principalmente para la textura armónica o para reforzar efectos rítmicos. Músicas como la salsa aprovechan la tradición poli-vocal y la riqueza instrumental desarrollada por la música clásica de “Occidente”, pero quebrando las jerarquías que aquella estableció, rompiendo con la idea de que unos instrumentos llevan “la voz cantante”, mientras otros los “acompañan”; desarrollando, en vez, una sonoridad de conjunto basada en una descentrada multiplicación integrada de timbres, que ejercen cada uno su voz propia. Contrario a la tradición del *concertino* en la mú-

sica “clásica” (donde el primer violín está establecido que sea el líder de la orquesta sinfónica), el liderato de estos conjuntos puede ejercerse desde el bajo, el trombón, la percusión, el piano o la voz; y en la elaboración virtuosista de los *jam sessions* o las *descargas* pueden participar tanto los instrumentos melódicos históricamente valorados por la modernidad “occidental”, como el violín o el piano, como aquellos que ésta había subvalorado: el bajo, el *cuatro* o *tres* y *cavaquinho* (originalmente campesinos) y, principalmente, aquellos “fuera” del universo tonal o donde lo tonal es secundario, es decir, los de percusión¹⁰.

En las sociedades latinoamericanas –cuyos géneros musicales entremezclan diversas tradiciones de expresión y elaboración sonoras– los distintos instrumentos fueron gradualmente asociándose históricamente con particulares identidades sociales: étnicas y de clase, principalmente. En la mayoría de los países, el violín se identificó con la tradición europea (o con un campesinado “blanco” o indígena), mientras la percusión con la africana; la guitarra, el laúd, el *cavaquinho*, el *cuatro*, el *tres* y el *güiro* con el campesinado, y los vientos-metal con los trabajadores urbanos de oficios, los artesanos, etc. Dada la asociación de diversas familias de instrumentos con identidades socio-culturales, la valoración que otorgan las “mulatas” músicas afroamericanas a la heterogeneidad de sus timbres conlleva implicaciones fundamentales en torno a las concepciones de la sociabilidad: reafirma la utopía de lo comunal y de una democracia social que valora la heterogeneidad, y respeta las diferencias.

Una de las manifestaciones más importantes de los entre-juegos entre melodía, armonía, forma y ritmo que evidencian claramente el distanciamiento de las músicas afroamericanas, respecto al centralismo *sistema*-tizador de la “modernidad occidental”, se expresa en lo que se denomina en la música los *metros*: los patrones que ordenan el transcurrir sucesivo de la composición. A partir del siglo XVII, la música de esa entonces incipiente modernidad fue estructurándose *isométricamente*, es decir, con acentos regulares recurrentes subdivididos en unidades equivalentes: x número de unidades temporales iguales por compás. La “regularidad” de los acentos se tornaba muy importante para el desarrollo “occidental” de su polifonía, de su énfasis en una elaboración melódica más sofisticada y compleja: *Polyphony depended on mensuration, on the strict organization of rhythm so that the different singing parts would fit.* (Blacking, 1973: 74, énfasis añadidos)

10 Los tambores de las “mulatas” músicas afro-americanas se afinan en tonos que les permiten integrarse mejor al universo melódico-armónico “acompañante” pero, aunque grandes percusionistas como Giovanni Hidalgo en el jazz latino (que toca frente a una batería de congas que pueden llegar a ser cinco o seis), pueden hacerlos “cantar tonadas”, su función principal no es, evidentemente, tonal, sino de elaboración rítmica.

En la medida que la función principal de la notación musical fue pasando de ser una forma de *registro* de las sonoridades que producían los músicos y cantantes, a un conjunto de directrices, de “instrucciones” del compositor hacia los “ejecutantes”, los compases fueron respondiendo de manera más directa a dicha “organización estricta del ritmo”: a la mensura que “cuadraba” las distintas voces de su polifonía en desarrollo.

En su proceso de constitución como formas propias de expresión sonora, los géneros musicales afroamericanos resistieron la tentación –y la presión– *civilizatoria* de *sistematizar*, a la manera “occidental”, su métrica, su ordenación temporal sucesiva. Sin abandonar la pretensión de un enriquecimiento y desarrollo melódicos propios, estas músicas han retenido la ordenación sucesiva de la composición en lo que los etnomusicólogos han denominado como *time-lines*, estilo métrico heredado de la tradición africana. Éstos actúan como metros “rítmicos”, a través de una subdivisión recurrente basada en pulsaciones temporales heterogéneas. Es lo que se conoce en la vertiente “caribeña-tropical” de estas músicas como *las claves*.

Las *claves* ordenan el desenvolvimiento temporal de las melodías y las progresiones armónicas (o la diacronía musical) dentro de una concepción no lineal del tiempo: no como flujo a la manera de una onda, sino (ojo a los paralelos con las discusiones introducidas por la mecánica cuántica en las Ciencias Físicas) a base de células rítmicas constituidas por golpes de pulsaciones no equivalentes o variadas¹¹.

Si bien podría argumentarse que objetivamente el tiempo puede siempre subdividirse en unidades matemáticamente equivalentes, lo cierto es que subjetivamente experimentamos dichas unidades de manera heterogénea. Un minuto de trabajo rutinario se experimenta con una “duración” absolutamente distinta que un minuto de un beso apasionado. Organizar el transcurrir musical invariablemente a base de compases constituidos por unidades temporales equivalentes responde a una “objetivación” del tiempo, a un distanciamiento entre el *sujeto* (o lo humano) y las “fuerzas” del universo, donde lo subjetivo aparece como una tergiversación de “la realidad”. Si, por el contrario se asume lo subjetivo como parte de “la realidad” que se vive, las concepciones sobre las recurrencias y los cambios que conforman ciclos y trayectorias atraviesan de complejidades las posibles expresiones humanas de lo temporal. Contrario a la concepción de un tiempo lineal de la idea del *progreso* de la modernidad “occidental”, los *time-lines* o las *claves*

11 Lo que de paso, rompe la distinción entre lo analógico y lo digital, entre una realidad en *continuum* o segmentada entre pequeñísimas unidades dicotómicas; metafóricamente entre lo viscoso y lo burbujeante

son una forma de incorporar a las prácticas musicales de elaboración estética la realidad subjetiva de la heterogeneidad de la experiencia temporal humana.

Es sumamente significativo el que usemos el término *clave*, originalmente un instrumento aparentemente sencillo de dos palitos entre-chocantes (Ortiz 2000), para denominar los *time-lines*. No hay que olvidar los significados más convencionales de esta palabra: “llave, cifra o conjunto de signos cuyo significado sólo conocen ciertas personas (comúnmente *magos*) que se emplea para secretos, [...] *algo que contiene la explicación de una cosa que, sin ello, resulta inexplicable*”, define el diccionario (Moliner, 1994: 644). Además, específicamente en música significaba desde antes el signo que indica al principio del pentagrama de qué sistema (de lectura aplicable a la notación musical) se trata (*Ibidem*). Es decir, en términos tonales la *clave de Sol*, *clave de Fa*, etc. Su “transferencia” a la ordenación métrica abrigó, pues, camufladamente una fundamental recolocación de perspectivas: transferir de lo tonal sincrónico a la percusión diacrónica el principio ordenador de la expresión sonora.

Algunos ejemplos de *claves*, de *time-lines* conformados por patrones de unidades de variadas dimensiones temporales –golpes o silencios–, donde los acentos no se establecen necesariamente al inicio del patrón sino se encuentran diseminados de acuerdo a los distintos tipos de combinación de tiempos (Chernoff, 1979), según transcritos por el colega etnomusicólogo Luis Manuel Álvarez son los siguientes. Primeramente la *clave* 3-2 que funciona a manera de metro en la mayor parte de la música hispano caribeña (y que, no por coincidencia, es aquella más predominante en el África occidental subsahariana).



Otros ejemplos son la *clave* (brasileña) de *samba*:



la *clave* 2-3, utilizada en la mayor parte de la música de la santería cubana, en la *bomba holandé* puertorriqueña –de origen curazaeño–, y en el *guaguancó habanero* y *matancero*¹²:



y la *clave* “nigeriana” de doce tiempos:



combinando internamente lo que “occidentalmente” distinguiríamos como 6/8 y 3/4:



que utiliza con mucha frecuencia el flamenco, y en América, el *joropo* y el *bambuco*.

Al intentar ordenar en la notación de la modernidad “occidental” composiciones en métrica de *clave* se produce una irregularidad en los acentos que la musicología “occidental” ha denominado como formas “sincopadas” que, según esta musicología, caracteriza a todas las músicas afro-americanas. Aparte de que estas músicas utilizan también acentos móviles (que chocan con la “estabilidad” de acentos de la sonoridad de la modernidad “occidental”), incluso en momentos en que no son utilizados, la métrica en *claves* –que rompe con la regularidad temporal– genera, para oídos “eurocéntricos” (y el paradigma *newtoniano* de la filosofía de la ciencia moderna) la imagen de una particular disposición al caos. Como señala la voz “autorizada” del *Harvard Dictionary of Music*,

“Syncopation is [...] any deliberate disturbance of the normal pulse of meter. (Apel, 1982: p. 827, énfasis añadido) Entendiendo por “normal”, obviamente, la isométrica “occidental”.

12 Siguiendo el agudo oído musical del etnomusicólogo Luis Manuel Álvarez, la *clave* 2-3 no resulta ser una mera inversión de la *clave* 3-2 como frecuentemente conciben otros analistas. Los números en la parte inferior de las transcripciones corresponden a las pulsaciones que conforman las 16 unidades de cada compás.

No es de extrañarnos, pues, que *la gran fuga* de aquellos jóvenes caribeños migrantes que desarrollaron, en su desplazamiento espacial, una “manera de hacer música” –la *salsa*– una de cuyas características centrales sería la libre y espontánea combinación de diversos ritmos y formas tradicionales del Caribe (o más ampliamente, afro-américa) elaborados sobre la “métrica” de *clave*, resultara en una multiplicación perturbadora (*disturbances*) de lo que la organización sonora de la modernidad “occidental” consideraba *normal*. Se trataba, definitivamente, de otro *Big Break*, una ruptura que sería a su vez escape, cimarronería, *fuga*... Tampoco que esos (poli) ritmos sorprendivos y excitantes que ponían a la multitud a bailar, a expresar espacialmente esa heterogeneidad de dinámicas, de tiempos y de fuerzas, representaran peligrosidad para un orden entendido como *el orden* (...*armed with trombone and considered dangerous*...). *Give me a Break*, parecerían expresar musicalmente. *Break! Break* se entendería entonces también como “chance”, como darle una oportunidad a la heterogeneidad.

BIBLIOGRAFÍA (PUBLICACIONES Y GRABACIONES CITADAS)

- Apel, Willie 1982 *Harvard Dictionary of Music* (Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press).
- Arocha, Jaime 2002 “Montu y Ananse amortiguan la diáspora afrocolombiana”, *Palimpsestus* 2: 92 - 103.
- Arocha, Jaime y Luz Stella Rodríguez Cáceres 2002 “Los culimochos: africanías de un pueblo eurodescendiente en el Pacífico Nariñense” en *Historia Crítica* 24: 79-94.
- Arocha, Jaime 1999 *Ombligados de Ananse: hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano* (Bogotá: Universidad Nacional).
- Benítez Fuentes, Edgar 2010 “Bullerengue, baile cantao del norte de Bolívar. Un acercamiento a la dinámica de transformación de las músicas tradicionales en el Caribe colombiano”, ponencia en la *VII Conferencia de la Asociación Caribeña de Filosofía*, Cartagena de Indias.
- Blacking, John 1973 *How Musical is Man?* (Seattle: University of Washington Press).
- Blades, Rubén y Willie Colón 1978 *Siembra* (New York: Fania JM 00-537, serie 0798).
- Boorstin, Daniel 1994 *Los creadores* (Barcelona: Crítica / Grijalbo).

