theneadigital
REVISTA DE PENSAMIENTO E INVESTIGACION SOCIAL

Vol. 18 nº 1
marzo 2018

Tema especial

Sangres políticas

ISSN: 1578-8946

Editores
Lupicinio Íñiguez-Rueda
Universitat Autònoma de Barcelona, España

Juan Manuel Muñoz Justicia
Universitat Autònoma de Barcelona, España

Editores/as de sección

Adriana Gil Juárez
Universitat Autònoma de Barcelona, España

Ana Vitores
Universitat Autònoma de Barcelona, España

Brígida Maestres
Universitat Autònoma de Barcelona, España

Joel Feliu i Samuel-Lajeunesse
Universitat Autònoma de Barcelona

Pep Vivas i Elias
Universitat Oberta de Catalunya, España

Francisco Javier Tirado Serrano
Universitat Autònoma de Barcelona, España

Editores/as asociados

Patricia Amigot
Universidad Pública de Navarra, España

Charles Antaki
Loughborough University, Reino Unido

Silvia García Dauder
Universidad Rey Juan Carlos, España

Gabriel Gatti
Universidad del País Vasco /Euskal Herriko Unibertsitatea, España

Lucía Gómez
Universidad de Valencia, España

Daniel López
Universitat Oberta de Catalunya, España

Luz Mª Martínez
Univesitat Autònoma de Barcelona, España

Ignacio Mendiola
Universidad del País Vasco /Euskal Herriko Unibertsitatea, España

Martín Mora Martínez
Universidad de Guadalajara, México

Edición (corrección de estilo y maquetación)
Felipe Corredor Álvarez

Athenea Digital, editada por el Departament de Psicologia Social y el Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.

http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital

Desde el año 2010, Athenea Digital se publica tres veces al año, apareciendo el primer martes no festivo de los meses de marzo, julio y noviembre.

Athenea Digital se adhiere a las diferentes iniciativas que promueven el acceso libre al conocimiento, por lo que todos los contenidos de Athenea Digital son de acceso libre y gratuito y se publican bajo licencia Creative-Commons de tipo Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada.

Editores/as fundadores/as

Gloria Bertello
Universitat Autònoma de Barcelona, España

Fernanda Carmona
Universitat Autònoma de Barcelona, España

Cristian Hormazabal
Universitat Autònoma de Barcelona, España

Lupicinio Íñiguez-Rueda
Universitat Autònoma de Barcelona, España

Francisco Javier Jeanneret Brith
Universidad Academia de Humanismo Cristiano; Universidad Andrés Bello, Chile

Eduard Juanola
Universitat de Girona, España

Enrique Jubés
Universitat Autònoma de Barcelona, España

Esteban Laso
Ecuador

Daniel López
Universitat Oberta de Catalunya, España

Brígida Maestres
Universitat Autònoma de Barcelona, España

Nelson Molina-Valencia
Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia

José Morales
México

Álvaro Luis Ponce Antezana
Universitat Autònoma de Barcelona, España

Eduardo Rodríguez
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

Francisco Javier Tirado Serrano
Universitat Autònoma de Barcelona, España

Guillermo Vánegas
Universidad de Nuevo León, México

Índice

Tema especial: Sangres políticas

Sangres políticas
Gabriel Gatti, Elisabeth Anstett 3-9

Biométrica, normalización de los cuerpos y control de fronteras en la Unión Europea
Estela Schindel 11-31

Las políticas sobre el origen de los sospechosos en Francia (2006-2014): testigos genéticos y problematización
Joëlle Vailly 33-49

Agenda de derechos en Uruguay. Acontecimiento, biopolítica, inmunidad y fuerza de ley
Sebastián Aguiar Antía 51-69

El Uruguay progresista: entre la soberanía y el biocontrol
Marcelo Rossal 71-89

"Al menos un puñado de gurises". Una experiencia de reasentamiento de niños sirios en Uruguay
Pilar Uriarte Bálsamo, Natalia Montealegre 91-112

"Quem nuptiae demonstrant...". Algunas consideraciones sobre filiación y maternidades lesbianas desde la antropología
Elixabete Imaz 113-128

Antígona y su biobanco de ADN: Desaparecidos, búsqueda y tecnologías forenses en México
Ernesto Schwartz Marin, Arely Cruz-Santiago 129-153

Mediaciones políticas del parentesco: tiempo, documentos y ADN
Claudia Fonseca 155-179

Sangre indígena en Uruguay. Ciudadanías post étnicas y Derechos Sociales.
José María López Mazz 181-201

Encarnaciones poéticas. Cuerpo, arte y necropolítica
Ileana Dieguez Caballero 203-219

Artículos

Nadando contra corriente: práctica artística y homosexualidad en la Cuba contemporánea
Carlos Tejo Veloso 223-254

"La adolorida de Bucay" (Zúñiga Albán-1994): análisis desde las Bases Teóricas del Neo-barroco de Sarduy
Patricia Violeta Gavilanes Yanes, Rosa Leticia Ortega Astudillo, Ivonne Amelia Rendón Jaluff 255-268

Memorias en resistencia: festividades y ritualidades andinas en Santiago de Chile
Francisca Fernández 269-291

Reiteraciones relacionales y activaciones emocionales: hacia una radicalización de la procesualidad de las identidades colectivas

María Martínez 293-317

Los movimientos sociales como contextos emocionales: el impulso emocional en la evolución del movimiento lingüístico vasco

Ane Larrinaga Renteria 319-347

Génesis de los deportes urbanos

Sebastian García Guerrero, Juan Carlos Fernández-Truan 349-364

Primeras mujeres aviadoras: una construcción cultural entre la exclusión y la ambigüedad

Beatriz Moncó Rebollo 365-384

Responsabilidad social y sostenibilidad en bibliotecas universitarias españolas: problematización del discurso desde perspectivas de análisis crítico

M. Engracia Martin Valdunciel 385-404

El papel de la categorización como medio de preservación de la fidelidad en la transmisión cultural

José Henrique Pérez Rodríguez 405-430

Enocultura e identidad: La instalación como nuevo método de investigación artística en Educación Patrimonial

Ruth Marañón Martínez de la Puente 431-450

Reseñas

Reseña de Ovejero (2017) Autogestión para tiempo de crisis

Jesús M. Canto Ruiz 453-458

Tema especial

Sangres políticas

Sangres políticas

Political Bloods

Gabriel Gatti*; Elisabeth Anstett**

***Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea; ****Aix Marseille Univ, CNRS, EFS, Ades; g.gatti@ehu.es; elisabeth.anstett@gmail.com**

Resumen

Trabajamos en las tensiones entre dos continentes en permanente disputa: "sangre" y "política", "realidad" y "dispositivo", "naturaleza" y "cultura". Son viejos asuntos, y viejas tensiones, pero que no dejan de actualizarse y que ahora se manifiestan por doquier en cuestiones como la biometría, los mapas genéticos, la identificación de desaparecidos, las políticas de la identidad indígena o de género o de menores o de drogas, la gestación subrogada o la gestión de la marginalidad. Los diez textos recogidos en este número especial discuten desde una mirada interdisciplinaria sobre la presencia de la sangre —en sus distintas declinaciones— en la definición contemporánea de lo que entendemos por identidad, derechos humanos o ciudadanía.

Palabras clave
Biopolítica
Dispositivos
Biometrías

Abstract

We work on the tensions between two continents in permanent dispute: "blood" and "politics", "reality" and "device", "nature" and "culture". Those are old issues, and old tensions, but they do not stop updating and now all over the place on issues such as biometrics, genetic maps, identifcation of disappeared, indigenous or gender or minor or drugs identity politics, surrogate pregnancy or the management of marginality. Te ten texts gathered in this special issue discuss from an interdisciplinary perspective the presence of blood — in its different forms — in the contemporary defnition of what we understand by identity, human rights or citizenship.

Keywords
Biopolitics
Devices
Biometrics

Gatti, Gabriel & Anstett, Elisabeth (2018). Sangres políticas. *Athenea Digital*, *18*(1), 3-9.
https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2378

1

La sangre siempre ha sido un líquido pesado. Pero aunque nunca del todo relegada del Olimpo de las mejores metáforas y metonimias, de las que se refieren a las cosas del querer, el comer y el poder (sangre es aún hoy cuerpo, sigue siendo continuidad familiar, es hijos, nación, o lazo roto, y es también dolor, sufrimiento y violencia) parecía haberse ido definitivamente del horizonte de nuestras explicaciones teóricas. Así es, la habíamos dado por muerta. Pero nos precipitamos, y hoy ha regresado —y cómo— a los libros de los científicos sociales.

Es verdad que no siempre se la llama así, y que no siempre es roja. Pero aparece, sí, por todas partes: en un carné de identidad de última generación con los datos *de sangre* de siempre (apellidos, nombre de los padres, lugar de nacimiento) pero con otros de los de ahora (como el ADN, o biometrías varias, o alguna referencia a la etnia medida en términos de "porcentaje de sangre nativa"). O en los trabajos de identifica-

ción de despojos sin nombre encontrados en un desierto mexicano, en una isla italiana, en una montaña peruana, en un bosque ruandés, en un cementerio uruguayo… que son recuperados para el mundo de los "nombrados con el nombre justo" por medio de un enorme abanico de finas técnicas de identificación que tiene en las "cosas que se llevan en la sangre", en las esencias, su sostén y en algunos colegas con bata blanca y gorro de explorador a sus intérpretes. O en la política médica de muchos países ya, que aspiran a hacer mapas genéticos de su población para garantizar saludes de hierro a las generaciones futuras, sea de ovinos, de bóvidos, de equinos o de humanos. O en comunidades antes (y ahora) subalternas que recurren al argumento genético para construir con solidez las explicaciones que necesitan para dar materialidad a su diferencia. O en colectivos cuya ciudadanía no es reconocida o lo es parcialmente, que instalan en el espacio público sus reclamos de reparación, sus deseos de justicia o sus reivindicaciones de reconocimiento a través de argumentos que se *objetivan* por una secuencia de su ADN, que prueba que *disponen en sangre* de un patrimonio (genético, es claro) propio de viejas ancestrías, esas que han de ser reconocidas y reparadas. O en un pinchacito al nacer, del que sale una muestra que se incorpora a un archivo que representa a una población de la que se tiene, en fin, un mapa genético completo con el que se podrá controlar, prevenir, diseccionar, visibilizar, enfermedades, epidemias, en fin, frenar el mal.

La lista puede ser infinita y muestra hasta qué punto la sangre ha vuelto a escena, en los grandes y en los pequeños relatos, en las prácticas de dominación o en las resistencias, en las políticas más espectaculares de I+D+i o en las cosillas técnicas, más banales, las propias de los laboratorios. La sangre, en efecto, ha vuelto a ser cosa social y materia política. Hoy, como siempre, sin ella, sin ella *tal cual* o sin ella en las muchas declinaciones que la tienen como metáfora, sería no solo difícil explicar patrias o naciones, etnias o historias de parentesco largo, sino cosas como el indigenismo, la gestación subrogada, las políticas públicas de juventud, la gestión de la salud en poblaciones marginalizadas, la razón securitaria y sus traducciones técnicas, las experticias planetarias del mundo de la razón humanitaria, las identidades duras, de las de antes, y las más flexibles, de las de ahora.

De todo eso nos encontramos en los diez textos que integran este "tema especial" de *Athenea Digital*. El mismo nace de una inquietud que ha tenido distintas materializaciones, sobre todo una, el encuentro *Sangs politiques / Sangres políticas: ciudadanías y biométrica en Europa y América Latina*, que se celebró en la Universidad de la República, en Montevideo (Uruguay), en diciembre de 2016, coorganizado por los dos firmantes de este texto, además de por Natalia Montealegre, Sonia Mosquera, Marcelo

Rossal, Pilar Uriarte y Luisina Castelli[1]. En él buscamos reunir a un conjunto de investigadores europeos y latinoamericanos en ciencias médicas y sociales[2] para mantener una discusión interdisciplinaria sobre la presencia de la sangre en sus distintas declinaciones en la definición contemporánea de lo que entendemos por identidad, derechos humanos o ciudadanía. El proyecto combinó en origen dos interrogantes, uno presente en el trabajo de Elisabeth Anstett, una antropología de los usos políticos y sociales de los restos humanos en contextos de violencias de masas y de genocidio, el otro repetido en los de Gabriel Gatti, un programa de investigación sociológica comparada sobre la figura de la víctima en Europa y en América Latina. Ambos constatamos en nuestros respectivos terrenos de trabajo la presencia de algo muy pequeño, el ácido desoxirribonucleico, el ADN, en argumentarios de cosas muy grandes, desde el parentesco a la identidad, desde lo humano a la ciudadanía, desde el Estado a la naturaleza. Daba pistas eso de que la cartografía de las relaciones sociales se ha llenado y, parece que irremisiblemente, de biología. La sangre hoy es eso.