- Chernoff, John Miller 1979 *African Rhythm and African Sensibility; Aesthetics and Social Action in African Musical Ideoms* (Chicago: University of Chicago Press).
- Cruces, Francisco, ed. 1999 *El Sonido de la Cultura, Textos de Antropología de la Música*, número especial de *Antropología* (Madrid) vol. 15 - 16, marzo.
- de Carvalho, José Jorge 1999 "Estéticas de la opacidad y la transparencia; Música, mito y ritual en el culto shangó y en la tradición erudita occidental", en (Cruces, 55-90).
- Durant, Alan 1989 "Improvisation in the Political Economy of Music", en Christopher Norris ed., *Music and the Politics of Culture* (London: Lawrence & Wishart).
- Finkelstein, Sidney 1960 *Composer and Nation: The Folk Heritage of Music* (New York: International Publishers).
- Gottschild, Brenda Dixon 1998 *Digging the Africanist Presence in American Performance, Dance and Other Contexts* (Westport, Connecticut: Praeger).
- Harvey, David 1989 *The Condition of Postmodernity, An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Oxford: Basil Blackwell).
- Kauffman, L.A. ed. 1991 *Post Fordism: Flexible Politics in the Age of Just-in-Time Production*, special issue of *Socialist Review*, 21:1, January-March.
- Lipsitz, George 1990 *Time Passages, Collective Memory and American Popular Culture* (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press).
- MacPherson, C. B. 1962. *The Political Theory of Possesive Individualism, Hobbes to Locke* (London: Oxford U. Press).
- Marothy, Janos 1974 "The Bourgeois Ego in the Form System of Music", Capítulo 1 de *Music and the Bourgeois, Music and the Proletarian* (Budapest: Akademiai Kialó).
- Martí, Josep 2000 *Más allá del arte, La música como generadora de realidades sociales* (Sant Cugat del Vallès: Deriva Ed., cap. X "Culturas musicales y multiculturalismo").
- Moliner, María 1994 *Diccionario del uso del español* (Madrid: Gredos).
- Moreno Friginals, Manuel 1977 *África en América Latina* (México: Siglo XXI).

- Otiz, Fernando 2000 (1935) *La clave xilofónica de la música cubana* (Mérida, Yucatán: Cuba ediciones).
- Ortiz Cuadra, Cruz M. 2006 *Puerto Rico en la olla, ¿somos aún lo que comimos?* (Madrid: Ed. Doce Calles).
- Ortiz Lugo, Julia Cristina 2004 *Saben más que las arañas, Ensayos sobre narrativa oral afropuertorriqueña* (Ponce: Casa Paoli / FPH).
- Ortiz Lugo, Julia Cristina 1995 *De arañas, conejos y tortugas, presencia de África en la cuentística de tradición oral en Puerto Rico* (San Juan: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe).
- Otero Garabís, Juan 2000 *Nación y ritmo, “descargas” desde el Caribe* (San Juan: Callejón).
- Quintero Rivera, Ángel G. 2009 *Cuerpo y cultura, Las músicas ‘mulatas’ y la subversión del baile* (Madrid-Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert).
- Quintero Rivera, Ángel G. 2007 “Una cultura hispano-caribeña dinámica e inclusiva”, cap. II de A. Barrientos ed., *Cultura y ambiente: el Puerto Rico de hoy* (San Juan: MAPFRE, pp. 40 – 67).
- Quintero-Rivera, Ángel G. 2005 (1998) *¡Salsa, sabor y control! Sociología de la música “tropical”* (México: Siglo XXI).
- Quintero-Rivera, Ángel G., Ed. 2004 (1998) *Virgenes, magos y escapularios, Imaginería, etnicidad y religiosidad popular en Puerto Rico* (San Juan: CIS-UPR).
- Quintero-Rivera, Ángel G. 1978 “Socialista y tabaquero: la proletarización de los artesanos”, Rev. *Sin Nombre* (San Juan) VIII: 4, marzo, pp. 100 – 137.
- Ray, Ricardo y Bobby Cruz 1971 *El sonido bestial de Richie Ray y Bobby Cruz* (New York: VAYA /Fania); (alcanzó disco de oro).
- Ray, Ricardo y Bobby Cruz 1970 *Agúzate* (San Juan: Alegre Records -Tico) (incluye composición de Justí Barreto, “Guaguancó raro”).
- Ray, Ricardo y Bobby Cruz 1967 *Los diferentes* (New York: UA Latino) (alcanzó disco de oro).
- Reguillo Cruz, Rossana 1999 “Las culturas emergentes en las ciencias sociales”, en (Reguillo y Fuentes 1999, 97-117).
- Reguillo Cruz, Rossana y Raúl Fuentes Navarro (coords.) 1999 *Pensar las Ciencias Sociales hoy, Reflexiones desde la cultura* (Tlaquepaque: ITESO).

- Said, Edward W. 1991 *Musical Elaborations* (New York: Columbia University Press).
- Temple, Dominique 1989 *Estructura comunitaria y reciprocidad* (La Paz: Hisbol).
- Weber, Max 1958 *The Rational and Social Foundations of Music* (New York: Southern Illinois U. Press).
- Williams, Raymond 1964 (1960) *Border Country* (Londres: Penguin
- Williams, Raymond 1961 *The Long Revolution* (Londres: Chatto & Windus).
- Williams, Raymond 1983 (1958) *Culture and Society* (New York: Columbia U. Press).

LOS *DIVERSOS* DIGITALES Y MEDIÁTICOS QUE NOS HABITAN COTIDIANAMENTE

Rosalía Winocur *

En un texto de 1977 denominado “El espectáculo del otro”, Stuart Hall se preguntaba refiriéndose a la presencia de diversos grupos étnicos en los medios de comunicación: “¿Por qué la otredad resulta un objeto de representación tan atrayente? [...], ¿cuáles son las formaciones discursivas, los repertorios, o regímenes de representación, de los cuales echan mano los medios para representar la diferencia? (2010:86). Y estas preguntas han adquirido una actualidad y relevancia particular en la última década, donde el *otro* se ha vuelto un actor social emergente, múltiplemente denotado en los discursos políticos y académicos (Grimson, 2010), los géneros mediáticos y los relatos de ficción.

Diversidad, cultura y diferencias son conceptos que circulan profusamente por los medios y en Internet, y que en el sentido común se han convertido en claves interpretativas para entender el mundo de los *otros* que cabalgan simbólicamente sobre los viejos prejuicios, en ocasiones reelaborándolos hacia una mayor apertura, y en otras, hacia una mayor intolerancia. Asimismo, este proceso de reelaboración involucra varios ámbitos de expresión y actuación, y puede comportar en el

* Departamento de Educación y Comunicación -Universidad Autónoma Metropolitana de México winocur@correo.xoc.uam.mx

mismo sujeto, y/o, en el mismo grupo o localidad, discursos y actitudes contradictorias, según los otros se alejan o se acercan, se materializan en la vida cotidiana, se recrean en los medios o se virtualizan en las redes sociales.

En este artículo pretendemos dar cuenta, a partir de un conjunto de postales seleccionadas de la relación cotidiana de los sujetos con los medios electrónicos y digitales, cómo son elaborados y procesados algunos de estos discursos en el imaginario social acerca de la diferencia.

LOS UNOS Y LOS OTROS: REALES, RECREADOS E IMAGINADOS

En las sociedades contemporáneas latinoamericanas, como varios autores lo han demostrado (Martín Barbero, 1993); Vasallo de López, 2008, Verón y Escudero 1997; Sánchez Vilela, 2000; Orozco, 2010), las relaciones con los *otros* se elaboran en gran parte a partir de las narrativas mediáticas, particularmente de los noticiarios y de las telenovelas: “Lo que experimentamos culturalmente como propio, en términos nacionales o latinoamericanos, responde cada día más a la dinámica y la lógica de la comunicación mediática que nos hace sentir como tal” (Vasallo de López, 2008: 37). Y en términos de alteridad, también podríamos agregar, que lo que experimentamos como “ajeno”, también corresponde cada día más a la lógica y contenidos mediáticos. No obstante, el consumo cotidiano de dichas narrativas no siempre se traduce en un mayor (re) conocimiento del *otro* o apertura hacia la diversidad.

Desde que los medios electrónicos y digitales se volvieron omnipresentes en la vida cotidiana, contamos con un alud de información para conocer el aspecto y la vida de los *otros*, pero esta información, que proviene de diversas fuentes y géneros, se exhibe frente a nuestros ojos como una multiplicidad de fragmentos que sólo adquieren sentido cuando pueden ser organizados e interpretados dentro de un universo de referencias propias y compartidas con los nuestros y la gente “como uno”:

Los distintos medios nos permiten hacer cosas distintas, ofrecen potencialidades sociales y políticas diferentes. Sin embargo, en conjunto, en el ámbito local de las tecnologías, los sistemas de distribución, las plataformas, los discursos, los textos y las modalidades de alocución posibles, así como en los perfiles de uso, todos ellos definen un espacio cada vez más autorreferencial en el que todos los elementos se refuerzan mutuamente, un espacio cada vez más entretejido con la trama misma de la vida cotidiana” (Silverstone, 2010:19).

De tal forma que las experiencias personales con la *otredad* (mediáticas y reales), situadas en las coordenadas biográficas de un sujeto, pueden reforzar la apertura, la indiferencia, el rechazo o la negación hacia *el*

otro. Y esto se expresa de manera mucho más dramática en las sociedades con poblaciones de migrantes, de refugiados o desplazados por la guerra. No obstante, aunque el inmigrante se haya vuelto la figura emblemática de la *otredad*, todas las sociedades tienen sus *diversos* históricos y emergentes –indígenas, negros, *gays*, pandilleros, drogadictos, lesbianas, travestis, enfermos mentales, discapacitados, mendigos, anoréxicos, bulímicos, narcotraficantes, ancianos, etc.–, que han adquirido una visibilidad inusitada en distintos géneros televisivos y radiofónicos, particularmente en las telenovelas, los documentales, los noticiarios y las publicidades.

Paradojalmente, los medios de comunicación y las TIC nos ofrecen las mejores oportunidades para conocer a los *otros*, porque sin ellos, la mayoría no tendrían ninguna posibilidad de volverse visibles frente a nuestros ojos, pero al mismo tiempo nos filtran y editan su conocimiento de forma tal que difícilmente nos permiten acceder a la versión que los *otros* tienen de sí mismos. Nos brindan fórmulas ideológicas y recursos simbólicos para poder interpretarlos y procesar el extrañamiento, pero en esa operación de reducción de complejidad, oscurecen y manipulan el sentido que la vida tiene para los *diversos*, presentándolos en versiones ingenuas, heroicas, idealizadas, humorísticas, lastimosas o diabólicas, según sea el caso. Y cuando excepcionalmente, son interrogados acerca de sus deseos, expectativas, costumbres o sentimientos, muchas de las preguntas involucran de manera etnocéntrica o sociocéntrica, el marco de interpretación de sus respuestas, al punto de casi hacerlos desaparecer en su condición de *otros*, volviéndolos aceptables en nuestros propios marcos culturales de comprensión de las diferencias:

La tecnología puede aniquilar la distancia del modo contrario. Puede acercar demasiado al otro, a tal punto que nos impida reconocer la diferencia. El entrelazamiento de imágenes globales; la apropiación de las culturas para nuestros propios planes, [...] la expectativa de que si tuviera la más mínima oportunidad, el mundo sería exactamente igual a nosotros [...] Y aún las imágenes documentales de otros mundos tienen que ajustarse a nuestros preconceptos. [...] La familiaridad tecnológicamente inducida tal vez no alimente el desprecio, pero es posible que nutra la indiferencia. Si las cosas están demasiado cercas no las vemos. En ese aspecto la tecnología también puede aislar y aniquilar al Otro. (Silverstone, 2004: 219-220)

El *otro* más amable que nos habita cotidianamente es el *salvaje* en estado puro que nos presenta *Discovery Channel* en sus programas sobre grupos indígenas y culturas africanas, orientales o asiáticas, exóticas, lejanas, inaccesibles, incontaminadas. Éste es el único “diverso” con el

que compartimos a gusto la mesa y la sala de mirar televisión. El *otro* distante, “el invasor absoluto, que engendra más temor que el vecino que agrede” (Duby, 1995:60), se ha desmarcado de sus nichos habituales en las narrativas mediáticas para transitar de la categoría del *buen salvaje* que nos proyectaba *Discovery Channel*, al peligroso inmigrante de la nota roja. Éste dejó de ser el *buen salvaje* desde que abandonó los confines de su mundo de danzas rituales y conjuros mágicos y se convirtió en un *mal salvaje*, incivilizado en nuestras sociedades occidentales. Aunque en Estados Unidos y Europa son una realidad concreta, lo que los vuelve amenazadores no es su presencia en las calles, sino su inquietante visita en nuestra salita de ver la televisión. Los medios de comunicación no hacen más que confirmar lo que imaginamos y damos por cierto, acerca de las motivaciones y comportamientos de estos inmigrantes, o a la inversa, en un juego de espejismos, ratificamos lo que dicen los medios porque, cual profecía autocumplida, siempre sabemos de alguien, hermano de la novia de mi amigo, que vio o escuchó, que un extranjero, *mal salvaje*, le robó el móvil, el *I-Pod* o la billetera, al primo de la cuñada del vecino de enfrente (Winocur, 2009b:34).

La decisión de dejar de contemplar a los *otros* desde la salita de ver TV, o desde el monitor de la computadora, y comprar un paquete turístico en cómodas cuotas mensuales para visitarlos en sus propios territorios, no cambia mucho la percepción. Los turistas básicamente son nativos que aprendieron a desear a los extranjeros exóticos del tercer mundo y a los estilizados del primer mundo en el despliegue publicitario de las agencias de turismo y de las compañías de aviación. Cuando salen fuera de sus fronteras van buscando que el guía turístico les confirme esas imágenes de extranjeros “hechos a medida” que vieron en la tele, en los folletos publicitarios y en Internet. Se desplazan en grupos para afirmar su pertenencia de origen, afuera son extranjeros pero siguen siendo nativos, difícilmente se aventuren más allá de los circuitos turísticos o de las rutas del *turibus*, y en cierta forma siguen estando en casa cuando se contactan permanentemente con los suyos a través de sus celulares y *netbooks*. Cuando regresan de viaje, la experiencia de haber sido extranjero por un breve lapso, no es algo que se capitalice simbólicamente en una mayor apertura hacia los *otros*, sino como un nuevo símbolo de distinción entre los propios. (Winocur, 2009b:33)

Algunos *otros* emergentes, como los “narcos”, los “ilegales”, “los espaldas mojadas”, se han vuelto un objeto de deseo en Internet para cierto tipo de turista, estadounidense o europeo de 35 años de edad promedio con alta capacidad económica en busca de emociones ‘fuertes’:

Con el narcotráfico, crece en México el turismo morbo [...] Por la adrenalina que trae la gente para visitar el barrio, los

llamamos “safaris”. Tepito tiene el principal nicho de devoción a la Santa Muerte y su fama de barrio bravo hace que les resulte atractivo a los turistas, [...] La visita al barrio también puede incluir entrevistarse con familiares de jóvenes baleados, visitar depósitos de piratería, zonas con rastros de sangre y lugares de ventas de drogas [...] Si se busca la experiencia de ser un indocumentado, el Parque EcoAlberto, en Hidalgo, se puede hacer un simulacro de cómo un clandestino cruza la frontera con Estados Unidos. Los recorridos cuestan 24 dólares duran 4 horas y salen los sábados por la noche. Incluyen la simulación de un salto, el cruce por el desierto o el río, y la persecución de las camionetas que imitan a las de las patrullas fronterizas. El grupo es guiado por “polleros” o coyotes que en su mayoría son ex ilegales que hicieron los recorridos reales en la frontera (Pereira Cabrera: 2011)

La pregunta obligada es si este tipo de tour tiene alguna relevancia para la comprensión e inclusión de los otros, y la respuesta no deja lugar a dudas acerca de sus consecuencias: De todas las situaciones de borramiento del otro, la de reducir sus complejas y dramáticas circunstancias al montaje de un simulacro, donde el *otro* a través de nuestra representación se convierte en la pieza fundamental de un juego que brinda emociones fuertes para probar nuestras habilidades recientemente adquiridas en un videojuego de estrategia bélica, pareciera ser una de las más radicales y descarnadas.

Últimamente ha aparecido otro espacio interesante para denotar lo *diverso* en los medios electrónicos, impresos y digitales. En países con fuertes procesos de inmigración, como España e Italia, el marketing publicitario ha descubierto que los inmigrantes son un nicho de mercado muy redituable, pero para poder ser incorporados, necesitan tener un estatus legal y han emprendido una campaña de *ciudadanización* produciendo una publicidad específicamente dirigida para ellos. La más llamativa es la de telefonía móvil con tarifas bajas para llamar a sus países de origen. A diferencia del extranjero *mal salvaje de la nota roja*, y el *buen salvaje del Discovery Channel*, el extranjero de los anuncios aparece en una versión plural y ciudadana. Se los muestra caminando por las calles, bien vestidos, y aseados, sonriendo y hablando con sus parientes en sus lenguas originarias. El escenario para mostrarlos no son sus enclaves étnicos, donde viven hacinados y marginados, sino la calle que le pertenece a todos, el espacio público y multicultural por excelencia. La publicidad ha conseguido proyectar a unos extranjeros que en su versión de consumidores se han vuelto ciudadanos aceptables, igual que los *gays*.

Asimismo, la globalización de las culturas locales a través de los documentales y otros géneros mediáticos, puede producir espacios de pertenencia imaginarios y fenómenos interesantes de reinversión de la identidad en los inmigrantes. Una residente boliviana en Vancouver me relató cómo había redescubierto y valorizado sus raíces indígenas *aymara* con la ayuda de los medios de comunicación cuando había migrado a Canadá. Me contó que en Bolivia se negaba a hablar la lengua de sus padres y a utilizar ciertas prendas para vestir e ingredientes para cocinar, para poder ser aceptada en la cultura mestiza. Cuando llegó a Canadá, y comenzó a frecuentar el círculo de sus paisanos, descubrió en las películas y documentales que pasaban en el cine y la televisión, generalmente producidas por europeos y canadienses, un universo cultural *aymara* estilizado, sin contradicciones ni conflictos, lleno de referencias folk, al que le gusta pertenecer, mucho más que al mestizo de La Paz, o al anglosajón de Vancouver (Winocur, 2009b:33): “Una cuando vive en Bolivia no se da cuenta de la realidad, porque allá los medios nos dicen las cosas como son, hay que salir fuera para darse cuenta del valor de nuestras culturas indígenas” (Yola, 45 años, residente en Vancouver desde hace más de 15 años).

LAS NUEVAS TELENÓVELAS: LOS OTROS RECREADOS A LA MEDIDA DE LA SENSIBILIDAD PROMEDIO

A partir de los minuciosos monitoreos y análisis realizados por el Observatorio Iberoamericano de la Ficción Televisiva (OBITEL) (Orozco y Vasallo de López, 2010), se concluye que las telenovelas ahora ya no solo “muestran cómo sentir, sino también y justamente a través de afectos y emociones, “cómo pensar” sobre puntos polémicos” (Orozco et al, 2010:304). El caso emblemático sin lugar a dudas es el de las telenovelas brasileñas que desde hace más de una década abordan temas como movilidad y calidad de vida de los lisiados, tratamiento de enfermedades y anorexia; prejuicio racial y de clase social, amor en la tercera edad, inclusión social de invidentes, etcétera.

Orozco se pregunta con razón, si estos cambios realmente responden a una apertura sexual o más bien mercantil y daría la impresión de que no se trata de una cosa o de la otra, sino de cómo las televisoras olfatean los dilemas morales y culturales emergentes en la sociedad y los ponen en escena, y también porque ocuparse de presentar *lo diverso* resulta rentable desde que se volvieron asuntos políticamente correctos en la agenda pública.

Las exitosas telenovelas de la *Red Globo*, *Camino de Indias*, (que se exhibió en Brasil hasta septiembre de 2009, y ya fue exportada a 70 países), y la más reciente, *Vivir la Vida*, que abordan la primera, el padecimiento de los esquizofrénicos, y la segunda, el de los enfermos

cuadripléjicos, son dos ejemplos muy interesantes del nuevo formato con moraleja incluida que se ha vuelto muy popular entre las audiencias seguidoras del género. *Vivir la Vida*, presenta al final de cada capítulo testimonios reales de personas afectadas por dicha dolencia, que antes participaron del blog abierto que tiene la telenovela para sus seguidores (Vasallo de López, *et al*, 2010:159). No estoy muy segura, como afirman los autores de este capítulo del anuario de OBITEL, que la inclusión de estos *otros* en los guiones de las telenovelas, contribuya de manera automática y generalizada a provocar transformaciones en la sociedad:

(...) más allá del éxito comercial, se debe señalar la función social que la telenovela brasileña posee por poner en discusión temas de interés social, posibilitando debates, en razón de la gran credibilidad que alcanzó en nuestra sociedad, pautando asuntos colocados en los medios y contribuyendo a transformaciones en la sociedad, constituyéndose en un verdadero *recurso comunicativo* (Vasallo de López, *et al*, 2010:160)

Aunque si estoy de acuerdo con Sánchez Vilela¹, en que dada la popularidad del género, la incorporación de éstas temáticas evidencian un grado de aceptación general en la sociedades latinoamericanas, donde seguramente la “aceptación” tiene diversos significados entre distintos grupos socio culturales, y a su vez, está condicionada por lógicas de género y generacionales. Igualmente, me parece pertinente señalar, que del mismo que no todos los *otros* son iguales frente a nuestros ojos, tampoco puede ser idéntico el tipo de rechazo o aceptación que provocan en nuestras consciencias, en nuestros corazones, y en nuestra piel. Hay rechazos y negaciones que expresan la culpa individual y social que nos provoca la desgracia, la pobreza, la marginación y la discapacidad de los *otros*. Hay rechazos y negaciones que manifiestan de forma explícita o latente, el temor al contagio, la dificultad de aceptar la ambivalencia en nuestras sexualidades, o la ansiedad de ser desplazado de cierto lugar social, cultural o laboral. En las telenovelas citadas me inclino a pensar, que la gran popularidad del nuevo formato con moraleja incluida, deriva de que nos ayudan a procesar en el imaginario social la culpa de no tener un hijo con discapacidad o enfermedad incurable, y a neutralizar el temor de que nos ocurra una desgracia parecida.

La inclusión del tema de la diversidad sexual en las telenovelas, como bien refiere Orozco:

¹ Le agradezco a Rosario Sánchez Vilela, experta en recepción de telenovelas, los comentarios a este texto que me ayudaron a repensar varios aspectos del mismo.

Rompiendo con la representación histórica de los homosexuales en las telenovelas mexicanas, éstos “saltaron” de los papeles secundarios para situarse dentro de los primeros planos de la ficción nacional. Su presencia tanto actoral como temática durante el 2009 ha resultado tan novedosa como penosa; ya que por un lado impulsa sus valores e incluso “promueve su unión” y, por otro, censura los besos y otras caricias, esto es, la carnalidad entre protagonistas del mismo sexo. El resultado final es una propuesta que acepta explícitamente a los homosexuales, siempre y cuando éstos “solo se miren pero no se toquen” (Orozco et al, 2010: 333).

Lamentablemente OBITEL no incluye estudios de recepción, lo cual nos daría una perspectiva global del fenómeno al comprender de qué forma diferentes públicos se apropian de manera selectiva de las nuevas temáticas, formatos y estéticas de las telenovelas. Ya que quienes nos dedicamos a estudiar el fenómeno de apropiación de los mensajes mediáticos en la vida cotidiana, sabemos que la identificación con diversos géneros no ocurre de manera directa ni unívoca, y que el proceso de apropiación implica una negociación de sentidos, que circulan de manera compleja, entrecruzando los relatos de ficción y las noticias con las circunstancias biográficas.