2

Tal y como suele argumentarse, tal y como inclusive lo hemos hecho en las pocas líneas que llevamos de esta presentación, "biología" y "sociedad", o "sangre" y "política", o "realidad" y "dispositivo" o, por qué no, "naturaleza" y "cultura" parecerían ser dos entidades separadas que, aunque siempre se juntan, que aunque sabemos que constituyen mutuamente, no pueden si no ubicarse en continentes teóricos (y académicos, y profesionales, y disciplinares) distintos. Todos los textos que hemos reunido en este "tema especial" intentan trabajar esa frontera y mostrarla frágil, porosa, precaria e históricamente fundada, en algún caso poniendo atención en lo que las cosas del segundo lado del par hacen con aquello sobre lo que operan; en otro, mirando lo que hacemos nosotros con ellas.

El primer grupo de textos encara esa tensión, entonces, aplicando la sospecha a las consecuencias de las conexiones entre ciertos dispositivos para ordenar la realidad y lo biológico. No es raro que estas conexiones deriven en recelo: la omnipresencia del recurso al argumento biológico por parte de los Estados contemporáneos en los controles de fronteras, en las políticas de regulación de la edad penal, en la supervisión de

[1] Además de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (proyecto MINECO "Mundo(s) de víctimas) y el IRIS-CNRS, en su financiación y organización participaron el CSIC, el Departamento de Antropología de la facultad de Humanidades y el Instituto de Psicología Social, de la facultad de Psicología, todos de Udelar (Universidad de la República, Uruguay). El encuentro contó, asimismo, con el auspicio de la Embajada de Uruguay en París. Además de este tema especial de *Athenea digital*, los resultados de aquel encuentro se publicarán en francés en 2018 en el portal *Politika*.

[2] Son los contribuyentes a este tema especial más Enric Porqueres y Patrick Chariot.

"poblaciones peligrosas" o en el cuidado de los vulnerables, que no es lo mismo pero es igual, o en general en la administración de las *cosas de la ciudadanía* a través de la biométrica debe ser mirada con desconfianza. Ya lo hizo quien, por pionero, siempre debe ser mencionado hablando de estos asuntos, Michel Foucault, que señaló que "dispositivos" y "biología" tienen muchos lugares de encuentro. Algunos responden a aquello que llamó anatomopolítica, y otros a lo que el mismo denominó biopolítica, política de los cuerpos individuales y política de los cuerpos colectivos.

A lo primero mira en su texto Estela Schindel ("Biométrica, normalización de los cuerpos y control de fronteras en la Unión Europea"), un trabajo atento al estatuto del cuerpo y de lo humano que revelan estas tecnologías y a cómo administran las siempre frágiles diferencias entre lo normal y lo que no ¿Qué es un cuerpo normal para estas tecnologías? ¿Y cuál no? No muy diferentes son las preguntas que subyacen al artículo de Joëlle Vailly ("Las políticas sobre el origen de los sospechosos en Francia (2006-2014): testigos genéticos y problematización"), que yendo a lugares más pequeños, los de los análisis genéticos, rasca en las controversias que los rodean en lo que afecta a la determinación de las responsabilidades penales.

El cuerpo social, se encuentra —y mucho— en Uruguay, un lugar siempre muy asociado a muchas de las cosas que hacen al gobierno de poblaciones en las sociedades modernas: políticas públicas, legislaciones progresistas, clases medias, ciudadanía comprometida, higienismo... A él se acerca un tríptico de textos, que revisa críticamente los elementos estructurantes de su "agenda de derechos" (en el caso del trabajo de Sebastián Aguiar —"Agenda de derechos en Uruguay. Acontecimiento, biopolítica, inmunidad y fuerza de ley"—, que repasa tres iniciativas novedosas del país sudamericano, la regulación de la marihuana, la legalización del aborto y el matrimonio igualitario y otras); el tratamiento que el Estado uruguayo reserva a sus ciudadanos al margen (lo que encara Marcelo Rossal en su "El Uruguay progresista: entre la soberanía y el biocontrol", sensible a los roces entre las políticas de población y las políticas de seguridad y a las paradojas que producen en un contexto de políticas de progreso); y aquel con el que gestiona a la población "de fuera" (lo que analizan Natalia Montealegre y Pilar Uriarte en su "'Al menos un puñado de gurises'. Una experiencia de reasentamiento de niños sirios en Uruguay", un estudio sobre las disputas en torno a la *buena edad* de la vulnerabilidad y a los muchos modos de afirmar la identidad nacional sobre soportes biológicos o biologizados.

Si los anteriores trabajos miran la relación entre sangre y política con recelo, otros, si no con simpatía, lo hacen escudriñando en sus potencialidades, que en algunos casos pueden incluso ser calificadas de liberadoras. No es raro que ocurra esto: como muchos otros dispositivos de poder una vez se hacen ordinarios, la ciudadanía

pensada y hasta hecha por ellos se los reapropia. Y así ocurre en esta materia con, por ejemplo, las cosas de la sangre, del ADN, de la biométrica, que se han convertido en los últimos años, no muchos, en herramientas muy poderosas para armar el argumentario de grupos de ciudadanas y ciudadanas en posiciones de esas que llamamos "subalternas". En efecto, en muchos casos todas estas pequeñas cosas han salido de los laboratorios de las ciencias duras para transformarse en pilares esenciales de las reivindicaciones de sujetos antes invisibilizados y hoy, gracias en parte a las posibilidades que abren estos dispositivos, algo menos. Sin estas tecnologías serían imposibles las políticas de derechos humanos sostenidas por la identificación vía ADN de los desaparecidos, sin ellas se hubieran desarrollado de otro modo los reclamos de reconocimiento de colectivos tan diversos como las poblaciones indígenas, los afrodescendientes, los grupos LGTB que acceden a la procreación por medio del amplio abanico de técnicas hoy disponibles y que contribuyen a redefinir nuestra idea de parentesco, filiación y herencia. "Sangre política" también, pero pensada ahora como la superficie de luchas que se sostienen en el "argumento biológico", que empodera, lo que no deja de tener sus ironías.

En este número esta segunda manera de encarar las tensiones entre "sangre" y "política" se aborda en cinco textos. Elixabete Imaz ("'Quem nuptiae demonstrant…'. Algunas consideraciones sobre filiación y maternidades lesbianas desde la antropología") trabaja las tensiones entre biología y política de un modo que resulta contraintuitivo, mostrando que, lejos del tópico, sujetos implicados en prácticas de reproducción asistida legitiman su estatus familiar desde argumentos que no invocan lo biológico sino el uso de tecnologías de manipulación de lo biológico. Lo contrario podría ser también cierto[3], lo que no hace difícil dar el siguiente paso en el argumento: "biología" y "sociedad", "naturaleza" y "cultura", "sangre" y "política" cuando aparecen juntas aparecen siempre de forma tensa y problemática. En otros tres textos, los protagonistas de esa tensión son siempre ADN y derechos humanos. Así, el trabajo de Eduardo Schwartz Marín y Arely Cruz Santiago ("Antígona y su biobanco de ADN: Desaparecidos, búsqueda y tecnologías forenses en México") se fija en ese ácido y en sus usos, pero lo hace a contrapelo, observando no ya a sus manejadores expertos, genetistas a veces, otras antropólogos forenses —estrellas, por cierto, en esta era de racionalidad biológica y humanitarismo—, sino a experiencias de reapropiación de las tecnologías forenses desarrolladas en México por parte de afectados de desaparición forzada de personas, que revierten, afirman, los lugares comunes del "humanitarismo forense". Claudia Fonseca por su parte (en "Mediaciones políticas del parentesco: tiempo, documentos y ADN"), describe un caso rico en matices y complejo en el dibujo de los acto-

[3] Como así lo trabaja la propia Imaz en otro texto que recoge, como este dossier, nuestra inquietud por las relaciones entre sangre y política (Gatti y Mahlke, 2018).

res que intervienen, presentes y ausentes, humanos y no humanos, el de los herederos de quienes sufrieron en Brasil internamiento compulsivo por "razón biológica" (la enfermedad de Hansen, la temida lepra) que mucho tiempo después de aquello, acuden a lo biológico para reclamar el derecho a ser reparados por el Estado brasilero. El ADN sirve a los de ahora para conectar con los de entonces y reclamar ante el Estado su condición de víctimas. La sangre heredada es también la protagonista del texto de José López Mazz ("Sangre indígena en Uruguay. Ciudadanías post étnicas y Derechos Sociales"), la uruguaya en concreto, su presunta pureza (léase ahí europeidad) que una nueva mirada —científicamente sostenida— revela que no es tal —o que es otra—, sirviendo así de arma narrativa para que identidades indígenas siempre invisibilizadas comparezcan con mayor solidez que antaño a un espacio público que siempre les fue negado. Esa sangre fue en origen imposición, homogeneización, pureza y esencia. Ahora, sin abandonar sus usos políticos, sirve para argumentar lo contrario. A veces la sangre, cuando es poder, es violencia, cuerpo descarnado y desencarnado. Es destrozo. Pero como nos muestra en el último trabajo que recoge el "tema especial" Ileana Diéguez ("Encarnaciones poéticas. Cuerpo, arte y necropolítica"), es también soporte de posibilidades en el arte que se despliega en contextos en los que la necropolítica no es solo una abstracción, sino que sostiene formas desestabilizar nuestro imaginario de cuerpos individuales y sociales destrozados.

***

Más allá de las virtudes de cada texto, considerados en conjunto los trabajos de este tema especial reúnen las de los estudios comparativos, esencialmente una: llevar las mismas preguntas a contextos de investigación diferentes. Cumple este dossier esa regla en un sentido ya habitual, el de la interdisciplinariedad (firman trabajos aquí sociólogos, antropólogas, arqueólogos, biólogos y analistas de la cultura y del arte), pero también en otro que no lo es tanto, y del cual nos jactamos, en el de las geografías. Así es, Brasil, España, México, Uruguay, la frontera de Europa al sur y al Este, o Francia se pasean por este texto, pero más que eso, la voluntad de dinamizar el diálogo entre los mundos académicos europeo y latinoamericano, algo que está presente en este número y lo estuvo en el encuentro que le dio lugar[4].

[4] Que es continuación de otro anterior, celebrado también en Montevideo en 2014, "Después de la violencia / Après la violence" y que se refleja en Elisabeth Anstett, José López Mazz, Denis Merklen (Eds.), 2016.

Referencias

Anstett, Elisabeth; López Mazz, José & Merklen, Denis (Eds.) (2016). *Después de la violencia. El presente político de las dictaduras pasadas*. Montevideo: Banda Oriental.

Gatti, Gabriel & Mahlke, Kirsten (Eds.) (2018). *Sangre y filiación en los relatos del dolor*. Fráncfort: Iberoamericana Vervuert.

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons 4.0*.

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

Resumen de licencia - *Texto completo de la licencia*

Biométrica, normalización de los cuerpos y control de fronteras en la Unión Europea[1]

Biometrics, Body Normalization and EU Border Control

Estela Schindel

Europa-Universität Viadrina; schindel@europa-uni.de

Historia editorial

Recibido: 28-08-2017

Aceptado: 13-12-2017

Palabras clave

Subjetividad
Tecnología
Cuerpo
Fronteras

Resumen

Las tecnologías biométricas de control de fronteras están siendo crecientemente investigadas y empleadas por la Unión Europea. La combinación de información digitalizada proveniente de diversas fuentes corporales (iris, huellas dactilares, reconocimiento facial entre otras) así como de potenciales indicadores conductuales plantean una serie de preguntas en términos del derecho a la privacidad y la protección de la integridad individual. Más allá de estas cuestiones, sin embargo, la biometría plantea interrogantes complejos en relación al estatuto mismo del cuerpo y de lo humano. Las llamadas "anomalías de registro" en la captura de datos biométricos revelan una construcción del cuerpo humano "normal", mientras que otros son producidos como menos compatibles tecnológicamente. Esta construcción reproduce supuestos fuertemente asentados en el imaginario eurocéntrico, que construyen al otro no europeo como un ser cercano a la naturaleza. Al mismo tiempo, señala el ámbito al que se desplazan las disputas y desobediencias futuras, que es el del cuerpo mismo.

Keywords

Subjectivity
Technology
Body
Borders

Abstract

The European Union is increasingly using and experimenting biometric technologies for border control. The combination of data proceeding from diverse bodily sources, like iris, fingerprints, and face recognition among others, as well as the potential integration of behavioral markers raise a series of questions concerning individual data protection and privacy rights. Beyond those issues, however, biometrics poses challenges regarding the very definition of the human and the body. The so called "failures to enroll" at capturing biometric data reveal a construction of the "normal" body, while other bodies appear as less technologically compatible. This construction is reproducing assumptions that are deeply engraved in the Eurocentric imaginary, where the non-European other is constructed as being closer to "nature". At the same time, it reveals the realm towards which contemporary border struggles and the possibility of contestation and resistance are being displaced, namely the very own body.

Schindel, Estela (2018). Biométrica, normalización de los cuerpos y control de fronteras en la Unión Europea. *Athenea Digital*, *18*(1), 11-31. https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2267

Introducción

La mujer mira a la cámara de frente. Tiene el ojo húmedo, la piel del rostro curtida y un hijab envolviendole el rostro. Parpadea un poco. Alguien a quien no vemos le pregunta: "¿El aparato te hace llorar?" Ella trata de contenerse mientras encara el dispositivo de registro biométrico. "Es que no quiere", dice, e intenta sonreir. Otra voz de mujer le dice "No llores por tus hijos". La mujer responde "no, no lloro". La escena es sólo

[1] La investigación que sirvió de base a este artículo contó entre 2013 y 2017 con el apoyo del Centro de Excelencia Bases Culturales de la Integración Social de la Universidad de Constanza, auspiciado por la Fundación Científica Alemana (DFG).

una viñeta pasajera en el impactante documental "Bienvenidos a Refugistán" (Poiret, 2016). Una instantánea conmovedora del registro biométrico de una mujer siria al ingresar a un campo de refugiados en Jordania. Además de apuntar al hecho de que no sólo los ciudadanos de estados nacionales sino también los refugiados bajo administración del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) son crecientemente registrados mediante dispositivos biométricos,[2] la breve escena destaca las sutiles incompatibilidades creadas por esta tecnología. El llanto, la emoción que lo provoca en una refugiada de guerra, resultan en una disrupción del sistema de registro. La cámara tiene dificultades para capturar la imagen de su iris porque, al parecer, sus ojos están húmedos. La escena da cuenta de una inadecuación. Poco después, en ese mismo film, vemos la puesta a prueba de un cajero automático ambulante, instalado en un vehículo con la inscripción *Cash on wheels*, que también cuenta con un dispositivo de reconocimiento de iris. En este caso, la empleada de la agencia tiene dificultades para registrarse debido a la dispersión lumínica. La fuerte luz del desierto no permite leer su ojo y recién puede completar la operación cuando oscurecen la pantalla con una cortina. El llanto y el sol intenso no son los únicos factores que dificultan la captura de datos corporales para su acopio biométrico. A fin de poder ingresar en el dispositivo de registro biométrico en las fotos para pasaporte de numerosos países tampoco están permitidas las sonrisas, así como los gestos o muecas. El rostro *neutro* es una recomendación del estándar internacional ISO/TEC, designado por la Organización Internacional de Aviación Civil (ICAO) como el identificador biométrico obligatorio universal.[3] Para que el formato de la imagen facial sea interoperable entre diversos sistemas de la mayor cantidad posible de países es preciso armonizar variables, por ejemplo el tamaño, forma e iluminación del rostro así como la expresión considerada neutral, sin sonreír, con ambos ojos abiertos y la boca cerrada. La incompatibilidad producida por el llanto al registrar a la refugiada siria citada al comienzo es coherente con —y complementaria de— una pedagogía gestual, conductual y de vestuario en relación a la toma de fotografías para pasaportes biométricos. En Alemania, por ejemplo, en 2010 la regulación estableció que en las fotos de pasaportes y documentos de identidad se debía mostrar el rostro "serio o neutral", descartando expresamente "toda expresión gestual", como las sonrisas.[4]

[2] La empresa francesa Accenture está instalando para el ACNUR controles biométricos en 62 campos de refugiados en todo el mundo.

[3] La elección del reconocimiento facial como indicador universal parece deberse menos a cuestiones tecnológicas que culturales, por ejemplo, la consideración de países donde la toma de huellas dactilares tiene una connotación criminal (Walters, 2011, p. 61).

[4] El material informativo explica: "La persona debe mirar la cámara de frente, con expresión facial neutra y la boca cerrada" (Biometrisches Passbild, s/f, traducción propia). El instructivo muestra una serie de fotos carnet de individuos y las tilda sucesivamente de correctas e incorrectas. Esto último ocurre por ejemplo si el sujeto ladea la cabeza, cierra los ojos o abre la boca. La iluminación, por otra parte, debe ser pareja y no producir ni sobreexposición ni sombras. Es preciso, por otra parte, interrogar críticamente la equiparación sin más de "un rostro neutral"

Todo control de fronteras —y el ingreso a los campos de ACNUR también lo es— suspende, revisa y renueva el lazo del sujeto con la autoridad soberana. Se trata de una instancia solemne, en la que nuestra existencia biológica se separa momentáneamente de su inscripción civil para, renovado el contrato, volver a enlazarse con el pacto ciudadano. Por eso, apunta Mark Salter (2012), la frontera es el lugar de una sutura: la cicatriz del proceso que teje el adentro y el afuera, creando performativamente a ambos lados dos estados soberanos y marcando el punto de "costura" del individuo a los sistemas de inscripción que lo sujetan.[5] Al pasar de un territorio soberano a otro a través de la frontera hay un instante en que la autoridad soberana dispone de la prerrogativa de incluir, de proteger, o no, a quien cruza. Es un momento de ruptura en el cual la "sutura de la soberanía" queda expuesta: el sujeto puede ser aceptado o rechazado (Salter, 2012, pp. 735, 740). Podría interpretarse entonces que la indicación de seriedad en la expresión del individuo se debe a la solemnidad de esa instancia y la fuerte carga de violencia estatal que condensa. La examinación del individuo para renovar su pertenencia al pacto de ciudadanía no es momento de bromas. Sin embargo, la extrema codificación de las fotos para pasaportes biométricos no se debe a razones de orden disciplinario, destinadas a ajustar la subjetividad del ciudadano al momento de sumisión a la autoridad soberana. La explicación oficial para este tipo de requisitos es simplemente "técnica": una boca abierta confunde los parámetros, el algoritmo de lectura sólo reconoce la boca cerrada. No es entonces una censura del gesto de llorar o de sonreír en la frontera, sino un requisito fruto de la programación misma. Los algoritmos que codifican y decodifican el rostro en lenguaje digital no leen ojos llorosos o bocas sonrientes: el que ha de atravesar un control biométrico es un individuo sereno y de boca cerrada.

El llanto o la sonrisa, como la sobreabundancia de luz, informan acerca del individuo y de la situación de control que suponen, y por lo tanto producen, los controles biométricos de frontera. El momento de suspensión creado por el cruce fronterizo pone en juego no sólo el estatuto civil sino una cierta catalogación de lo humano que produce ciertos individuos y ciertas situaciones como más susceptibles que otros para el registro biométrico. Denota una situación "ideal" que a su vez contiene definiciones concretas en términos de quién y cómo cruza la frontera. En principio, parece tratarse de una persona con expresión facial seria y boca cerrada, que no sonríe ni llora, y que se encuentre a cubierto de los elementos o al menos no expuesta a la luz tórrida del

y un rostro "serio". ¿Es esa una condición esencial, trans-histórica y a-cultural del rostro humano? ¿Hay un "grado cero" universal de la expresividad facial? ¿Qué hablaría en contra de la existencia hipotética de contextos culturales en los cuales, por ejemplo, el rostro sonriente, o risueño, o iracundo, fueren el modo facial "neutral"?

[5] Ese instante, por cierto, puede durar horas, como ocurre en las zonas de espera en auténticos limbos legales en algunos aeropuertos europeos, o incluso semanas, como ocurrió con Edward Snowden en 2013 durante su estadía en un hotel de la zona de tránsito en un aeropuerto de Moscú (despojado de su pasaporte estadounidense y sin protección de otro país) hasta ser admitido en Rusia.

desierto. El que ha de atravesar un control biométrico es un individuo despojado de gestualidad personal y sustraído de su contexto ambiental. Esto no implica, sin embargo, que se trate de una situación "neutral", sino más bien lo opuesto.

Una larga tradición de pensamiento crítico sobre la técnica ha mostrado cómo ésta, lejos de ser neutral o evidente, está inextricablemente ligada a los valores y relaciones sociales dominantes en una determinada sociedad. Desde los trabajos pioneros de autores como Jacques Ellul, Martin Heidegger o Herbert Marcuse hasta los más recientes de autores feministas, anti-racistas o postcoloniales, se ha mostrado cómo lejos de formar un sistema independiente de la sociedad la ciencia y la tecnología son complejos emprendimientos, constitutivos de la sociedad, en los cuales los valores culturales, políticos y económicos dan forma al proceso tecnocientífico que, a su vez, es afectado por y reproduce esos valores —a la vez su productor y producto— y por lo tanto proporcionan información acerca de la sociedad en que se crean (Ver por ejemplo: Cutcliffe, 2000; Feenberg, 1999). La tecnología, también la biométrica, no es entonces neutral ni ahistórica, sino que contiene y reproduce una serie de valores y definiciones. Así como se ha programado un algoritmo para "leer" una boca cerrada, por ejemplo, es posible suponer que también se lo podría haber programado para decodificar una sonrisa. De hecho, según William Walters, en términos puramente "técnicos" no parece haber evidencia concluyente de que "una expresión facial en particular sea mejor que otra" (Walters, 2011, p. 70, traducción propia). La situación óptima de captura de datos, sus condicionamientos, sus parámetros y límites, informan sobre la definición subyacente del sujeto que cruza las fronteras y la situación misma del cruce. Leídos en esa clave, revelan una serie de indicios acerca de los modos en que los controles biométricos suponen y producen un cierto tipo de individuo. En el caso de las fronteras de Europa, como se verá, la investigación sugiere que se trata de un individuo masculino, blanco, adulto, sin discapacidades y que no realiza tareas manuales.

No sólo los controles biométricos, sino todas las tecnologías involucradas en la gestión de fronteras definen de algún modo al sujeto que las atraviesa o se dispone a atravesarlas. Estas reflexiones son parte de un proyecto más amplio acerca del régimen de fronteras de la Unión Europea (UE). Esa investigación se ocupa de los discursos, políticas y prácticas involucrados en el control, la vigilancia y el cruce de las fronteras europeas, con énfasis en las materialidades y los modos en que se imbrican con aquello que definimos como tecnología y naturaleza. ¿Quiénes cruzan la frontera geopolítica y cómo lo hacen? ¿Qué saberes, tecnologías y recursos son movilizados en cada caso? ¿Qué construcciones de alteridad y qué umbrales de definición de lo humano están en juego y cómo son éstos construidos y disputados? ¿Cómo dan forma a las "disputas fronterizas" (Mezzadra y Neilson, 2013, traducción propia)? Con esto me refiero

a las negociaciones y disputas —tanto simbólicas como materiales— en torno a la definición de humanidad y lo que éstas a su vez revelan en torno a la construcción de "Europa" y su otro en la actualidad. El trabajo empírico se centra en los tres tipos de entorno que definen el escenario de los controles fronterizos, es decir, las fronteras de agua, de tierra y de aire, para lo cual se recolecta material en un estudio multi-situado en tres locaciones diferentes. En cada una de ellas la construcción del escenario de frontera revela diversas definiciones de las fronteras entre ciudadanía, tecnología y biología o naturaleza. En cada una de ellas, la sangre y la política, la pertenencia civil y la biología, se configuran entonces de maneras diferentes. Mientras que el material recolectado hasta ahora ilustra respectivamente, a modo ejemplar, casos de fronteras marítimas y terrestres, las fronteras aéreas serán abordadas sobre todo en función de las tecnologías biométricas de control crecientemente empleadas en aeropuertos internacionales.[6] El material empírico recolectado para esta última instancia está en curso de análisis, pero una primera lectura así como la literatura crítica existente sugieren, como se argumentará aquí, interesantes coincidencias con observaciones realizadas en los contextos marítimo y terrestre. Éstas atañen, sobre todo, a una construcción del "otro" no europeo como un ser menos compatible con las tecnologías avanzadas y más cercano en cambio al ámbito de lo que la modernidad occidental construye como "naturaleza". Cómo se verá más adelante, estas operaciones simbólicas también parecen identificarse en las tecnologías de control biométrico.