EL PAPEL DE LA RADIO EN LA REPRESENTACIÓN DE LA DIVERSIDAD: MENÚ DE DIVERSOS A LA CARTA

En varios países latinoamericanos, la narrativa radial evolucionó desde un imaginario de inclusión de la diferencia hasta un imaginario de diversificación de la experiencia, donde los que son diferentes ya no reivindican ser incluidos, sino reconocidos y respetados. El imaginario que en sus comienzos permitió a los migrantes (futuros habitantes pobres de los barrios periféricos, obreros, empleados y vendedores ambulantes) y a las familias tradicionales; pensarse y concebir a los otros a partir del hecho *de vivir y progresar en la ciudad*, ahora se ha fragmentado. Vivir en la ciudad ya no constituye una aspiración de superación personal o un horizonte de progreso, sino un escenario de conflictos interculturales que se expresan en la disputa por el espacio, los servicios y el acceso a los canales mediáticos. Los mensajes radiales, que al principio facilitaron un proceso de reconstitución de los símbolos identitarios y de las formas de pertenencia en el imaginario nacionalista, ahora se han vuelto espejos de la creciente fragmentación y espacios de cuestionamiento social. (Winocur, 2002:197)

Por otra parte, en la radio, la diversidad se presenta y procesa básicamente como ampliación de la oferta programática, sin embargo,

admitir que la realidad es diversa no implica necesariamente tolerancia y reconocimiento de las diferencias culturales, étnicas, sociales o sexuales. Existen tantas propuestas como públicos posibles, pero coexistencia no significa aceptación del *otro*, aunque todos tengan la ilusión de ser escuchados por todos.

En síntesis, podemos concluir que las narrativas radiales comparten, recrean y proyectan un imaginario sobre la ciudad, las relaciones sociales y la visión de los otros, que en cierto sentido abren y en otro cierran la perspectiva de la experiencia urbana. Abren, cuando introducen una explosión de experiencias situadas en una multiplicidad de tiempos y realidades; cierran cuando reducen o distorsionan sus sentidos con fórmulas ideologizadas o esquemas rígidos de interpretación de la realidad. Abren cuando vuelven visibles los conflictos, los intereses y las demandas de diversos grupos e individuos en la ciudad, cierran cuando estas demandas son encasilladas como “especiales” y no como legítimas en la vida pública. Abren cuando crean espacios de contención y “ventilación” para el sufrimiento psíquico y los padecimientos emocionales, cierran cuando estas necesidades cristalizan en una serie de “menús” y recetas estereotipadas para caracterizar situaciones y personajes. Al igual que con otros aspectos de la ciudad, el crecimiento desmedido y explosivo de la radio y su constante diversificación pueden conducir a una mayor democratización de la esfera pública, pero también a la restricción de su alcance y posibilidades en términos de participación y capacidad de orientar las prioridades de la agenda (Winocur, 2002:199-200).

¿ESTAR TODO EL TIEMPO CONECTADOS NOS VUELVE MÁS DIVERSOS?

La situación existencial de estar conectados *online*, al igual que cualquier otro vínculo social, está socialmente estructurada por diversas identidades y alteridades, que se mueven por igual en tiempos simultáneos y diferidos. No obstante, la conexión no deja de ser intrínsecamente monógama. Por muy lejos que lleguemos virtualmente en la geografía del planeta, tenderemos a conectarnos con los iguales y con los opuestos que son significativos en nuestros universos simbólicos de pertenencia, aunque no los conozcamos personalmente. Los demás seguirán en la invisibilidad.

La globalización de contenidos y símbolos culturales que circula por Internet no necesariamente abre los sentidos para poder incorporar culturas diferentes sino que muchas veces los encasilla en símbolos dominantes y artificiales de pertenencia. Veamos un ejemplo casi pintoresco de lo que quiero señalar aquí. Una pareja de novios de Monterrey se hizo famosa en Internet cuándo publicó en *Facebook* que realizaría

su boda en un *McDonald*. Cuando un periodista les preguntó porque habían tomado tal decisión, ellos le respondieron: Porque fuimos a la India y después de tres semanas de “esa comida” y los hábitos en la mesa, pues no es muy agradable para nuestra cultura. Realmente este shock, nos hizo sentir en estos establecimientos como si estuviéramos en casa² (las comillas son mías).

Este ejemplo nos muestra, por una parte, que la globalización ha naturalizado ciertos códigos estéticos y culturales, que hacen posible, sobre todo entre los jóvenes, que se encuentren entre los suyos en cualquier ciudad del mundo. Cierta forma de estar, de vestir, de conectar, de moverse en los antros, de manipular el móvil y el *I-Pod*, los vuelve reconocibles y familiares. Se juntan y deambulan, a pie, en metro o en bicicleta en las plazas, recitales, trenes, los mercados de artesanías, en los cibercafé, las centros comerciales, los *fast food*, y si tienen necesidad de comunicarse lo hacen en el inglés que aprendieron en Internet jugando juegos de estrategia *on line*, usando el traductor de *Google*, chateando con rusos, coreanos y chicanos, o participando de una comunidad de *comics* japoneses; pero, por otra, evidencia que en muchos casos, esa circulación global no produce mayor conocimiento ni interés por las culturas locales de los países que visitan, y los contactos que establecen son superficiales, estereotipados y no trascienden el circuito turístico. (Winocur: 2009b)

Algo similar ocurre en las redes sociales, en cierta forma participamos de todas las conversaciones y eventos porque están disponibles, pero la mayoría de ellas no nos interesan, y de nuestras abultadas listas de trescientos o cuatrocientos contactos, sólo interactuamos regularmente con aquellos veinte o veinticinco que forman parte de nuestra rutinaria vida doméstica, social y laboral, o son significativos en nuestros afectos, preferencias culturales o inclinaciones políticas³:

“Actualmente tengo a 1138 amigos pero no a todos los conozco. Al principio agregaba y aceptaba las invitaciones de gente que no conocía, amigos de amigos, mujeres que veía interesantes a través de su perfil. Entre amigos parecía una carrera por ver quién conseguía tener más contactos. Al final de cuentas acep-

2 Ver <http://www.publimetro.com.mx/noticias/carlos-y-marisela-sellan-su-amor-con-una-hamburguesa/mjky%21o2k9jQniy9hw/>

3 En un estudio realizado en México en mayo pasado por las empresas Elogia y Comscore, se señala que los usuarios de redes sociales principalmente acceden a ellas para comunicarse con las familia y las amistades, en segundo lugar para dar seguimiento y formarse opinión sobre contenidos culturales, deportivos y de entretenimiento, y en tercer lugar para estar al día y seguir la secuencia de noticias nacionales e internacionales. (*La Jornada*, 21/09/11, p 43).

té a un centenar de personas a las que no conozco, con la que no hablo y hoy día me pregunto ¿para qué? Ahora únicamente acepto a personas conocidas y hablo con muy pocos de esos contactos, principalmente con mis amigos más allegados y mis familiares.” (Miguel, 27 años)

El testimonio habla claramente que la necesidad de agregar amigos no obedece a ningún intento de ampliar las fronteras de su propio mundo, aun estando fuera de su país, y que cuando la competencia de acumular contactos pierde encanto, la interacción se reduce a las personas de “carne y hueso” más cercanas y significativas en los afectos cotidianos. En el mismo sentido, los jóvenes tienen una gran apertura hacia el universo global de las aplicaciones multimedia, las exploraciones virtuales y los juegos *on line*, pero esto no los vuelve necesariamente más cosmopolitas. Casi todas las relaciones que cultivan cotidianamente en Internet o con su celular, son con personas *conocidas* con las que tienen (o tuvieron en el pasado) un contacto diario u ocasional fuera de la red, o con *conocidos* de sus *conocidos*:

“Se forman grupos de gente con las mismas afinidades y es chistoso, pero después de un tiempo resulta que tus mismos amigos son amigos de otros que también lo son y piensas que quizá el espacio cuenta con poca gente y por eso coinciden tanto, pero no es así, es simplemente que los gustos y los tipos de personalidades provocan que todos terminen siendo parte del mismo grupo y sí, después todos coincidimos en las mismas tocadas.” (Gabi, 26 años, empleada en una tienda de arte)

Lo que quiero enfatizar aquí es que en su uso más habitual las redes son auto referentes, y que lo que muestran o hacen trascender sólo le importa a quienes manejan los códigos o comparten las situaciones sociales fuera de la red, y no le interesan a nadie más aunque puedan ser vistas por todos, al igual que cuando escuchamos las conversaciones domésticas en el cubo del edificio o de nuestro compañero de asiento en el autobús, pero sin prestar ninguna atención a su contenido.

“Actualmente tengo 445 ‘amigos FB’. Mayoritariamente fui agregado por ellos. Yo me limito a aceptar las solicitudes sin muchos requisitos. Mi comunicación sigue siendo bastante escasa. De vez en cuando subo algún video que me gusta, anuncio la entrevista que tendremos en el programa donde trabajo y rara vez comento alguna foto. (...) No suelo hurgar en los comentarios de los desconocidos, ni me sumerjo en debates de opinión sobre la situación política del país o la vida de la langosta.” (Natalio, 24 años, productor y periodista radial)

CENSOS POLÍTICAMENTE CORRECTOS Y REDES POLÍTICAMENTE INCORRECTAS

En una entrevista periodística reciente el filósofo Slavoj Žižek declaró que hay dos palabras fetiches: “Tolerancia y agresión”, ¿pero qué significan en realidad? Agresión significa aproximarse demasiado. Por eso Occidente ejerce la tolerancia a distancia, virtualmente. Somos solidarios con los africanos en África no con los de nuestro barrio (*El País*, 2011). El Censo Nacional, que se llevó a cabo en Uruguay a fines de 2011, incorporó una categoría acerca de la ascendencia étnica-racial para lo cual se le preguntaba a la gente, ¿cuál considera que es su ascendencia étnica principal: afro o negra, asiática o amarilla, blanca u otra? Difícilmente algún uruguayo rechace esa inclusión o la considere políticamente inadecuada, no obstante la dimensión cotidiana de la inclusión se ejerce en un territorio de conflictos interculturales por la legitimidad de las expresiones culturales y simbólicas, de las cuales las redes sociales no están exentas, como veremos en el ejemplo a continuación:

KC: Los negros con el bombo me tienen podrida... váyanse a bañar! A 4 personas les gusta esto

AI: OPAAAAAAAAAAAAAAAAAAAAAAAAAAAA PARA
WACHITURRA

KI: Que se vayan a buscar una vida... escorias!

AI: Qué peyorativa

KI: Te quiero ver a vos escuchando esta bazofia...

AI: jajajajaj yo encantada !!!

EL: Jajaja, abajo el bombo

AI: abajo??? xq????’ es lindo de escuchar ajajajaj es una manera de expresar !

KI: Si pero está de menos en la puerta de tu casa, y más si no saben ni tocar...

KI: tocan por inercia

EL: Si, que vayan a aprender música

EL: además, me hacen pedazos los tímpanos” (Intercambio promovido por Karina de 20 años, y estudiante de psicología en su cuenta de *Facebook*)

Al parecer, los *otros* se han vuelto aceptables en sus diferencias siempre que no nos vengán a tocar el bombo en la puerta de la casa. Es muy

probable que KC esté de acuerdo con incluir la pregunta sobre la ascendencia étnica en el censo, y que eso no le haga conflicto de sentido con lo que siente cada vez que “los negros” se ponen a tocar el bombo en la puerta de la casa. Y, seguramente, estaría dispuesta a suscribir ambos sentimientos en los diferentes ámbitos “públicos” y “privados” donde se mueve, incluido *Facebook*, que opera como una plataforma social para hablar con los amigos y la familia como si estuviera en casa y nadie “ajeno” o “extraño” la escuchara, y, al mismo tiempo, como una plataforma política para expresar opiniones políticamente correctas. En ese sentido, la convivencia cotidiana con la diversidad puede asumir varias modalidades y densidades simbólicas en los discursos y en las prácticas *online* y *off line*: no es lo mismo tener un vecino negro, un compañero de trabajo discapacitado, un hijo gay, o un indígena en *Facebook* como contacto. Cada uno de estos vínculos producirán experiencias distintas en el espacio biográfico vivido y en el virtual, pero sin lugar a dudas, podríamos postular que mientras más virtuales, distantes y mediáticos son (o están) los otros, más tolerantes podemos ser frente a las diferencias que imaginamos nos separan, y más facilidad tendremos para adherirnos a sus causas o ser solidarios con sus desgracias.

EL CELULAR, ARTEFACTO RITUAL PARA EXORCIZAR LA OTREDAD

Estar comunicados a todas horas y en todos los lugares se ha vuelto un acto perentorio e indispensable. Sin dejar de reconocer el papel del mercado, la publicidad y de la propia tecnología en la generación de esta necesidad, sostenemos que lo que explica la adhesión inusitada, es la refuncionalización simbólica que ha sufrido en el uso cotidiano, en el sentido de trascender su función básica de tecnología para comunicarse, y comportarse como artefacto ritual para controlar la incertidumbre y exorcizar los fantasmas de la *otredad* (Winocur, 2009a:13). En la vida cotidiana la incertidumbre se expresa como una conciencia “implícita” de los peligros que sufrimos, que los medios de comunicación se encargan de actualizar permanentemente en la nota roja. La *otredad* la constituyen todos aquellos que amenazan real e imaginariamente nuestras certezas, y ésta a menudo se disfraza de extranjero, inmigrante, delincuente, chavo, banda, indígena, o nuevas tecnologías, porque ellos encarnan todo lo que tememos: quedarnos sin casa o trabajo, vivir lejos de nuestras familias, perder los afectos, sufrir el desarraigo, quedar excluidos del universo digital o extraviar la brújula de nuestras frágiles identidades (Winocur, 2009a:13). La *otredad* está permanentemente alimentada por la incertidumbre de no poder controlar las coordenadas cotidianas. En la mañana temprano toda la familia se desplaza a su trabajo o a sus actividades, en muchos casos también la madre que se ha incorporado plenamente al mercado laboral. La única certeza cotidiana

es el momento de salir de la casa, pero de ahí en adelante, real y fantasmagóricamente, cualquier cosa puede ocurrir. El tráfico, la inseguridad que se ha instalado como una sombra siempre acechando nuestros pasos; y el aumento de los tiempos requeridos para trasladarse, provocan una sensación de desamparo e incertidumbre en las familias. En estas condiciones de desasosiego provocadas por *los otros* que pueblan de fantasmas nuestras incertidumbres, el celular constituye un bálsamo tranquilizador que nos permite amarrar a los *nuestros* en tribus de pertenencia constituidas en redes de familias, amigos, empleados, compañeros de trabajo, clientes, alumnos o pacientes, y también, un mecanismo de afirmación de la identidad individual, familiar y grupal a través de las conversaciones, referencias, y complicidades que sólo hacen sentido entre los miembros de cada tribu (Winocur, 2009b:113).

UNA REFLEXIÓN FINAL

Mientras más globalizados y digitalizados son nuestros contactos, mientras más mundos audiovisuales y virtuales se despliegan frente a nuestros ojos, mientras más posibilidades tenemos de trascender las fronteras físicas y virtuales de nuestras pequeñas localidades y biografías personales, paradójicamente tendemos a desarrollar mayores dispositivos simbólicos del orden familiar y local para interpretarlos. Por una parte, podríamos entender esta reacción como un mecanismo defensivo para poder procesar la diversidad sin sentir que nos diluimos en ella, pero también se trata de un efecto paradójico como consecuencia de que nuestra relación con la *otredad* se ha vuelto básicamente mediática: “[...] hay una convergencia tecnológica que no sólo expone unas culturas a otras como nunca antes sino que las pone a comunicar asimétrica pero densísimamente” (Martín Barbero, 2010: 2).

La comprensión del significado de cualquier versión de *lo diverso* que abordemos, en sentido real o metafórico, requiere de los escenarios convergentes de los medios electrónicos y de las nuevas tecnologías de información y comunicación. El fenómeno de la inmigración es indudable, pero no tanto por su densidad estadística⁴, sino por la denotación mediática que ha adquirido. Todas las narrativas sobre *lo diverso* están constituidas por algún género mediático. La crónica, la ficción, la nota roja, el documental, la publicidad, las series y las telenovelas, nos presentan diversas versiones de viejas y nuevas *otredades*, que al mismo tiempo tienen capacidad performativa de muchas modalidades de in-

4 Según Laura Thompson, Directora General adjunta de la Organización Internacional para las Migraciones (OIM), en estos momentos, donde la población mundial se acerca a los casi 7 mil millones de personas, (<http://www.census.gov/population/international/data/idb/worldpop.php>), solo 220 millones migran de un país a otro, o sea poco más del 3%. (Entrevista realizada a la funcionaria por el periódico *La Diaria*, 27 de julio de 2011).

teracción e integración en el mundo *offline* y *online*. Y en este constante fluir de relatos e imágenes entre medios electrónicos, digitales e impresos, los viejos y nuevos *diversos* circulan a veces de forma paralela, y en otras ocasiones confluyen resignificados por nuevas experiencias de inclusión y exclusión social. Estos escenarios convergentes, en un sentido, reproducen los estereotipos sobre la *otredad*, pero en otro, ayudan a elaborar en los imaginarios colectivos nuevas miradas sobre lo ajeno.

Lo *distinto*, o más precisamente el sentido común sobre los *distintos*, al igual que otros relatos de la *otredad*, se aprehenden a partir de imágenes fragmentadas y distorsionadas de las realidades sociales y culturales de los inmigrantes, de los que tienen capacidades diferentes, de los que ejercen una sexualidad distinta, de los que practican otras formas de pertenencia y de los que profesan religiones no occidentales, quienes se separan cada vez más de los dramas humanos que los encarnan para constituirse en metáforas de estados emocionales individuales y colectivos de inestabilidad e incertidumbre, y también en amenazas de fragmentación biográfica. De ahí que la elaboración del sentido individual y colectivo para relacionarse con ellos, en algunos casos se resuelva construyendo una cohesión imaginaria alrededor del hogar, la familia y los amigos con sus extensiones virtuales en el teléfono móvil e Internet, y en otros, generando nuevas formas de convivencia y tolerancia con los tradicionales inmigrantes que arroja el océano y el desierto cada día, y, también, con los “nuevos” inmigrantes en el mundo digital, que no por *extranjeros*, dejan de ser nuestros padres, vecinos o compañeros de trabajo, dolientes en las filas del seguro social, sufrientes en el tráfico, o cómplices de deseos y ensoñaciones frente a la pantalla del cine, el televisor o la computadora.

Nativos e inmigrantes, católicos y musulmanes, homosexuales y heterosexuales, “normales” y *diversos* disponen de un televisor, una radio, un celular y una conexión a Internet, y no sólo para resolver cosas prácticas sino para exorcizar la incertidumbre y elaborar simbólicamente la relación con los otros. No obstante, aún no sabemos si la posesión de estas tecnologías volvió a las mayorías más tolerantes, y a los *diversos* menos fundamentalistas.

México, 29 de febrero de 2012

BIBLIOGRAFÍA

- Duby, George 1995 *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos* (Santiago: Editorial Andrés Bello)
- Grimson, Alejandro 2010 “La polisemia de la diversidad y sus políticas públicas” Ponencia presentada en la Primera Reunión Internacional

- de la Red de Intelectuales y Trabajadores de la Cultura SUR, Dirección Nacional de Cultura del Uruguay y Oficina de Cultura de Montevideo, Montevideo, 10 al 12 de noviembre.
- Hall, Stuart 2010 “El espectáculo del otro” en Cruces, F. y Pérez, B. (compiladores) *Textos de antropología contemporánea* (España: UNED).
- Martin-Barbero, Jesús 1993 *De los medios a las mediaciones* (México: Gustavo Gilli).
- Martín-Barbero, Jesús 2010 “Dislocación de las culturas y reconfiguración de las políticas”. Ponencia presentada en el Primera Reunión Internacional de la Red de Intelectuales y Trabajadores de la Cultura SUR, Dirección Nacional de Cultura del Uruguay y Oficina de Cultura de Montevideo, Montevideo, 10 al 12 de noviembre.
- Orozco, Guillermo et al. 2010 “La ficción se desinhibe. Naturalización de la publicidad, propaganda, violencia y ciudadanía en las telenovelas” en Guillermo Orozco y María Immacolata Vasallo (coords.) *Obitel 2010 Convergencias y transmediación de la ficción televisiva* (San Pablo: Ediciones Globo).
- Sánchez Vilela, Rosario 2000 *Sueños cotidianos. Telenovela y oralidad* (Montevideo: Taurus/Universidad Católica).
- Pereyra Cabrera, Florencia 2011 “Con el narcotráfico crece en México el turismo morbo” en *La Nación* (Buenos Aires) 29 de mayo.
- Rodríguez, J. 2011 “Entrevista: Slavoj Žižek filósofo. Occidente practica una tolerancia virtual” en *El País* (Madrid) Sección Cultura, 23 de marzo.
- Silverstone, Roger 2004 *¿Por qué estudiar los medios?* (Buenos Aires: Amorrortu).
- Silverstone, Roger 2010 *La moral en los medios de comunicación* (Buenos Aires: Amorrortu).
- Vargas, Rosa Elvira 2011 “PAN y PRI, con una mayor presencia en las redes sociales Facebook y Twitter” en *La Jornada* (México) 21 de septiembre.
- Vasallo de López, María Immacolata et al 2010 “Nuevos modos de hacer y de ver ficción televisiva” en Guillermo Orozco y María Immacolata Vasallo (coords.) *Obitel 2010 Convergencias y transmediación de la ficción televisiva* (San Pablo: Ediciones Globo).

- Vasallo de López, María Immacolata 2008 “Televisiones y narraciones: las identidades culturales en tiempos de globalización” en *Comunicar* (San Pablo) Vol. XV, N° 30, marzo.
- Verón Eliseo y Escudero Lucrecia 1997 *Telenovela. Ficción popular y mutaciones culturales* (Barcelona: Gedisa).
- Winocur, Rosalía 2002 *Ciudadanos Mediáticos. La construcción de lo público en la radio* (Barcelona: Gedisa).
- Winocur, Rosalía 2009a *Robinson Crusoe ya tiene celular. La conexión como espacio de control de la incertidumbre* (México: Siglo XXI editores).
- Winocur, Rosalía 2009b “Extranjeros digitales y mediáticos: el extrañamiento en la comunicación”, en Néstor García Canclini (coord.) *Extranjeros en la tecnología y en la cultura* (Barcelona: Ariel).

MICROPOLÍTICAS DE LA DIFERENCIA EN UNA COMUNIDAD TRANSNACIONAL

Federico Besserer*

INTRODUCCIÓN

“Más allá de la ‘cultura’: Espacio, identidad y las políticas de la diferencia” es un artículo publicado por Akhil Gupta y James Ferguson (1992), que sin duda es uno de los trabajos conceptuales de los años 1990 con mayor impacto, o por lo menos más citados en la antropología ¹. En su artículo Gupta y Ferguson critican la correlación que se hace en muchos estudios entre “espacio”, “lugar” y “cultura”. Dichos estudios parten de la idea de que las entidades sociales ocupan espacios específicos y que estos espacios están separados entre sí. Así se sustancia el postulado de que a un territorio corresponde un “pueblo”, una “cultura” o una “nación”. Según esta lógica -que ha permeado a la antropología durante muchos años- hay un isomorfismo entre sujetos, espacios y cultura (por lo que se asume que los “nuer viven en Nuerlandia”), y con esta misma lógica se construye la diferencia entre culturas.