Éste es un campo donde la UE está experimentando y aplicando nuevos productos a gran velocidad. Al desplazar la importancia de la documentación en papel y reemplazarla por, o integrarla con, traducciones algorítmicas de información que se capturan del cuerpo individual, como se verá, los controles biométricos integran política y biología de modos que también reconfiguran los umbrales de definición de lo humano y merecen, por lo tanto, ser objeto de reflexión.

Tecnologías biométricas en experimentación y uso por la Unión Europea

La biometría (del griego *bios*=vida, y *metron*=medida) consiste en "la medición de la vida", es decir el registro cuantitativo de características biológicas. El uso actual del término no refiere en verdad a la medición en sí misma sino a las tecnologías que permiten la captura o registro de algún rasgo del cuerpo humano, la conversión en información digital de ese registro y su almacenamiento en grandes bancos de datos que podrán estar disponibles para autentificación, identificación y verificación por parte de

[6] Se han realizado cuatro estadías de campo en la frontera marítima greco-turca (2013-2016) y una incipiente investigación en el terreno en la ciudad autónoma de Melilla y zonas aledañas en Marruecos (2017).

estados o empresas. La biometría se considera más segura que la documentación en papel porque supuestamente dificulta el "robo de identidad" o el uso de "identidades múltiples". Los indicadores biométricos son básicamente características mensurables que pueden servir para marcar individuos. Cualquiera sea el tipo de característica en cuestión, de lo que se trata al hablar de biométrica es de la captura y el procesamiento de los diversos tipos de "información" generados por nuestros cuerpos. Esos rasgos corporales o conductuales son registrados y almacenados digitalmente y usados en sistemas cuyo funcionamiento suele ser sumamente opaco. En términos generales la tecnología empleada consistirá en un lector o dispositivo de escaneado, el software para digitalizar el contenido escaneado y una base de datos para almacenar la información biométrica para su comparación.

Existe una distinción entre biometría *fisiológica* y *conductual*. La biométrica fisiológica, o de primera generación, registra características físicas que permiten individualizar al sujeto como las huellas digitales, la estructura venosa, geometría o impresión de la palma de la mano, el reconocimiento facial, de iris o de retina, o el ADN, entre otros. Estos rasgos se usan para establecer la identidad del sujeto, *¿quién* es la persona? y para verificación y autenticación de la documentación *¿es la persona que dice ser*? La biometría de segunda generación o conductual (en inglés *behaviometrics*: la medición de la conducta) se basa en cambio en características relacionadas con el patrón de comportamiento y apunta, entre otros fines, a predecir conductas sospechosas o intenciones hostiles, sobre todo en el marco de una mayor securitización. Puede incluir gestos, movimientos, estados o condiciones del cuerpo, pero también comportamientos como el ritmo de tipeo, el recorrido caligráfico de la firma individual, el modo de caminar o la voz. Uno de sus objetivos es establecer perfiles de personas en base a la predicción de sus acciones y conductas mediante cámaras capaces de "reconocer" esos rasgos.[7]

Una diferencia clave entre ambas es el conocimiento del hecho de que se está capturando información por parte de quienes son objeto de control o vigilancia. En la biométrica de primera generación el contacto para el registro de información es físico y la persona entiende lo que está sucediendo, mientras que en la vigilancia con tecnologías biométricas de segunda generación, la captura y el procesamiento de información pueden realizarse en forma encubierta y a distancia, sin cooperación explícita por parte del sujeto. Por eso, si bien el problema ético de la deficiencia de información y consentimiento se da en ambas, se lo considera más agudo en la segunda variante. Los desa-

[7] Por eso, algunos autores hablan incluso de biométrica de "tercera generación": aquella basada en conductas derivadas de la emoción. Un estudio elaborado por encargo del Departamento de Políticas del Parlamento Europeo advierte incluso sobre una adopción acrítica, por parte de la UE, de modelos desarrollados por Estados Unidos en el contexto de su agenda de seguridad interior, como la "biométrica de tercera generación" (Lodge, 2010, p. 7, traducción propia).

rrollos actuales apuntan a los llamados sistemas multimodales, que combinan información corporal de diversos rangos y proveniente de diversas fuentes, incluyendo gestos, posturas y movimientos.

En este contexto, las tecnologías de identificación biométrica se han convertido en una industria que mueve fortunas y que afirma proveer "soluciones" para un amplio rango de lo que socialmente se percibe como inseguridades y amenazas. Más allá de los usos para control y vigilancia, o del campo forense, la biometría está siendo empleada e investigada también para aplicaciones civiles y comerciales, como las operaciones bancarias. En la Unión Europea, la biometría aplicada a los controles fronterizos se encuentra en desarrollo y expansión. En una coyuntura crítica para el régimen Schengen como la actual, las definiciones y decisiones orientadas a clasificar y marcar los cuerpos que procuran atravesar sus fronteras adquieren una relevancia aún mayor y merecen ser objeto de una observación detenida.

Las tecnologías en uso o en experimentación en la UE incluyen reconocimiento facial, de iris, de la estructura venosa de la palma de la mano, de patrones conductuales (como el modo de caminar), de voz o, incluso, de las más arcaicas huellas dactilares; modos todos de adherir una identificación fija e inmutable a cuerpos en permanente cambio y movimiento. El objetivo es registrar a los individuos de forma veloz, precisa e infalseable de cara al doble imperativo de proveer seguridad y rapidez en los controles. Cada vez más, por eso, se recurre a la biometría multi-modal o multi-biométrica, es decir, la combinación de varios registros biométricos para identificación y autentificación. Con la aplicación de estas tecnologías se espera, por un lado, que los cruces de frontera sean más seguros en términos del control de quién ingresa y sale del territorio, y por otro, adaptar los controles migratorios al aumento de la movilidad global, garantizando un tránsito fluido a los viajeros de negocios y turistas. En términos generales, y tales como las caracterizan los principales actores involucrados en su desarrollo, los principales objetivos y metas de la aplicación de los controles biométricos en las fronteras de la UE son:

- Obtener una combinación óptima de "seguridad" y velocidad en los controles. Aquí empresas y autoridades insisten en la necesidad de diferenciar "viajeros frecuentes", "de buena fe" o "*bona fide*" del resto. Para ellos, sobre todo, es que se conciben los sistemas automatizados de control en aeropuertos que llevan nombres como *happy flow*.

- Ampliar y optimizar la *interoperabilidad* de los sistemas. Se trata básicamente de que los distintos bancos de información sean mutualmente legibles, centralizando la información. Es una función sumamente discutida por los riesgos de lo que se llama

function creep o *mission creep* y designa la violación de integridad contextual, es decir el uso de información disponible para usos diferentes a los propósitos con los que fue recolectada.

- Capacidad de operar a distancia y en contextos adversos, por ejemplo, con escáneres u otros dispositivos de registro livianos y móviles.

En cuanto a los principales obstáculos, dificultades o desafíos, tal como los perciben los actores involucrados en el desarrollo y aplicación de los controles biométricos, estos consisten mayormente en:

- Las limitaciones impuestas, desde su punto de vista, por la sociedad civil a través de organismos de control en términos, por ejemplo, del derecho a la privacidad.
- El imperativo de obtener una óptima relación entre seguridad y costos.
- Las cuestiones coporativas o gremiales vinculadas a la prescindencia o no de controles "humanos", es decir el rol actual y futuro del guardia fronterizo.
- La prevención y defensa de los intentos de burlar o engañar el sistema de control biométrico, conocidos en la jerga del rubro como *spoofing* o *presentation attack*.

La agencia europea EULisa[8] aspira a implementar un gran proyecto de control de fronteras en 2020 y realizó ya una primera evaluación de su etapa piloto, en la que empleó un control "multimodal" basado en reconocimiento facial, de las huellas dactilares de ocho dedos y de iris. Allí el reconocimiento de iris resultó el más vulnerable a los "ataques" o *spoofing*. Como resultado, los informes preliminares recomiendan el despliegue simultáneo de distintas biometrías (o biometría multimodal) argumentando que es más difícil engañar a dos o más sistemas biométricos a la vez que a un sistema aislado. Los modos de *spoofing* del iris incluyen, por ejemplo, el uso de un ojo artificial, la presentación de la imagen impresa en alta calidad de un iris, el uso de la imagen de un iris como máscara sobre un ojo real, el uso de lentes de contacto, o la presentación de la imagen de un iris en una pantalla de teléfono o tableta (EUlisa, 2015, p. 137).

Mientras la industria se esfuerza por estar a la altura de —y también incentivar— las necesidades de las autoridades gubernamentales, la sociedad civil apenas alcanza a monitorear los riesgos y establecer estándares mínimos en términos, entre otros crite-

[8] La principal autoridad de la UE para control informático de fronteras es la "Agencia para la gestión operacional de sistemas informáticos a gran escala en el área de libertad, seguridad y justica", abreviado EuLisa, creada en 2011. La agencia tiene a su cargo los tres principales sistemas informáticos que se ocupan de visas, peticiones de asilo e intercambio de información: Eurodac (European Asylum Dactyloscopy Database), Schengen Information System (SIS II) y Visa Information System (VIS). Actualmente está desarrollando el llamado Entry-Exit System (parte del paquete "smart borders"), un nuevo sistema de registro y acopio de información a gran escala actualmente en evaluación por el Consejo de Europa y que comenzaría a operar en 2020.

rios, del derecho a la privacidad. Se trata de desarrollos que suelen tener lugar muy a distancia o a cubierto de la opinión pública. En lo conceptual, mientras tanto, se despliegan una serie de preguntas relacionadas a la definición de la ciudadanía y al sujeto que producen los controles biométricos.

Más allá de las críticas por cuestiones vinculadas a la privacidad o la protección de datos, algunas autoras han llamado la atención sobre los parámetros y criterios subyacentes a los controles biométricos de manera más amplia. La cuestión de la "disección digital" de los cuerpos en las fronteras, por ejemplo, revela un potencial discriminador que va más allá del derecho a la privacidad (Amoore y Hall, 2009). Por otra parte, como afirma Irma van der Ploeg (2007), el mismo hecho de plantear la cuestión de los controles biométricos como un problema de "privacidad" se basa en —y a la vez reproduce— una separación fuertemente enraizada en la modernidad occidental que supone una serie de dualismos como realidad/lenguaje, referente/representación, material/inmaterial, biológico/social. Estas oposiciones derivan en la posibilidad misma de escindir el "cuerpo propiamente dicho" o "el cuerpo en sí mismo" de la "data personal", la anatomía de su registro, lo interior de lo exterior, lo privado de lo público (Ploeg, 2007, p. 47, traducción propia). La crítica a los controles biométricos como una cuestión que atañe a la "integridad" del "individuo", entonces, en tanto éste se entiende sobre ese sustrato cartesiano, amerita también ser problematizada llevando la pregunta al terreno mismo sobre el que se define lo humano. Lo que está en juego no es entonces sólo la cuestión del derecho a la "privacidad", puesto que la lógica de defensa de las "libertades y derechos individuales" propia de las democracias liberales —que tienden a "resolver" el problema "otorgando más derechos"—, obtura la posibilidad de pensar más a fondo el trasfondo sobre el que se sostienen los controles biométricos (Ploeg, 2007).

¿Qué sujeto producen los controles biométricos?

El cruce de frontera crea una instancia de suspensión momentánea de la protección del poder soberano y, por lo tanto, de extrema exposición no sólo para refugiados u otros sujetos des-inscriptos, sino también para el ciudadano regular de derechos. En ese momento de examinación los sujetos son llamados por los agentes del poder soberano a performar su reconocimiento de derechos. Es una instancia, según Mark Salter, de ansiedad intrínseca y vulnerabilidad: "Somos todos igualmente vulnerables al exilio, al sacrificio, a ser convertidos en *homo sacer*" (Salter, 2012, p. 741, cursivas en el original, traducción propia). La esencia del poder, afirma Salter remitiéndose entre otros a los trabajos de Etienne Balibar, es "la capacidad de decidir quién cuenta como humano" (2012, p. 742). Pero ¿qué definición de humano subyace a los controles biométricos?