1 “Beyond ‘Culture’: Space, Identity and the Politics of Difference” es el artículo de la revista *Cultural Anthropology* que más se citó en los últimos tres años (2009-2011) según lo refiere su propia página de internet.

* Federico Besserer (Stanford 2003) es profesor del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. Coordina la Colección Estudios Transnacionales que publican Juan Pablos Editor y la Universidad Autónoma Metropolitana.

En oposición a este proceso político de construcción de la diferencia, los autores sostienen que en el contexto de la acumulación flexible del capital se han desarrollado nuevas formas de diferencia cultural y nuevas formas de “imaginar la comunidad”. Así, sostienen, “algo como una esfera pública transnacional hizo que una definición estrictamente acotada de comunidad o localidad resulte obsoleta (...)” (Gupta y Ferguson, 1992)

Categorías como la de “zona fronteriza” (*borderland*) explorada por Gloria Anzaldúa (Anzaldúa, 1983), o “hiperespacio” (*hyperspace*) desarrollada por Frederic Jameson (1991) y usada por Roger Rouse (1991) en su trabajo sobre los “circuitos transnacionales migratorios”, son instrumentos conceptuales que permitirían, según los autores, escapar a las perniciosas consecuencias de aplicar el isomorfismo mencionado. El resultado sería, entonces, evitar lo que más recientemente Andreas Wimmer y Nina Glick Schiller (2002) han llamado el “nacionalismo metodológico”. Podríamos decir que el “nacionalismo metodológico” es un instrumento conceptual de la construcción de las políticas de la diferencia porque permite construir imágenes de quiebre, ruptura y disyunción no solamente de tipo espacial (como indican Gupta y Ferguson) sino también respecto de los sujetos sociales que se imaginan como contenidos dentro de dichos espacios.

El uso del concepto “comunidad transnacional”, sostienen Wimmer y Glick Schiller (2002), fue una manera de alejarse del nacionalismo metodológico y evitar así lo que Michael Kearney llamó el “error categórico” que encontramos en el uso de las categorías oficiales de identidad social (inmigrantes, ilegales, etc.) que, al ser aplicadas sobre la población, construyen lo que Foucault ha llamado “gubernamentalidad”, refiriéndose al proceso de construcción de las identidades de quienes serán hechos así sujetos de las acciones de gobierno (Foucault, 1978).

La investigación ha avanzado tanto conceptual como metodológicamente para evadir los “errores categóricos” que subyacen a esta política de la diferencia. Una buena parte de la investigación sobre “comunidades transnacionales” ha tenido precisamente el interés de pensar cómo puede la investigación social alejarse de las formas hegemónicas de construir las categorías y significados sobre los sujetos. Pero el interés en la investigación sobre comunidades transnacionales también ha sido, el saber si los transmigrantes que viven la experiencia de vivir bajo las políticas de la diferencia de dos estado-nación, escapan a sus efectos subordinantes, o se someten a ambas.

Una de las aproximaciones analíticas que se han desarrollado en los estudios transnacionales es la idea del “transnacionalismo contradictorio”

(Rouse, 1996) que propone que los sujetos que viven sus vidas en contextos transnacionales se enfrentan a las políticas de la diferencia en dos países distintos de tal suerte que tienen la experiencia de estar sujetos a dos tipos de construcción de la identidad, contradicción que puede permitir el surgimiento de una postura crítica (Vertovec 2009). La pregunta que subyace es si esa “doble adscripción” genera situaciones paradójicas donde una misma persona es categorizada de dos formas al mismo tiempo. El ejemplo que Roger Rouse nos da es el de las mujeres que se enfrentan al mismo tiempo a dos formas de definir lo que es ser “una buena mujer”. Una “buena mujer” en la población de Aguililla Michoacán, en México, es una mujer que se reserva a los espacios privados de la vida doméstica. Pero una buena mujer “en Redwood City” es una mujer que se aventura a los espacios públicos pese a su condición de “ilegalidad” en el afán de contribuir a reunir los recursos necesarios para construir un hogar en la población de origen. Ser una “mujer pública” visto desde la mirada de la población de origen en Aguililla es una condición reprochable, pero no lo es en el marco de la vida cotidiana en Redwood City. Las contradicciones que emergen en la paradoja de la vida transnacional podrían tener como resultado el que desde su propia experiencia, las mujeres transmigrantes “des-naturalicen” el significado de “ser una buena mujer”.

Sin embargo, como veremos en la etnografía que presentaré a continuación, la política de la diferencia no se limita a la contienda frente a las ideas y acciones de las políticas nacionales. En la vida transnacional, los transmigrantes han desarrollado sus propias formas de organización, gobierno y política que incluyen fórmulas de diferenciación o “*micropolíticas de la diferencia*” que constituyen mecanismos por los cuales las comunidades establecen formas de exclusión e inclusión en diferentes planos de la pertenencia comunitaria transnacional.

Estas también generan tensiones y contiendas como parte de lo que podríamos llamar la “*política transnacional de la diferencia*”, que incluye la contienda por la definición de la pertenencia a la comunidad, y con ello los derechos y obligaciones de quienes se encuentran en distintas latitudes de la topografía transnacional, y en última instancia, la definición de qué es la comunidad misma.

Los nuevos y viejos rituales comunitarios, donde son representados diferentes grupos de quienes se consideran miembros y ciudadanos de la comunidad transnacional, son procesos en los que las reglas comunitarias se activan y por ello representan momentos privilegiados para la etnografía. Estos momentos de luto o festividad, de afirmación o tránsito, tienen dimensiones religiosas y políticas en las que se despliegan y renegocian las políticas comunitarias que operarán también fuera de los momentos rituales en el gran “drama social” del accionar transnacional cotidiano.

En los párrafos que siguen describiré uno de estos momentos etnográficos del pueblo de San Juan Mixtpec, una comunidad transnacional de origen indígena mixteco oaxaqueño cuya experiencia migratoria los ha llevado a una dispersión cuasi diaspórica que incluye no solamente los estados contiguos de la República Mexicana, sino casi todos los de Estados Unidos, incluyendo Alaska.

La comunidad ha tenido una presencia muy importante en la vida social y política de los migrantes de origen mexicano en los Estados Unidos. Miembros de la comunidad como Fernando García participaron en el impulso del sindicalismo agrícola en las regiones agroindustriales de exportación del noroeste mexicano en los años 1980. Otros, como Benito García, participaron en la construcción de partidos políticos de oposición en México, como el Partido Socialista Unificado de México. Filemón López estuvo durante muchos años a cargo del programa “La hora mixteca” en la conocida Radio Bilingüe que transmite desde la ciudad de Fresno en el estado de California. Moisés Cruz fue uno de los líderes comunitarios que organizaron, primero el Frente Mixteco Zapoteco Binacional, y después la Red Internacional de Indígenas Oaxaqueños, ambas con presencia en México y los Estados Unidos.

A la par de esta presencia en organizaciones como sindicatos, partidos políticos y proyectos culturales como la radio -con lo que han participado en la vida cultural, económica y política de México y Estados Unidos-, los mixtepequenses mantienen también una participación en la vida de su propia comunidad que se extiende más allá de los límites territoriales del municipio, del estado de Oaxaca y del país. La comunidad tiene una activa vida política en torno a su sistema de gobierno que demanda la participación de los miembros de la comunidad sin importar el lugar geográfico donde residan. Esta participación puede ser ocupando alguno de los cientos de cargos en la gestión comunitaria que van desde el sencillo trabajo de “topil”, hasta la complicada responsabilidad de ser el presidente municipal o el encargado de la administración de la tierra que es de tenencia colectiva. Todos los miembros de la comunidad deben, además, contribuir para las tareas colectivas con su participación o “tequio” (que se entrega en la forma de jornadas de trabajo, en dinero o en especie).

Las grandes celebraciones comunitarias, como la fiesta del santo patrono del pueblo que aquí describiré, requieren de la participación de centenares de miembros de la comunidad a quienes se les elige para estas actividades y se les asignan “cargos” que van desde las responsabilidades más pequeñas hasta la responsabilidad mayor que es la del “mayordomo”, quién se ocupará durante todo el año en actividades relacionadas con la atención del santo patrono y en particular la orga-

nización de la festividad mayor del pueblo. La participación en todas estas tareas, así como en las asambleas del pueblo y las contribuciones cotidianas, son responsabilidad de todos los miembros de la comunidad, donde quiera que se encuentren geográficamente.

Las comunidades transnacionales indígenas, como San Juan Mixtepec, son entramados culturales muy complejos. Por un lado, son herederas de un sinfín de tradiciones culturales que dan cuenta de su pasado colonial y su presente re-colonizado. Por un lado, sus miembros experimentan procesos de transculturación en los múltiples destinos donde viven y trabajan. Es enorme la cantidad de niños, por ejemplo, que hablan inglés con mayor fluidez que el español o el idioma mixteco de sus padres. Por otro lado, hay un complejo proceso cultural al interior de la misma comunidad, un proceso interno de transculturación que Lane Hirabayashi ha denominado “transculturación descentrada”, concepto que nos es de utilidad para hacer referencia a la multiplicidad de centros de producción y transformación cultural que tienen comunidades geográficamente dispersas como ésta, pero también a la dinámica que se da entre estos centros culturales.

La cultura es así, al mismo tiempo, un tema central para la comunidad, y un motivo de división. Por eso existen no solamente reglas implícitas sobre la cultura, sino discusiones públicas sobre ella, y políticas culturales comunitarias claras, como las referentes a la educación bilingüe en las escuelas primarias de la comunidad y los esfuerzos por mantener esta educación bilingüe fuera de la comunidad en los lugares de destino. Así también, hay políticas culturales comunitarias relacionadas con las celebraciones que reafirman la “identidad comunitaria”, y “autorizan” la pertenencia cultural a la comunidad. Explícitamente hay controversias sobre estas políticas y su discusión es un tema presente en muchos momentos de la vida comunitaria. Como parte de estas políticas, la comunidad realiza fiestas en el territorio ancestral, pero también replica estas fiestas en los lugares de tránsito y destinos migratorios en una compleja red de santos que han atravesado fronteras nacionales e internacionales. Las autoridades municipales crearon un museo comunitario como una “política de la memoria”, pero este museo es un espacio donde se encuentran interpretaciones que no se consolidan en un solo discurso unificador de la historia y de la condición que significa ser mixtepequense.

Así, las políticas de la diferencia en San Juan Mixtepec tienen dos caras: Una de ellas construye las reglas y los contextos donde se establecen las relaciones entre las *diferencias culturales* al interior de la comunidad. Otra cara del mismo proceso es que, mientras que algunos discursos sobre la cultura en la comunidad se autorizan, otros se desautorizan colocando a algunos en un lugar de diferencia y subordinación.

A veces, las políticas de la diferencia se transforman en *políticas de la pertenencia* cuando “marcan” a los sujetos y les excluyen al grado de establecer “diferencias” o límites en la lógica de *pertenencia* a la comunidad (esto sucede con mucha frecuencia cuando algún miembro de la comunidad no responde al llamado para prestar un cargo, o no da su “tequio” que es el trabajo que de manera obligatoria debe darse a la comunidad en las tareas colectivas). Me atrevería a usar el concepto de Rocío Gil (Gil, 2005) para decir que estas políticas pueden configurar “fronteras de pertenencia”, siempre y cuando entendamos a las “fronteras comunitarias” como “zonas fronterizas” en constante proceso de construcción y renegociación. Ambas caras de las políticas de la diferencia aparecen con claridad en momentos de conflicto comunitario, y son parte de las “luchas culturales” que se libran al interior de las comunidades transnacionales como lo analizaremos a continuación.

POLÍTICAS DE LA DIFERENCIA Y POLÍTICAS DE LA PERTENENCIA EN UNA COMUNIDAD TRANSNACIONAL

En 1990 visité San Juan Mixtepec en Oaxaca para entregar en la biblioteca municipal una copia del estudio que había realizado sobre la comunidad. Mi trabajo tenía que ver con una organización política de dicha comunidad, que para entonces era binacional y tenía oficinas centrales en California, y otra en Mixtepec. En aquel trabajo, sostenía yo que la comunidad se había vuelto parte del ejército laboral de reserva del capital agroindustrial internacionalizado que se extendía entre México y los Estados Unidos, y que la organización política de la comunidad respondía a esta nueva condición. En los cuatro años previos a mi visita, la comunidad había experimentado cambios políticos de importancia. En el pasado, solo integrantes de la población principal de San Juan Mixtepec habían elegido a los presidentes municipales, pero ahora un importante proceso de transformación política se llevaba a cabo. Éste comenzó en 1986 cuando algunos pobladores de rancherías de la municipalidad se reunieron en Kerman, California, y nominaron a su propio candidato para la presidencia municipal. A lo largo de ese año se formó la Asociación Cívica Benito Juárez (ACBJ) para organizar a los mixtepequenses que vivían en el Valle de San Joaquín, principalmente en las ciudades de Arvin, McFarland, Santa María, Madera, Fresno, Bakersfield, Delano, y Lamont. Se nombró presidente de la organización a Filemón López, originario de Rio Timbre, una de las localidades que componen el municipio en Oaxaca, quién estableció el local central de la organización en su casa en Fresno. Entre tanto, algunos migrantes mixtepequenses volvieron a sus poblados de origen en el municipio en Oaxaca para organizar el Comité de Defensa Popular Mixteco (CODEPOMI). Moisés Cruz encabezaba al CODEPOMI. Durante varios

meses, el CODEPOMI hizo trabajo de concientización en los pequeños poblados de la comunidad señalando la importancia de participar en las elecciones municipales.

Se debían llevar a cabo elecciones en Mixtepec en Octubre de 1986 y, siguiendo la tradición, los candidatos se presentaron ante la comunidad en el patio de las oficinas municipales. Hubo dos candidatos a la presidencia municipal. Uno fue el que postuló la cabecera de San Juan, quién tuvo fuerte apoyo de los mixtepequenses que habían vivido en la ciudad de México por largo tiempo. El segundo candidato fue quién había sido nominado en Kerman, cuyo apoyo provenía, principalmente, de mixtepequenses que vivían en las rancherías de la municipalidad, así como de sus compatriotas de California y de Baja California. Se hizo una votación abierta, según la tradición, y se eligió a la persona nominada por las rancherías con el apoyo de las organizaciones migrantes.

En los siguientes tres años mejoraron un poco las condiciones de vida de los habitantes de las rancherías y se facilitaron sus relaciones con los transmigrantes de la comunidad. Se introdujo el servicio telefónico, aunque sólo estaba disponible una línea que se colocó en una tienda de la cabecera municipal. El telégrafo se supervisó en un esfuerzo por disminuir el costoso procedimiento para recibir las remesas de los migrantes. Se abrieron tiendas cooperativas en varios poblados de la municipalidad para ampliar el poder de compra de las remesas. Se eligió otro nuevo presidente municipal en 1990 con el apoyo del CODEPOMI y la ACBJ. Esta persona, un maestro de primaria con estudios de antropología, siguió una estrategia de gobierno doble: Por un lado, emuló la receptividad de su antecesor a las necesidades de los mixtepequenses que vivían más allá de la frontera municipal. Por otro lado, desarrolló al mismo tiempo un proyecto cultural para el pueblo, cuyo elemento central fue el establecimiento de un museo para la comunidad que se inauguró el 24 de junio de 1990, día del santo patrono de San Juan Mixtepec, y por ello el día de la fiesta más importante del pueblo. Mi visita a Mixtepec en 1990 coincidió con dicha inauguración. El evento fue tanto de regocijo como de tensión para la comunidad, ya que dos proyectos sociales, políticos y culturales competían por controlarlo. A uno lo encabezaba el cura católico, y al otro el presidente municipal. El sacerdote católico tenía una fuerte motivación para querer controlar la fiesta. Por un lado, necesitaba contrarrestar la creciente influencia del protestantismo en Mixtepec. Organizar la celebración junto con el mayordomo de San Juan quién está a cargo principalmente de esta fiesta ayudaría a fortalecer la presencia y prominencia del catolicismo. Al mismo tiempo, el sacerdote sabía que podía reforzar sus ligas con la influyente organización de mixtepequenses que vivían en la ciudad de

México, quienes hacían un peregrinaje anual a Mixtepec para su fiesta patronal. Este grupo generalmente hacía contribuciones considerables a su iglesia. Muchos de sus miembros habían sido mayordomos de la fiesta antes, o habían sido presidentes municipales. Por tanto se trataba de aliados políticos importantes.

Sin embargo, en esta ocasión, el presidente municipal -que no representaba los intereses del cura ni se vinculaba de la misma manera que aquel con los paisanos residentes en la ciudad de México- había tomado la responsabilidad de la mayor parte de las actividades relacionadas con la fiesta que tradicionalmente tenía un fuerte componente religioso. Su agenda incluía inaugurar el museo comunitario, inaugurar una exhibición de fotografías locales que databan de principios de los años 1900 y patrocinar un festival cultural con grupos de danzantes y músicos de la municipalidad. El presidente municipal se hizo cargo de algunos de los gastos de la fiesta, liberando al mayordomo de los costos que de otro modo hubiera tenido que afrontar. El mayordomo seguiría siendo responsable de decorar la iglesia, organizar la misa, y tener una celebración en su casa, así como patrocinar la música y los cohetes que durarían todo el día y toda la noche durante las festividades.

Dos grandes actividades estaban programadas en las que compartían responsabilidad la presidencia municipal y los integrantes del cargo religioso: la *“despescuezada”* y el concurso para elegir a *“la reina”* de la fiesta. La *despescuezada* es un legado español, común en Mesoamérica, que por lo general se lleva a cabo en las celebraciones de la semana santa en el medio rural; la *elección de la reina de la fiesta* es una actividad que se practica tanto en contextos urbanos en todo el continente.

El evento comenzó en la plaza principal cuando el público empezó a bailar mientras que los músicos tocaron la tradicional música mixteca conocida como *“chilenas”* (nombre que se le da por tener origen en la cueca de Chile según fue aprendida de los pasajeros chilenos que viajaban desde el sur del continente hasta la promesa minera de California pasando por los puertos marinos de Oaxaca en el litoral del Océano Pacífico, siendo transformado el ritmo después por los indígenas). Se había adornado a varios gallos con listones colgándoles del cuello, y el mayordomo de San Juan y el presidente municipal bailaron cada uno con un gallo entre sus brazos. Para esta actividad, se estira una cuerda entre dos postes con una distancia de unos tres y medio metros, que están colocados al centro de un área abierta del tamaño de un campo de fútbol. Después de la danza preparatoria, llevaron a los animales al área descubierta, y los ataron de las patas a la cuerda, cabeza abajo, conforme se reunía la multitud.

Diez jóvenes mixtepequenses a caballo pretendieron, por turnos, descabezar a los gallos pasando a galope bajo la cuerda e intentan-

do jalar la cabeza hasta desprenderle del pescuezo (de ahí el nombre de “despescuezada”) pero todos fallaron. Después se juntaron bajo los gallos para jalarles del cuello mientras empezaba a llover. Los topiles (ayudantes del municipio y soporte logístico del evento) intentaron dispersar a los caballos y mantener el orden, cuando uno de los jóvenes le arrancó la cabeza al primer gallo, y los jinetes salieron a galope, con ánimos celebratorios y empapados de lluvia y sangre. El ánimo celebratorio de la despescuezada tiene su explicación en la tradición católica. Se dice que la noche en que Jesús fue apresado por los romanos, le dijo a Pedro su discípulo, “me negarás tres veces antes de que el gallo cante” sabiendo que Pedro fingiría no conocer a Jesús cuando se le preguntara por su paradero. Cada año, al matar al gallo en la *despescuezada* antes del amanecer, el escenario de la premonición de Jesús se desmantela y se salva a Pedro simbólicamente. La vida terrestre del gallo se sacrifica a cambio de la salvación perpetua de Pedro.

Después de la despescuezada la gente corrió a cubrirse de la lluvia y se reunió en la presidencia municipal. Había un ambiente exaltado cuando llegó un grupo que escoltaba a dos candidatas a reina de belleza de la fiesta. Según la tradición, cada candidata solicita donaciones monetarias que se vuelven votos en la elección de la reina. Una de las candidatas era una joven que vivía en la ciudad de México, que había “hecho campaña” durante varios meses, y llegó con sus donaciones y con un séquito de apoyo. La segunda candidata era residente de Arvin, California, había “hecho campaña” en los Estados Unidos y llegó, con sus donaciones, acompañada del presidente de la Asociación Cívica Benito Juárez.

El ánimo del público durante la “elección” de la reina de la fiesta reflejaba tanto la excitación de la fiesta, como la gran tensión entre proyectos políticos, económicos, e identitarios. Cada candidata había hecho campaña por una obra pública específica. Cada voto que las candidatas habían recaudado, era una contribución al proyecto que representaban. La candidata de la ciudad de México había solicitado fondos para restaurar la barda que rodeaba la iglesia de Mixtepec. La candidata de Arvin lo había hecho para mejoras en las instalaciones de salud del pueblo. La “elección” de la reina de belleza dependía de quién había obtenido la mayor cantidad de dinero, y los fondos recaudados por ambas candidatas se invertiría en el proyecto de la ganadora.

Así, había más en juego que la selección de una reina, ya que cada candidata representaba un proyecto social distinto, patrocinado por un grupo político diferente. La facción de los residentes en la ciudad de México favorecía las mejoras a la iglesia en concordancia con el proyecto religioso del cura católico de Mixtepec. La candidata de Arvin apoyaba la inversión en el sistema de salud pública de Mixtepec, que ampliaba

el programa civil del presidente municipal titular y de quienes habían patrocinado su elección. De este modo, el concurso de belleza enfrentaba a dos facciones políticas: la alianza ciudad de México-sacerdote, vs. la alianza ACBJ-presidente municipal. La competencia involucró mucho más en los hechos, pues derivó en una confrontación en la que se discutirían los términos de la membresía comunitaria. Es decir, la elección de la reina llevó a una contienda respecto de las formas de pertenecer a la comunidad transnacional, lo que podríamos llamar “el Mixtepec mayor”.

El conteo de los votos sucedió bajo la supervisión del cura y del presidente municipal en compañía de reporteros del *Fresno Bee* que estaban recabando información para hacer un artículo sobre migración oaxaqueña. Parecía que la candidata de Arvin había recaudado más fondos que la candidata de la ciudad de México, pero los representantes de la organización en la ciudad de México se mostraron de inmediato en desacuerdo, aun cuando los representantes de la organización en los Estados Unidos exigían la corona para su candidata. El público estaba dividido y la tensión aumentaba.

El presidente municipal y el sacerdote decidieron que se debía negociar para evitar una confrontación. El cura propuso que, ya que los salarios en los Estados Unidos son superiores a los de la ciudad de México, cada dólar recaudado por la candidata de los Estados Unidos debía contar como “un voto”, en tanto que cada peso recaudado por la candidata de la ciudad de México debía contar por “un voto” también (en esa época el tipo de cambio era de alrededor de tres pesos por un dólar). El presidente municipal se opuso arguyendo que el costo de trabajar y vivir en los Estados Unidos es mucho mayor que en la ciudad de México y que por eso las donaciones en dólares valían más que las contribuciones en pesos.

Como el debate no tenía una clara solución económica, la discusión pasó al tema de las definiciones de la pertenencia. La facción de la ciudad de México sostenía que los mixtepequenses que vivían en los Estados Unidos no tenían derecho a tener una reina o a decidir sobre aquellos temas que se relacionaran de manera directa con el poblado de origen, después de todo, decían, muchas personas de aquella facción ni siquiera habían nacido en México y otros incluso se habían vuelto ciudadanos estadounidenses. El grupo que venía de los Estados Unidos inmediatamente confrontó este argumento al sostener que los residentes en la ciudad de México habían renunciado a su filiación indígena, ya que muchos de ellos ni siquiera habían enseñado el idioma mixteco a sus hijos. Alguien que no hablara mixteco no podía considerarse parte de la comunidad.