A diferencia de las tecnologías de vigilancia empleadas por fuera de los puestos de control fronterizo (como cámaras térmicas, drones, radares y detectores de dióxido de carbono), que apuntan a detectar la presencia de vida orgánica en superficies abiertas, las tecnologías biométricas apuntan a individualizar a un sujeto determinado. Según Gloria González y Serge Gutwirth (2011), las fronteras externas de la Unión Europea se desarrollan así a lo largo de un "doble eje": Por un lado, la creación de bases de datos orientadas a monitorear los movimientos de ciudadanos de terceros países, que forman las llamadas "fronteras digitales". Por otro lado, las fronteras geográficas, en sentido estricto, o físicas, donde la tecnología se despliega al servicio de la patrulla y vigilancia del movimiento en un territorio. Mientras las primeras giran en torno al *quién* (entra en la UE) y se centran en la información personal, las segundas se concentran en *qué* es lo que sucede, sin relacionarlo con individuos identificados o identificables. Siguiendo la distinción que realiza Giorgio Agamben (1998), basada en los dos términos del griego antiguo para designar la "vida", entre el ciudadano de derechos o la existencia cualificada (*bios*) y la mera existencia biológica (*zoe*), podemos añadir que el primer grupo de tecnologías sirve a la individualización y verificación de la información sobre un ciudadano (*bios*), es decir, un sujeto individualizable, mientras que las últimas se orientan a la detección e intercepción de una amenazada definida vagamente en forma de presencia de vida orgánica (*zoe*). Si las primeras, basadas en información digitalizada, recurren ante todo a los algoritmos de identificación biométrica, las segundas, desplegadas para vigilancia de fronteras geográficas, registran la existencia de vida en forma indefinida: drones para captar movimientos, cámaras térmicas para registrar la diferencia de temperatura que indicaría presencia de seres vivos (animales o humanos), detectores de dióxido de carbono o de latidos para percibir si hay seres respirando o con el corazón latiendo, por ejemplo en el interior de contenedores o camiones.[9]

Unas y otras tecnologías construyen a quien cruza la frontera, respectivamente, como vida biológica indiscriminada o existencia no cualificada, por un lado, o como sujeto individualizado anclado a alguna inscripción de ciudadanía, por otro. González y Gutwirth, sin embargo, alertan sobre la creciente confluencia de ambos enfoques, que es la dirección hacia la cual se está avanzando en la Unión Europea. Al igual que otros autores, advierten que el acoplamiento de los sistemas de información con las tecnologías desplegadas en las fronteras físicas presentará cuestiones legales vinculadas al derecho a la privacidad. De hecho, la agencia europea de fronteras, Frontex, ha ganado sucesivamente mayor autonomía para vincular la patrulla de fronteras con el uso de datos de inteligencia. De ese modo, las tecnologías digitales se expanden hacia las anchas superficies geográficas objeto de vigilancia. Además, la creciente portabili-

[9] Para una exposición más detallada de este argumento, ver Estela Schindel (2016).

dad de los dispositivos de registro biométrico permite llevar el escaneo digital de las huellas dactilares incluso a altamar, como ocurre por ejemplo a bordo de buques de la armada o la guardia costera italianas (Ver Heller y Pezzani 2016).

Una confluencia similar tiene lugar en las investigaciones y ensayos que se realizan actualmente para el control migratorio en las fronteras aéreas. El horizonte hacia el que empresas y gobiernos orientan sus esfuerzos es uno donde el individuo será "escaneado" biométricamente mientras atraviesa la terminal de llegadas de manera que, al salir del aeropuerto, las autoridades ya lo habrán registrado y clasificado. En Australia, las autoridades de frontera iniciaron en 2017 un plan para reemplazar el chequeo de pasaportes por el control biométrico de rostro, iris y huellas dactilares mientras los pasajeros caminan por un corredor. El Departamento de Inmigración y Protección de fronteras de ese país aspira a que en el año 2020 el 90 por ciento de los pasajeros realice el trámite migratorio "sin intervención humana", permitiendo así al personal de seguridad focalizarse en las personas "sospechosas" (Koziol, 2017).

Tanto en las superficies abiertas de vigilancia como en los ámbitos "controlados" de identificación en aeropuertos y estaciones, las tecnologías apuntarán así a "individualizar" sujetos en el contexto de espacios amplios o presencia humana numerosa. Más allá de las inquietantes cuestiones relativas a los derechos y libertades que se plantean vinculadas al uso no consentido o abusivo de información proveniente del cuerpo individual, sin embargo, y como advierten Amoore y Ploeg, lo que está verdaderamente en juego atañe a la definición y al estatuto mismo del ser humano y su cuerpo.

La creciente combinación e integración de prácticas y tecnologías de vigilancia en un todo mayor deriva en lo que Kevin Haggerty y Richard Ericson (2000, p. 610) llaman el "ensamblaje de vigilancia" (traducción propia). Designan así la confluencia de lo que anteriormente eran sistemas discretos de vigilancia hacia un punto en que éstos operan al modo de un emsamblaje. Esta convergencia se corresponde con el constante objetivo de las autoridades policiales de integrar los diferentes sistemas informáticos y bases de datos a fin de hacerlos *interoperables*. Para Haggerty y Ericson esto dará lugar a una *desmaterialización del cuerpo* y se refieren por eso a un "doble informático" (*data double*). El ensamblaje de vigilancia opera abstrayendo los cuerpos humanos de su marco territorial y escindiéndolos en una serie de flujos discretos. Esos flujos serán luego reensamblados en los "dobles informáticos" que podrán, a su vez, ser objeto de escrutinio e intervención. El cuerpo es descompuesto, abstraído y reensamblado luego a través de los flujos de información: "El resultado es un cuerpo des-corporizado, un 'doble informático' de pura virtualidad" (Haggerty y Ericson, 2000, p. 611, traducción propia), y convertido "él mismo en un ensamblaje" (p. 613, traducción propia). El en-

samblaje de vigilancia estandariza y captura los flujos de carne —convertida en datos— del cuerpo humano. El foco entonces no radica tanto en su ubicación física directa sino en su transformación en pura información, de modo que pueda tornarse móvil y comparable. En esta visión el interés no radica en los cuerpos completos sino en fragmentos de información que emanan desde ellos. Este nuevo modo de devenir trasciende la corporalidad humana y reduce la carne a pura información a la vez que produce "la multiplicación del individuo, la constitución de un yo (*self*) adicional" (Poster, 1990, p. 97, citado en Haggerty y Ericson, 2000, p. 613). Estos *dobles informáticos* circulan y sirven como indicadores para el acceso a recursos y servicios en formas que a menudo son desconocidas para la persona de la que han sido extraídos. Se trata de un nuevo tipo de individuo, compuesto de pura información.

Otros autores, sin embargo, advierten que lejos de agotarse en una pura virtualidad, el "doble informático" produce efectos en la vida cotidiana, encarnada, de esa persona (Ploeg, 2012). Más allá de "la violencia que implica descomponer y re-escribir el cuerpo en forma digital" (Amoore y Hall, 2009, p. 451, traducción propia), el desafío consiste en re-corporeizar a ese individuo, y reponer la materialidad física que está en la base y en las consecuencias de esas redes informáticas. De hecho, en algunas circunstancias la evidencia del *data double*, según Van der Ploeg, puede tener precedencia sobre la palabra de la persona encarnada y ser percibida como "más real", a los efectos prácticos, que "la vida física de la víctima, exhausta de intentar narrar su lado de la historia" (Ploeg, 2012, p. 176, traducción propia). Una vez que las características corporales han sido traducidas a información digitalmente procesable, los cuerpos devienen pasibles de ser analizados y categorizados en formas que tienen consecuencias muy concretas para las personas concernidas.[10] No hay entonces una "realidad virtual liberada de la realidad material", sino en todo caso "una pervasividad e intensidad inéditas" (de los controles digitales) y "un número sin precedentes de modos en los que los cuerpos pueden ser monitoreados, evaluados, analizados, categorizados y en última instancia administrados" (Ploeg, 2012, p. 177, traducción propia). La pregunta que plantea Irma van der Ploeg es entonces cómo mantener la distinción entre el cuerpo y la información acerca de él cuando el cuerpo mismo consiste en información: ¿Dónde exactamente está la transición entre la materia y la información del cuerpo? ¿Cómo se definen las fronteras del cuerpo? La distinción misma, advierte esta autora, ya no es evidente, sino que se torna crecientemente ambigua: ¿Qué es del cuerpo y qué es información acerca del cuerpo? El cuerpo digitalizado puede transportarse en tiempo y espacio y la información archivada puede recuperarse durante largos períodos de

[10] "Los cuerpos autenticados y perfilados biométricamente en el aeropuerto son automáticamente clasificados como conocidos/desconocidos, legales/ilegales, buscados/no buscados, riesgo alto/bajo: todas evaluaciones con consecuencias concretas para los futuros inmediatos de las personas concernidas" (Ploeg, 2012, p. 177, traducción propia).

tiempo, de modo que la presencia física ya no es necesaria para que un cuerpo sea examinado. Sin embargo, más que de una de-fisicalización, se trataría de una reconfiguración de la materialidad misma de nuestros cuerpos y sus encarnaduras. Antes que tornar el cuerpo irrelevante para la identificación, la unión de biométrica e informática lo pone en el centro de la escena (Ploeg, 1999). Ahora bien ¿qué cuerpo es el que construyen los controles biométricos?

Controles biométricos y cuerpos racializados

Lo que parecen inocuos requisitos técnicos para la captura de la información biométrica reproducen y a la vez ocultan una serie de suposiciones y valores en torno a la construcción del individuo y, en última instancia, a la producción del sujeto que crean los controles fronterizos. Simétricamente, las llamadas "limitaciones" o "anomalías" de registro definen también inversamente el sujeto —supuestamente universal— de los controles biométricos. Ciertas poblaciones étnicas y demográficas parecen más proclives que otras a producir las llamadas "fallas de enrolamiento" (FTE, *failure to enrol*). Por ejemplo, las yemas de los dedos de ancianos, artesanos y obreros presentan rugosidades borrosas que dificultan la lectura de las huellas dactilares. El reconocimiento facial puede no ser apto para "enrolar" personas de piel muy oscura, así como las tecnologías de escaneo de iris tienen dificultades para ubicar los rasgos distintivos cuando el iris es muy oscuro. Se han reportado problemas para el reconocimiento de las palmas de personas de manos pequeñas, como ocurrió en el aeropuerto de Los Angeles con azafatas japonesas[11]. Ciertas categorías quedan así excluidas, pues el algoritmo posee sólo un rango limitado para procesar diferencias, algo aludido en la jerga mediante conceptos como *usability*, *accessibility*, *failure to enrol*, *exception handling* o *template aging* (Magnet, 2011, p. 5). Estos términos designan personas de categorías específicas como ancianos o niños (por su altura o por las particularidades de su relieve papilar), o poseedoras de cierto origen étnico o profesional (que puedan haber desgastado sus dedos) que presentan dificultades para el registro en el sistema biométrico. Es decir, no poseen los rasgos físicos requeridos o un cuerpo lo suficientemente "legible" por la máquina, con las consiguientes consecuencias en términos de normalización y exclusión social.

Shoshana Magnet (2011) entre otros, ha mostrado cómo las tecnologías biométricas no cumplen con las promesas de eficacia de sus defensores, puesto que sistemáticamente fallan en identificar correctamente a las personas, pero sí son efectivas en reproducir o consolidar desigualdades étnicas, raciales, etarias y de género. Ambos as-

[11] Ver respectivamente Nanavati et al., 2002, pp. 35–37, citado en Magnet, 2011, pp. 35 y Woodward, Orlans y Higgins, 2003, p. 104.

pectos se encuentran, según Magnet, estrechamente vinculados: es en parte debido a estos "errores" que tienen lugar exclusiones e injusticias, puesto que los controles biométricos de un aeropuerto ponen sistemáticamente en desventaja a ciertos segmentos de la población. Las tecnologías biométricas producen así efectos racializantes explícitamente discriminatorios y excluyentes, en relación a "las constituciones étnicas que están estructuralmente por fuera de las epistemologías normativas blancas que modulan sistemas biométricos como el escaner facial o de dedos" (Pugliese, 2005, p. 2, traducción propia). Joseph Pugliese (2010) se refiere incluso a una "blancura infraestructural" al exponer el modo en que una noción racializada del ser blanco está acríticamente incorporada a la tecnología biométrica.

Son sistemas, por lo tanto, que no garantizan su eficiencia para sujetos no blancos, es decir, no conformes a la norma. Las implicancias de clase, género, edad y raza de esos resultados revelan mucho acerca del sustrato cultural de la tecnología biométrica. Los cuerpos construidos como "ilegibles" resultan los de personas involucradas en trabajos físicos, mujeres —sobre todo asiáticas—, personas de piel u ojos oscuros o ancianos. En términos "conductuales" o de contexto, como se vio al comienzo, podemos añadir personas que lloran, que sonríen, o que se encuentran a la intemperie en el desierto. La ilegibilidad, como señala Heather Murray, no resulta de esos cuerpos sino de la tecnología que aspira a leerlos, que está "calibrada para los cuerpos idealizados en una cierta cultura, produciendo como 'anormales' a aquellos que no se corresponden con el modelo idealizado" (Murray, 2007, p. 351, traducción propia).[12] La tecnología biométrica, según Murray, "ha sido creada con una noción normativa del cuerpo en mente, una noción culturalmente construida de la identidad encarnada" que es desbordada por "los cuerpos de las mujeres, o los individuos de piel u ojos oscuros, los obreros o los ancianos", mientras que "los cuerpos biométricos masculinos son mediados por la tecnología como cuerpos legibles" (Murray, 2007, p. 352, traducción propia). El peso de la encarnadura recae así en los cuerpos *ilegibles*, considerados "demasiado presentes físicamente para la transcodificación de carne a dígitos" o, dicho de otro modo, corresponden a personas que "tienen demasiado cuerpo" (Murray, 2007, p. 352, traducción propia). Esta connotación de ciertos cuerpos como más cercanos a la "naturaleza" o menos "compatibles" con las tecnologías informáticas es consistente con lo que indican observaciones y entrevistas que he conducido en otros puntos fronterizos de la UE, donde los inmigrantes ilegalizados son desplazados, tanto material como simbólicamente, hacia una zona de continuidad o contigüidad con el mundo de lo "natural" (Schindel, 2015; 2016). Las disputas fronterizas son así llevadas a un terreno bio-

[12] Las mediciones, sugiere esta autora, nos dicen más sobre la cultura que las crea que sobre alguna distancia objetiva y por lo tanto no miden "la verdad, sino (que), como toda medición, mide(n) medios de medición" (Cage, 1999, citado en Murray, 2007, p. 361, traducción propia).

logizado, es decir presentado como exterior a la historia y la sociedad. Por otra parte, esta construcción reproduce lo que Bruno Latour (1993) llama "la gran división": la construcción moderna que separa las culturas occidentales modernas de aquellas otras "antropológicas".

Es preciso entonces desentrañar el contenido de esa operación racializante. Según Heather Murray, se trata de la producción de cuerpos ilegibles, creados como "monstruosos", como "otros", alterizados, en contraste con aquellos cuerpos idealizados como blancos, jóvenes, masculinos y pudientes. Louise Amoore y Alexandra Hall (2009) sostienen incluso que los proyectos de securitización contemporáneos que apuntan a visualizar el riesgo y la anomalía, mantienen una notable similaridad con los intentos de localizar la desviación en los cuerpos propuestos en siglos anteriores, como los de la antropometría o la antropología criminal de Francis Galton y Cesare Lombroso, con el fin de producir un "tipo" físico que permita identificar la criminalidad y la degeneración (Amoore y Hall, 2009, p. 452). Al modo de aquellos fisionomistas, advierten las autoras, estos proyectos se basan en la presunción de que los cuerpos pueden revelar un conocimiento más profundo sobre la esencia o el alma humana. De hecho, más allá de registrar los cuerpos por razones de securitización hay una intención de ahondar en lo que denotan el vestido y los gestos en términos de presunciones futuras, como lo demuestran los desarrollos en el área de la ya mencionada biometría conductual. Las disecciones contemporáneas del cuerpo a través de técnicas de generación de imágenes virtuales continúan ese ideal de transparencia entre el cuerpo y sus motivos (Amoore y Hall, 2009, p. 451). La combinación de variables destinadas a asociar determinados indicadores físicos o conductuales con la presunción de un cierto comportamiento abre paso a la posibilidad de catalogaciones y clasificaciones de lo humano que luego de los genocidios del siglo veinte parecían banidas para siempre de las sociedades occidentales. Si bien las técnicas de perfilamiento racial posiblemente nunca dejaron de emplearse en la actividad policial, aun sin ser reguladas ni admitidas públicamente, el avance del uso de tecnologías biométricas en este terreno amenaza con quebrar y revertir lo que al menos desde el Holocausto se creía un tabú: la posibilidad de criminalizar o de despojar de derechos a individuos en función de factores construidos como biológicos. En un contexto político global donde el racismo parece ser rehabilitado como una toma de posición legítima y aceptable en la arena pública, estos desarrollos resultan doblemente alarmantes.

Alexander Weheliye señala cómo, lejos de ser universal la figura de "lo humano", puede ser considerada como un "aparato racializante" que fuerza una distinción entre quien es "completamente" humano —el hombre blanco occidental— y sus contrapartes no blancas, algo menos humanas (Weheliye, 2014, pp. 9-10, traducción propia). Según

este autor, la tradición liberal humanista del "hombre" elude así otras instanciaciones de lo humano y se presenta como "grado cero" de humanidad. Complementariamente, los ensamblajes racializantes marcan a los sujetos no-blancos como menos que humanos (Weheliye, 2014, p. 19). En este contexto, todo apunta a que a través de los controles biométricos ciertos cuerpos son producidos como más cercanos a la biología, y por lo tanto "inferiorizados", y otros, en cambio, como más compatibles con las tecnologías biométricas. Lo que está en juego entonces no es sólo una pedagogía de la biométrica (el entrenamiento del individuo para el pasaje dócil y rápido por los controles) sino también una construcción racializada del sujeto que opera montada en la aparente neutralidad ascética de la tecnología.

Grietas, resistencias, terrenos de batalla

En la isla de Lampedusa, en julio de 2013, durante una de las tantas protestas contra los procedimientos de identificación de las autoridades fronterizas, doscientos eritreos resistieron la captura de sus datos biométricos al grito de "*No fingerprints!*" ("¡No a las huellas digitales!")[13]. En esta protesta formas reconocibles de acción política asociadas a los cuerpos físicos, presentes —como la revuelta o el grito colectivo— se hibridan con los desafíos que producen los controles biométricos en términos de la producción de sujetos "des-corporeizados" o los supuestos "dobles informáticos". El hecho de que en 2014 las autoridades italianas aprobaran el uso de fuerza, si fuera preciso, para tomar los registros, demuestra hasta qué punto la coerción física aún es necesaria para la introducción de controles basados en apariencia en la inocua y des-corporeizada abstracción digital (Progetto Melting Pot Europa, 2014). Esa protesta muestra cómo para las personas en tránsito ilegalizado hacia Europa el objeto de resistencia deriva desde los obstáculos físicos y geográficos (el mar, el desierto, las vallas) hacia los modos de eludir la captura de los datos individuales en registros como el de Eurodac.

Los estudios críticos de migración y fronteras destacan la "autonomía de la migración", es decir ponen el acento en la capacidad autónoma de las personas en tránsito de moverse a través de territorios y atravesar fronteras, más allá de las políticas y coerciones, y con anterioridad a ellas. Los controles biométricos, sin embargo, están reconfigurando los términos en los cuales migrantes, refugiados y ciudadanos deberán librar las disputas por su derecho a la autonomía y la libertad de movimiento (Scheel, 2013). La identificación biométrica va camino a desplazar la documentación en papel, y con ella un cierto régimen de ciudadanía que habilitaba a su vez determinadas lógicas de disrupción, elusión o resistencia (como la falsificación de documentos o el uso de

[13] Citado por Tazzioli 2015, p. 77, en Heller y Pezzani, 2016, p. 12.

documentos ajenos). Modalidades físicas y fuertemente corporeizadas de acción se articularán así con estrategias orientadas al universo digital a la hora de intentar burlar y sortear los controles.

En procura de alternativas para determinar los modos y tiempos de organizar su recorrido, afirmando la propia autodeterminación, los viajeros ilegalizados han sabido recurrir a los elementos que pone a disposición precisamente su desinscripción: Desprenderse de los documentos, no llevar pasaporte —o enviarlo escaneado a la propia dirección electrónica para tenerlo disponible si es necesario— son diversos recursos a los que recurren los viajeros en tránsito para sortear los controles migratorios y las reglas de asilo impuestas por la UE (Ver Schindel, 2017). En el marco de los controles biométricos, sin embargo, la falsificación de pasaportes, el uso de documentos falsos, o incluso la carencia de documentación alguna, se hará crecientemente ineficaz. Si el pasaporte se lleva en el propio cuerpo, no hay forma de desprenderse de esa inscripción. Nuevos modos de control y resistencia harán del cuerpo humano el campo de disputa futuro.

Los controles biométricos abren así nuevos campos de batalla a la hora de resistir o cuestionar la inscripción de la ciudadanía y su certificación: hacen al individuo "prisionero" de su propio cuerpo —tal cómo éste es definido y "enrolado" por los dispositivos biométricos—, llevando al terreno de lo biológico y fisiológico las preguntas por la posibilidad de resistencias, astucias o desobediencias civiles. En el caso de los cruces marítimos a Europa por parte de viajeros ilegalizados es posible observar cómo aquello que construimos como "naturaleza" adquiere un rol fundamental, quizás incluso una forma de agencia, en las estrategias y cálculos de vigilancia y control de fronteras (Schindel, 2015). Las disputas fronterizas son así llevadas a un terreno "naturalizado", es decir, presentado como exterior a la historia y la sociedad. De un modo análogo, los controles biométricos llevan la cuestión al terreno supuestamente ascéptico de la medición fisiológica e inscriben la disputa fronteriza en el mismo cuerpo.

A la par que las empresas avanzan en sus desarrollos, artistas y hackers desarrollan artilugios y trucos de burla y resistencia. El artista chino Mian Wei, por ejemplo, desarrolló un kit de bandas adhesivas que contienen "huellas dactilares sustitutas". El *identity kit* es un sustituto de la huella digital que, al modo de un apósito protector, es reemplazable y descartable de modo que se pueda contar con una nueva huella dactilar cada día. Su autor sostiene que éstas huellas son únicas y más difíciles de falsear incluso que las originales (Wei 2016). Según Mian Wei duplicar las huellas digitales de una impresión es relativamente simple y viable: el TouchID de un iPhone, por ejemplo, tiene una resolución (500 ppi) similar al estándar de la autenticación de huellas digitales del FBI. Para Mian Wei, no hay llave que no pueda ser duplicada: Un algoritmo crea un

patrón con una rugosidad de densidad similar a las digitales, que puede ser impreso en 3D o grabado con láser para crear un molde, con el cual crear una prótesis de silicona o goma. Aunque las huellas digitales son únicas, y por lo tanto supuestamente óptimas para la identificación, al dejar sus impresiones por todas partes en la interacción cotidiana con los objetos, aumentamos permanentemente las chances de registro y filtración que permite duplicarlas y las torna inservibles. Lo que busca con sus dispositivos protésicos, afirma, es proteger la propia identidad biométrica, desarrollando modos de usar un sistema de autenticación mientras el propio yo biológico queda por fuera de los registros. Así, afirma, en la sociedad moderna "las personas podrían tener una identidad más fluida y objetivada". Otro artista, Leonardo Selvaggio, creó una réplica de su rostro para su distribución y uso por otras personas. Lleva el nombre "URME" (en inglés *you are me*, tú eres yo) y consiste en una máscara de resina sintética pigmentada que reproduce en forma bastante realista su rostro. El objetivo de URME, según Selvaggio, consiste en "si no se puede transformar la vigilancia, al menos transformar su objeto, especialmente las personas" (Sickert 2016). La máscara, que cuesta unos 200 USD, reúne un scan en 3D de la cara de Leo Selvaggio y una foto realista de sus rasgos que reproduce el tono y textura de su piel. Un hacker alemán, Jan Krissler, por su parte, demostró lo "fácil" que es copiar la impresión de huellas digitales en base a fotos de alta definición, usando como ejemplo las de la ministra de Defensa alemana, Ursula von der Leyen. Según Krissler, una foto así permite, con poco esfuerzo y gracias a un económico software llamado VeriFinger, reconstruir la impresión digital del pulgar derecho. Las impresiones podrían usarse, por ejemplo, en puestos de control y demostrarían, para el hacker, que desde el punto de vista de la seguridad la biometría de las huellas digitales no es más que "un placebo" (Biermann 2014).