Después de más de media hora de debate, se resolvió la discusión a favor de la candidata que viajó desde Estados Unidos. Me contaron

que la contienda enmarcada en términos de pertenencia no prosperó porque ambas facciones podían perder. Al final el argumento económico prevaleció y –aun cuando se considerara que cada dólar fuera equivalente a un peso– la candidata de los Estados Unidos había juntado un mayor número de “votos”.

La lucha por la definición de quién es mixtepequense se da en muchas otras arenas. Cuando volví a la comunidad en 1991, le pregunté al presidente municipal cuántos habitantes tenía la comunidad, respondió: “Bueno, eso depende. En términos del censo nacional de 1990 tenemos aproximadamente 11500 habitantes. Pero en la presidencia calculamos que la población de la comunidad es de 25000 mixtepequenses”.

Contar es un acto político, y los datos demográficos de San Juan Mixtepec se debaten acaloradamente. La agencia que elabora el censo nacional considera que la población de una municipalidad corresponde a quienes residen en sus límites territoriales cuando se elabora el censo, así como a quienes están ausentes de manera temporal. Pero los funcionarios del gobierno local de Mixtepec tienen una perspectiva distinta. Por ejemplo, el Comisariado de Bienes Comunales donde se administra todo lo relacionado con la tenencia de la tierra de la comunidad, considera que *todos* los mixtepequenses y sus descendientes son propietarios (o propietarios potenciales) de las tierras comunales sin importar su lugar de residencia actual. En este caso, el gobierno reconoce el territorio como perteneciente a la comunidad por cientos de años. Nadie de fuera de la comunidad tiene derecho a poseer tierra ni pertenece ésta al gobierno. No es de los individuos de la comunidad, ni siquiera de poblados en específico. Más bien, toda la tierra de la comunidad se otorga a la comunidad en su conjunto, y cada integrante de ésta tiene derecho a usar la tierra para cultivo o vivienda.

Sin duda el tema de “a quién se considera integrante de la comunidad” tiene implicaciones que van más allá de quién es elegible para ganar un concurso de belleza en la fiesta mayor. La definición de la membresía está relacionada, por ejemplo, con la tenencia colectiva de la tierra comunitaria, los mecanismos de herencia, y las formas de entrada y salida al colectivo reconocido como “comunidad”. Un cambio en los criterios de membresía podría tener consecuencias en la disponibilidad y distribución del recurso, pudiendo esta discusión incluso llegar a comprometer el futuro del sistema de tenencia mismo. Desde luego, hay al mismo tiempo, un complejo entramado de derechos y obligaciones que vienen junto con la pertenencia a la comunidad, entre los que se encuentra el derecho a la tierra, pero no es el único. Según las prácticas comunales desde tiempos ancestrales, una persona mixtepequense y sus descendientes mantienen el derecho a usar tierra comuni-

taria con propósitos económicos o residenciales sólo si cumplen con sus obligaciones de tequio y otros servicios a la comunidad. El tequio recae principalmente en los hombres casados de la comunidad e incluye (en persona o mediante un sustituto familiar) uno o varios días al año de trabajo impago en obras públicas en beneficio de la comunidad, o de la obligación de proveer el pago para que otra persona ponga el trabajo que le corresponde como jefe de familia. Si un migrante no puede dar el “servicio” y no puede contratar un sustituto, se puede encarcelar a su esposa; y si la situación vuelve a suceder, la familia perderá su derecho a propiedad en la comunidad. Las obligaciones también incluyen aceptar la responsabilidad de cargos en la administración comunitaria, si la persona resulta seleccionada para un puesto en el sistema de cargos de la comunidad. Con la excepción del presidente municipal, los titulares de estos puestos no reciben salario durante su año de servicio. Cada pueblo, cada barrio, y cada ranchería de la municipalidad tienen registros de quienes han cumplido con sus obligaciones. De este modo, las disparidades al interior de la comunidad dan cuenta de quién es un miembro de ésta, y los criterios del censo nacional originan una contienda en la definición sobre quién pertenece a la comunidad.

Existen otras formas de contienda de la pertenencia. El presupuesto estatal se distribuye entre las municipalidades de acuerdo con diversos criterios, entre ellos el demográfico. Los municipios con mayor población reciben mayores recursos. Las localidades dentro de un municipio también reciben fondos proporcionales a su población. De acuerdo con el presidente municipal, Mixtepec tenía aproximadamente 25000 integrantes, a diferencia de los 11500 que aparecían en el censo nacional (par el año de 2010 el censo registra una disminución a 7611 habitantes, producto de la migración). Rápidamente nos damos cuenta que la diferencia de 13000 mixtepequenses es la población migrante. Lo que está en juego en esta discrepancia es la magnitud del presupuesto que el municipio merece. Por razones de presupuesto, la municipalidad privilegia la definición más inclusiva de pertenencia, al igual que las rancherías y los barrios.

Muchas de las tensiones, de este modo, son inherentes a las definiciones discrepantes de quién es miembro de la comunidad. Por un lado tenemos a niños que ni siquiera nacieron en Mixtepec, pero que pueden exigir derechos en su territorio y que, por tanto, se incluyen en la cuenta demográfica de la “comunidad mayor”. Por otro lado, los ciudadanos que no han cumplido sus obligaciones pueden perder la pertenencia a la comunidad, lo que disminuye la capacidad de exigencia comunitaria de un presupuesto operativo y del apoyo a su bienestar general.

Al atardecer del 24 de junio de 1990, el presidente municipal encabezaba la ceremonia de clausura del evento cultural que había or-

ganizado para la fiesta. Amablemente me invitó a unirme a los miembros prominentes de la comunidad en el presídium. Se me pidió que entregara a la comunidad copias de mi trabajo escrito. En mi estudio intenté caracterizar la comprensión que tenía de los mixtepequenses, y de su *comunidad* en la inserción en la economía global. Explicué que veía a la *comunidad* como parte de la fuerza internacional de trabajo que laboraba para el capital transnacionalizado.

Sólo algunos años después entendí a cabalidad que los sucesos que había atestiguado en Mixtepec ejemplificaban que no podía haber una definición fija ni de *comunidad* ni de *pertenencia*. La fiesta del 24 de junio de 1990 fue un momento de contienda en el contexto ritual de la comunidad. En los días previos a la fiesta y a su celebración de clausura San Juan Mixtepec se volvió una “zona fronteriza” en la que muchas historias de vida, y definiciones prácticas sobre “qué significa ser mixtepequense”, convergieron. En la elección de la reina de la fiesta vi uno de los muchos ejemplos en los que la definición de “comunidad” está en el cruce de significados de una contienda constante. Mi propia “solución” al acertijo de ¿qué podría ser “la comunidad”? no era en realidad más que una definición adicional en la contienda por su significado.

CONCLUSIONES

El transnacionalismo contradictorio no es solamente una experiencia de quienes viven formas de gubernamentalidad divergentes o incluso opuestas en los distintos lugares que su vida cotidiana articula. Las contradicciones surgen al interior de las comunidades transnacionales que hemos estudiado en los últimos años, e incluyen la definición misma de qué es “comunidad”. Así como la política de la diferencia es un instrumento de los Estados nacionales, así también, la micropolítica de la diferencia y la micropolítica de la pertenencia, son parte de un proceso de construcción de los procesos de gobernanza de las comunidades transnacionales.

Ahora bien, Rose y Miller (2008) han propuesto en fechas recientes que en el marco de la acumulación flexible y el neoliberalismo, surge un nuevo modelo de gubernamentalidad en el que la relación “*individuo- sociedad*” está siendo desplazado por el de “*identidad- comunidad*”. Frente al desmantelamiento del estado benefactor que tenía como interlocutor a “la sociedad”, por ser el sujeto de las políticas públicas del fordismo, ahora las comunidades como la que nos hemos ocupado (una comunidad en la que muchos de sus miembros y ciudadanos viven una situación de doble exclusión por no tener acceso a los programas públicos ni en sus lugares de origen ni de destino) son empujadas a tomar como tarea producir sus propias iniciativas de atención a los requisitos mínimos de su población, compuesta de traba-

jadores migrantes posfordistas (enviar remesas, atender a la población que no encuentra solución a sus problemas de vivienda y salud en los programas estatales, etc.).

En esta nueva forma de gubernamentalidad operan nuevas políticas de la diferencia y la pertenencia. La población migrante se enfrenta, por un lado a la presión de reconocerse a sí mismos como un requisito para procurarse autoayuda, pero también como una condición para ser reconocibles por instancias nacionales y transnacionales de gubernamentalidad como las ONGs. Por otro lado, está la población migrante cuya existencia está totalmente nulificada, tal es el caso de los migrantes en tránsito por México, que son “desaparecidos”, que no tienen nombre, que no son “categorizados” ni siquiera como “diferentes”. Estamos, en este sentido, en una nueva *crisis categórica*, diferente a la que mencionaba Michael Kearney: es la crisis de la categorización como forma de existencia, y la des-categorización, la nulificación, como forma de muerte social y material.

Por lo tanto, los migrantes se encuentran entre una lógica de “autoayuda” que requiere dialogar con las “políticas de la diferencia”, y una política del “dejar morir” para la que el antídoto viene de las propias comunidades que reconocen a sus “desaparecidos de la migración”, por lo que dependen cada vez más de sus propias “políticas de la pertenencia”. Es esta una “crisis categórica”. Se trata por un lado de nuevos procesos de subordinación y de control, así como de nuevos procesos de negación y de nulificación. En ambos casos, es central la comprensión de las “micropolíticas de la diferencia” y las “micropolíticas de la pertenencia” que, si bien pueden ser instrumentos que se sumen a las formas de subordinación, también puede estar en ellas la posibilidad de supervivencia y construcción de un mundo otro.





Fotografías de Robert Keeran

BIBLIOGRAFÍA

- Anzaldúa, Gloria 1983 *Borderlands / La Frontera. The New Mestiza* (Aunt Lute, EEUU: Spinters).
- Gupta, Akhil y James Ferguson 1992 "Beyond Culture: Space, Identity and the Politics of Difference" en *Cultural Anthropology*, N° 1, vol. 7, pp. 6-23.
- Foucault, Michel 1999 "La gubernamentalidad" en Michel Foucault *Ética, estética y hermenéutica. Obras esenciales*, Vol. 3 (Barcelona: Paidós).
- Gil, Rocío 2005 *Fronteras de pertenencia* (México: UAM/Juan Pablos/Col. Estudios Transnacionales).
- Jameson, Frederic 1991 *Postmodernism or, the cultural logic of late capitalism* (Durham: Duke University Press).
- Kearney, Michael 2005 "The anthropology of transnational communities" en Michael Bommey y Eva Moraswa *International Migration Research. Constructions, omissions and the promises of interdisciplinarity* (Gran Bretaña: Ashgate Publishing Company).
- Miller, Peter y Nikolas Rose 2008 *Governing the Present. Polity Press* (EEUU: Malden).
- Rouse, Roger 1991 "Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism" en *Diáspora* N° 1, vol. 1, pp. 8 – 23.
- Rouse, Roger 1992 "Making Sense of Settlement: Class Transformation, Cultural Struggle, and Transnationalism among Mexican Migrants in the United States" en Nina Glick Schiller, Linda Basch y Cristina Blanc-Szanton (comps.) *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered* (Nueva York: New York Academy of Sciences).
- Wimmer, Andreas y Nina Glick Schiller 2002 "Methodological nationalism and beyond: Nation – state building, migration and the social sciences" en *Global Networks*, 2 (4) pp. 301 – 324.
- Vertovec, Steven 2009 *Transnationalism*. Ed. Routledge. (New York: Routledge).