Así como abren modos de sujeción inéditos, las tecnologías biométricas habilitarán —y sin duda requerirán— gestos novedosos por parte de quienes buscan sustraerse a los sistemas de clasificación y control. Un ámbito donde, como muestran estos tres ejemplos, la palabra la han tomado en gran parte activistas, hackers y artistas. Pero también la anomalía, la risa, el llanto, la disfunción, parecen contener potencialidades que, sin caer en la ingenuidad de romantizarlas, indican algo acerca de potenciales prácticas disruptivas o, en todo caso, señalan aquello que no se asimila en la biométrica tal como está siendo definida y programada hoy.

Más allá de astucias y artilugios, en todo caso, se trata de reflexionar sobre el terreno al que se llevan las disputas que tienen lugar en las fronteras. Los instrumentos biométricos de control desplazan las prácticas migratorias clandestinas a un nuevo territorio y formulan nuevas preguntas en términos de los márgenes de resistencia y escape posibles (Scheel, 2013). Es un campo que se presenta, por un lado, como de pura

"biología", presentada en términos de supuesta neutralidad, y por otro lado, aparece pautado por algoritmos y software que resultan extremadamente opacos para los no especialistas. Ambos terrenos, sin embargo, no son sólo vulnerables, sino que traen consigo definiciones y valores en términos de la situación de cruce de fronteras y los contornos de la definición de lo humano. En términos del análisis de las fronteras y de las construcciones de ciudadanía y de humanidad subyacentes, la pregunta a formular es cómo se constituye el individuo que es controlado en la frontera, de qué márgenes de disenso o resistencia dispone y a qué terreno está siendo llevada la disputa en torno a esas prácticas. Asimismo, es preciso reflexionar sobre qué subjetividades y definiciones de lo humano implican, qué operaciones racializantes pueden traer consigo y, en última instancia, dónde se librarán en el futuro las disputas por la movilidad y la autonomía.

Referencias

Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida.* Valencia: Pre-Textos.

Amoore, Louise & Hall, Alexandra (2009). Taking people apart: digitised dissection and the body at the border. *Environment and Planning D: Society and Space*, *27*, 444-464. https://doi.org/10.1068/d1208

Biermann, Kai (2014, Diciembre 27). Mit der Kamera Merkels Fingerabdruck hacken. *Die Zeit*. Recuperado de: http://www.zeit.de/digital/datenschutz/2014-12/fingerabdruck-merkel-leyen-hack-ccc-31c3

Biometrisches Passbild (s/f). Recuperado de http://www.biometrisches-passbild.net/kopfposition-und-gesichtsausdruck.html

Cutliffe, Stephen (2000). *Ideas, Machines, and Values. An Introduction to Science, Technology, and Society Studies*. Lanham/Oxford: Rowman & Littlefield.

European Agency for the operational management of large-scale IT systems in the area of freedom, security and justice (EULISA) (2015). *Smart Borders Pilot Project. Report on the technical conclusions of the Pilot* (Catalogue n°: EL-04-15-804-EN-N)

Feenberg, Andrew (1999). *Questioning Technology*. New York: Routledge.

Gonzalez Fuster, Gloria & Gutwirth, Serge (2011). When 'Digital Borders' Meet 'Surveilled Geographical Borders'. Why the Future of the EU Border Management is a Problem. En Peter Burgess & Serge Gutwirth (Eds.), *A Threat Against Europe? Security, Migration and Integration* (pp. 171-190). Bruselas: Institute for European Studies/Brussels University Press.

Haggerty, Kevin & Ericson, Richard (2000). The Surveillant Assemblage. *British Journal of Sociology*, 51(4), 605-622. https://doi.org/10.1080/00071310020015280

Heller, Charles & Pezzani, Lorenzo (2016). Ebbing and Flowing: The EU's Shifting Practices of (Non-) Assistance and Bordering in a Time of Crisis. *Near Futures*

Online, 1. Recuperado de: http://nearfuturesonline.org/ebbing-and-flowing-the-eus-shifting-practices-of-non-assistance-and-bordering-in-a-time-of-crisis/

Koziol, Michael (2017, Enero 22). 'World first': Government moves to radically overhaul Australia's international airports. *The Sydney Morning Herald.* Recuperado de: http://www.smh.com.au/federal-politics/political-news/world-first-government-moves-to-radically-overhaul-australias-international-airports-20170116-gtss5w.html

Latour, Bruno (1993). *We Have Never Been Modern.* Cambridge: Harvard University Press.

Lodge, Juliet (2010). *Developing Biometrics in The EU.* Departamento de Políticas, Parlamento Europeo, Bruselas. Recuperado de: http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/etudes/join/2010/425613/IPOL-LIBE_ET(2010)425613_EN.pdf

Magnet, Shoshana Amielle (2011). *When Biometrics fail. Gender, Race, and the Technology of Identity.* Durham: Duke University Press.

Mezzadra, Sandro & Neilson, Brett (2013). *Border as Method, or the Multiplication of Labor.* Durham: Duke University Press.

Murray, Heather (2007). Monstrous Play in Negative Spaces: Illegible Bodies and the Cultural Construction of Biometric Technology. *The Communication Review*, *10*(4), 347-365. https://doi.org/10.1080/10714420701715415

van der Ploeg, Irma (1999). The illegal body: 'Eurodac' and the politics of biometric identification. *Ethics and Information Technology*, *1*, 295-302. https://doi.org/10.1023/a:1010064613240

van der Ploeg, Irma (2007). Genetics, biometrics and the informatization of the body. *Ann Ist Super Sanita*, *43*(1), 44-50.

van der Ploeg, Irma (2012). The body as data in the age of information. En Kirstie Ball, Kevin & David Lyon (Eds.), *Routledge Handbook of Surveillance Studies* (pp. 176-183). Nueva York, Routledge.

Poiret, Anne (Realizadora) (2016). *Bienvenue au Refugistan* [Episodio de televisión]. Estrasburgo: TV Canal Arte.

Progetto Melting Pot Europa (2014, 21 de octubre). *Identificazioni umanitarie. Violenze sul corpo dei migranti per rilevare le impronte.* Recuperado de: http://www.meltingpot.org/Identificazioni-umanitarie-Violenze-sul-corpo-dei-migranti.html#.WnjhQvwiG71

Pugliese, Joseph (2005). In Silico Race and the Heteronomy of Biometric Proxies: Biometrics in the Context of Civilian Life, Border Security and Counter-Terrorism Laws. *Australian Feminist Law Journal*, *23*(1), 1-32. https://doi.org/10.1080/13200968.2005.10854342

Pugliese, Joseph (2010). *Biometrics. Bodies, Technologies, Biopolitics.* Nueva York: Routledge.

Salter, Mark (2012). Theory of the /: The Suture and Critical Border Studies. *Geopolitics*, *17*(4), 734-755. https://doi.org/10.1080/14650045.2012.660580

Scheel, Stephan (2013). Autonomy of Migration Despite Its Securitisation? Facing the Terms and Conditions of Biometric Rebordering. Millennium. *Journal of International Studies, 41*(3), 575-600. https://doi.org/10.1177/0305829813484186

Schindel, Estela (2015). 'Blowing off the boat'. The sea border crossing to Europe, a navigation on the nature/culture divide. *Mobile Culture Studies,* 1, 199-216.

Schindel, Estela (2016). Bare Life at the European Borders. Entanglements of Technology, Society and Nature. *Journal of Borderlands Studies*, *31*(2), 219-234. https://doi.org/10.1080/08865655.2016.1174604

Schindel, Estela (2017). Migrantes y refugiados en las fronteras de Europa. Cualificación por el sufrimiento, nuda vida y agencias paradójicas. *Revista de Estudios Sociales*, 35(59), 16-29. https://doi.org/10.7440/res59.2017.02

Sickert, Teresa (2016, Agosto 17). Ein neues Gesicht aus dem 3D-Drucker, *Spiegel On Line*. Recuperado de: http://www.spiegel.de/netzwelt/web/gesicht-aus-dem-3d-drucker-biometrie-ausgetrickst-a-1107750.html

Walters, William (2011). Rezoning the global: technological zones, technological work and the (un-)making of biometric borders. En Vicki Squire (Ed.), *The contested Politics of Mobility. Borderzones and Irregularity* (pp. 51-73), Nueva York: Routledge.

Weheliye, Alexander (2014). *Habeas Viscus: Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human*. Durham: Duke University Press.

Wei, Mian (2016). *Identity*. Recuperado de: http://mian-wei.com/#/identity/

Woodward, John; Orlans, Nicholas & Higgins, Peter (2003). *Identity Assurance in the Information Age. Biometrics*. Nueva York: Mc Graw-Hill/Osborne.

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons 4.0*.

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

Resumen de licencia - *Texto completo de la licencia*

Las políticas sobre el origen de los sospechosos en Francia (2006-2014): testigos genéticos y problematización

Policies of the origin of suspects in France (2006-2014): Genetic witnesses and problematization

Joëlle Vailly

Iris; UMR CNRS-Inserm-EHESS-Universidad de París 13; vailly@ehess.fr

Historia editorial

Recibido: 05-07-2017

Aceptado: 27-11-2017

Palabras clave
Origen geográfico
Genética
Problematización
Antropología política

Resumen

Recientemente, el conocimiento sobre genética ha dado paso a un nuevo test basado en el ADN dirigidos a inferir el origen geográfico de los sospechosos. Este artículo analiza cómo se han "problematizado" (en el sentido foucaultiano) en Francia las prácticas recientes en este campo, entre 2006 y 2014. Primero, se examina la implementación de estos test genéticos, centrado en el trabajo llevado a cabo por actores que ayudaron a crear las condiciones previas de esta problematización, pero, al mismo tiempo, intentaron deconstruirlo. Este artículo se centra en cómo se expresa esta problematización, cuestionando los argumentos utilizados, particularmente, por sus detractores, quienes destacan las cuestiones éticas y políticas con respecto a los datos utilizados. Finalmente, las actuales regulaciones estatales están demarcadas, mostrando cómo los "puntos de problematización" se han construido en términos de prohibición. En conclusión, el artículo muestra cómo la problematización remarca cambios en nociones contemporáneas de origen y los tipos de sujetos que produce.

Keywords
Geographic Origin
Genetics
Problematisation
Political Anthropology

Abstract

Recently, genetics knowledge has given rise to new DNA-based tests aimed at inferring suspects' geographic origin. This article analyzes how recent practices in this field have been "problematised" in France, between 2006 and 2014, in Michel Foucault's sense of the term. First, the launch of these genetic tests is examined, looking at the work accomplished by actors who helped create the preconditions for this problematisation but at the same time tried to deconstruct it. The paper goes on to focus on how this problematisation is expressed, questioning the arguments used particularly by its opponents who called upon political and ethical concerns regarding data use. Finally, current state regulations on the matter are outlined, showing how "points of problematisation" have been construed in terms of prohibition. In conclusion, the article shows how problematisation highlights changes in contemporary notions of origin and the types of subjects it produces.

Vailly, Joëlle (2018). Las políticas sobre el origen de los sospechosos en Francia (2006-2014): testigos genéticos y problematización. *Athenea Digital*, *18*(1), 33-49. https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2223

Introducción

Hace algunos años, el historiador Jay Aronson (2007) propuso la fórmula "testigo genético" para designar los usos de los análisis genéticos en el ámbito del derecho penal y de las investigaciones policiales.[1] Aronson se refería entonces a las prácticas basadas en las "huellas genéticas" que consisten en comparar, por ejemplo, el ADN encontrado

[1] Este texto es una versión ampliamente modificada de un artículo publicado en inglés: "The Politics of Suspects' Geo-Genetic Origin in France: The Conditions, Expression, and Effects of Problematisation" (Vailly, 2017). Traducción de Ana Guarnerio

en la escena de un delito con el de un individuo, a efectos de su identificación (Rouger, 2000)[2]. La ampliación de esta fórmula a nuevas técnicas que empiezan a utilizarse en las investigaciones policiales y judiciales, que son objeto del presente artículo, resulta especialmente pertinente. En efecto, si el examen de las huellas genéticas, hoy de rutina, procura la identificación mediante la comparación de huellas (del mismo modo que las huellas digitales), el objetivo de esta nueva técnica es predecir, sobre la base del ADN, la apariencia —y/o, en cuanto a lo que aquí nos interesa— "el origen" de un sospechoso (como complemento de un testimonio ocular). De ese modo, el origen geográfico de las personas, establecido a muy grandes rasgos (por continente o subcontinente) a partir de rastros de ADN, fue utilizado en el marco de varios centenares de investigaciones policiales en los Estados Unidos y en el caso de los atentados terroristas de Madrid en 2004 (Sankar, 2010)[3]. Desde el punto de vista epistemológico, este enfoque destaca que las ciencias médico-forenses han producido debates biomédicos muy intensos con respecto a los orígenes "geográficos", "étnicos" o "raciales" de las personas, sobre bases genéticas, a raíz del estudio secuenciado del genoma humano (Bamshad, Wooding, Salisbury y Stephens, 2004; Burchard et al., 2003; Collins, 2004; Cooper, Kaufman y Ward, 2003). Desde el punto de vista político, dado que este enfoque mezcla el ADN con el origen de las personas y la delincuencia, moviliza los discursos y las prácticas, cuyas implicaciones sociales es importante analizar. Ahora bien: si bien estas nuevas pruebas genéticas despiertan un interés creciente en las ciencias sociales (Fullwiley, 2011; Koops y Schellekens, 2008; M'charek, 2008; 2013; Ossorio, 2006; Sankar, 2010), el número de los estudios de campo en esta materia sigue siendo muy escaso. Mi contribución a estas investigaciones consistirá en mostrar de qué manera esas innovaciones han sido "problematizadas", en el sentido del término de Michel Foucault, en el espacio público en Francia, dándole especial relevancia a este tema en su contexto histórico, social y político.

Foucault utiliza el término "problematización" de diferentes maneras (Gros, 2014). En un sentido relativamente acotado, se refiere a las prácticas que "plantean problemas" o "provocan dificultades":

> Para que un campo de acción, para que un comportamiento ingrese en la órbita del pensamiento, es menester que algunos factores lo hayan vuelto incierto, que haya perdido su aspecto familiar, o se hayan suscitado a su alrededor algunas dificultades. (Foucault, 1984/2001a, p. 1416)

[2] Más precisamente, se procura comparar unos "marcadores genéticos", es decir, un conjunto de segmentos cortos de ADN.

[3] Se aprecia un paralelismo con el viejo sueño del estadístico Galton en el siglo XIX, sueño frustrado por el uso de las huellas digitales, ya que, si bien ofrecían un dispositivo para la identificación de los delincuentes, no permitían precisar las características de los individuos ni su afiliación a un grupo determinado (Rabinow, 1993).

Uno de los intereses de este enfoque es que esclarece de qué forma las prácticas anteriores "pierden su aspecto familiar", y en consecuencia, son "problematizadas". Desde una perspectiva analítica, esto parece especialmente pertinente tratándose de una investigación judicial y policial, en la medida en que, en ese contexto, el testimonio oral sobre el origen o "la etnicidad" es una variable común de la apariencia física. De hecho, el origen constituye el elemento descriptivo que se activa con mayor frecuencia en los testimonios oculares (Fox, 2010). Mi primera hipótesis es que *la problematización de los test genéticos de origen en Francia*, comparados con los testimonios orales, es *heurística para analizar los cambios ("una pérdida de familiaridad") referidos al origen.*

En un sentido más lato, Foucault (1984/2001b, p. 1489) define la problematización como:

> El conjunto de prácticas discursivas y no discursivas que hace intervenir algo en el juego de lo verdadero y lo falso y lo constituye como objeto de pensamiento, ya sea como reflexión moral, ya como conocimiento científico, análisis político, etc.

Entendemos a través de esta cita que estudiar la problematización presenta la ventaja de considerar tanto las dimensiones científicas como las políticas y morales de una práctica. Empero, Foucault (1984/2001a) explica que, según las cuestiones, se hará hincapié en una u otra de esas dimensiones en sus propias investigaciones: la dimensión científica para la locura, la dimensión política para la seguridad, y la dimensión moral para la sexualidad. Así pues, aunque este marco de análisis tome muy en cuenta esas tres dimensiones, nos compromete a prestar particular atención a la dimensión política de las cuestiones vinculadas con la seguridad.

Por último, hacia el final de su vida, Foucault (1984) extiende la noción de "problematización", al interesarse por la manera en que la sexualidad ha sido considerada como un problema moral. De ese modo, plantea cuestiones importantes sobre la forma en que nosotros "dirigimos nuestras propias conductas" en cuanto "sujetos" (Gros, 2014). Además, hay que destacar que los "sujetos" —las personas capaces de adoptar posiciones y conductas morales— no son intemporales, a diferencia de la concepción sartriana; se forman en medio de procesos (Foucault, 1978/2001)[4]. Asimismo, según ese marco de análisis, debido al anclaje en ese proceso, las categorías científicas no están predeterminadas, sino que van siendo moldeadas en el curso de la problematización[5]. Mi segunda hipótesis es que *la problematización revela el tipo de "sujeto" producido:* un

[4] Sobre este punto, véase en particular Joëlle Vailly (2006; 2013).

[5] Recuérdese que Foucault, a la vez filósofo e historiador, procura siempre desarrollar un marco teórico basado en las prácticas. De ahí que la "problematización" designe al mismo tiempo un concepto y un proceso histórico.

determinado actor puede problematizar una cuestión de diversas formas, acentuando algún aspecto particular (científico, político, moral, etc.). Esos tres elementos (problema, ciencia/política/moral, sujeto) constitutivos de la problematización presentan la ventaja de ofrecer herramientas analíticas para el estudio que aquí presentamos.

Antes de pasar a los resultados, conviene indicar algunos elementos históricos y de contexto útiles para el análisis. En Francia, la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789 marcó el advenimiento —en el papel— de una ruptura con toda forma de segregación basada en la "raza", como se la designaba por ese entonces, la religión o el origen llamado étnico (Noiriel, 1996). Al contrario de lo que pasaba sobre todo en los Estados Unidos, ser francés era considerado clásicamente como una adhesión política a la nación, indiferente, en teoría, a los colores de la piel. Esto permite comprender por qué hoy en Francia no existen —o existen muy pocos— datos oficiales "racializados", recogidos o utilizados por el Estado (Canselier y Desmoulin-Canselier, 2011). Pero por supuesto, ese modelo republicano solo refleja un aspecto de la historia del país, pues como lo señalan Herrick Chapman y Laura L. Frader (2004, p. 3), "la tensión entre los principios de inclusión y las prácticas de exclusión [...] formaron parte del proyecto republicano desde la revolución." El historiador Pap Ndiaye (2006, p. 46) recuerda en particular que "el Imperio francés se [...] desarrolló mediante el sometimiento de poblaciones definidas como no blancas [...] a las cuales se les negó la ciudadanía. [...] [En las colonias], ser francés era ser blanco". A partir de la primera guerra mundial, agrega, con la llegada de soldados y obreros negros, se produjo un desplazamiento del miedo a la mezcla de "razas", como se decía en esa época, del mundo colonial a la metrópolis. En resumen, las llamadas cuestiones raciales nunca estuvieron ausentes en Francia, pese a la posición emblemática del país presuntamente "color-blind" (ciego al color), una posición heredada de la Revolución Francesa (Fassin y Fassin, 2006).

Una vez presentados estos elementos, las preguntas pueden formularse del modo siguiente: ¿cómo y por qué las nuevas categorías de orígenes propuestas por las pruebas genéticas de la ciencia médico-forense son fuentes de problematización? En otras palabras, ¿qué "pérdida de familiaridad" introducida por esas pruebas genéticas contribuye a tornarlos problemáticos? ¿Qué prácticas científico-técnicas, qué análisis políticos y qué interrogantes morales movilizan los actores sociales a este respecto? ¿Qué influencia ejerce la herencia histórica y republicana francesa sobre la problematización del origen genético? El desafío para las ciencias sociales radica en desentrañar los mecanismos de esos procesos, en un contexto en el cual, por un lado, la sociedad francesa es cada vez más el centro de los discursos y debates relativos al origen (Fassin y Fassin,

2006), y por otro, asistimos a un crecimiento de las problemáticas vinculadas con la seguridad en la acción pública (Robert y Pottier, 2004).

Para responder a las preguntas que acabamos de plantear, analizaré cómo se problematizaron en Francia las prácticas recientes sobre el origen de los sospechosos, establecidas sobre la base del ADN. Primero presentaré cómo se iniciaron esas pruebas. Esto permitirá analizar el trabajo de los actores que generan las condiciones previas de la problematización, a través de la producción de categorías de origen controvertidas, y a la vez, procuran deconstruir la problematización que han producido. Luego analizaré de qué manera expresaron la problematización los opositores a las pruebas, mediante argumentos históricos, jurídicos y científicos, y con interrogantes éticos y políticos sobre el uso de los datos. Por último, discutiré las reglamentaciones del Estado sobre este tema, mostrando que la combinación entre el crimen, el origen y la intimidad del ADN convertía esta vinculación en una situación políticamente sensible, y hacía que los puntos de problematización fueran formulados en términos de prohibición. Como conclusión, destacaré las tensiones internas del proceso de problematización, la manera en que la problematización pone de manifiesto las transformaciones del origen contemporáneo, y los tipos de sujetos producidos.[6]

Posición de los promotores de las pruebas de origen: producción de categorías y deconstrucción de la problematización

Como lo indicamos en la introducción, la problematización no es solo un conjunto de ideas o imágenes mentales, sino que surge de las prácticas (Bacchi, 2012). Para responder a las preguntas antes formuladas, en una primera parte presentaré el comienzo de esas pruebas. Esto permitirá examinar las condiciones previas de la problematización, mediante la producción de categorías de origen que en su época fueron controvertidas, y los elementos que, por el contrario, tienden a deconstruir esa problematización.

[6] Este estudio es parte de un proyecto más vasto sobre los desafíos sociales de los usos de los análisis genéticos en el ámbito judicial y policial en Francia (Vailly, Bellivier, Noiville y Rabeharisoa, 2016). En el marco de esta investigación, realicé, junto con Milena Jaksic, 15 entrevistas semi-directivas, entre 2012 y 2014, a magistrados, responsables políticos y dirigentes de empresas de biotecnologías (biólogos y médicos), seleccionados en razón de su participación activa en el debate al que refiere el presente artículo. Esas entrevistas, de una duración promedio de dos horas, fueron transcritas en su totalidad. Aludían a la trayectoria profesional de los entrevistados, a su posición sobre los test de origen y los usos de esos test en Francia. Yo analicé además todos los artículos de prensa identificados en la base de datos Europresse y todos los archivos audiovisuales identificados en el Instituto Nacional del Audiovisual Francés sobre este tema. Las entrevistas y los datos recogidos en estos diferentes documentos fueron clasificados por temas, procurando así poner de manifiesto las diferentes dimensiones de la problematización (aspectos científicos, debates políticos, interrogantes morales, normativa legal, etc.). Un método habitual para los estudios cualitativos consistió en ajustar el análisis a medida que progresaba la encuesta (Glaser y Strauss, 1967).

Una empresa francesa lanzó al mercado una innovación llamada "Test de orientación geo-genética" (TOGG) a fines de 2006. Como lo indica su nombre, ese test permitía orientar la investigación judicial o policial, identificando el origen geográfico del sospechoso. A partir de las trazas de ADN encontradas en una escena del crimen, se procuraba analizar en el autor ciertos "marcadores" genéticos (pequeñas secuencias de ADN), elegidos sobre la base de una compilación de la literatura científica y que no son específicos, pero aparecen con mayor frecuencia en algunas poblaciones del mundo. Esos marcadores indicaban si una persona era "probablemente" de origen europeo, asiático o africano. La representante de la empresa explica en la entrevista:

> Una joven había sido asesinada: violada y asesinada. Se había obtenido el ADN [del sospechoso] a partir de una mancha de esperma. Y entonces presumimos que se trataba de una persona con una mezcla de aporte de ADN caucásico y de ADN subsahariano. Los policías tenían una lista de 500 sospechosos y de todos ellos se extrajeron muestras, ya fueran blancos, negros, amarillos, pero se clasificaron en forma prioritaria los que provenían de regiones donde pudiera haber ese tipo de mezcla. Podía entonces tratarse efectivamente de alguien del Norte de África, o podía ser también alguien de las Antillas. Es decir, hay regiones del mundo así, donde hay mezclas, en algunas islas, en las Antillas o en La Reunión, donde ha habido muchas mezclas de población. Y resultó que el autor [del crimen] era originario de … (La entrevistada busca en su computadora) … de Cabo Verde. Y por tanto nosotros, con el ADN, ya habíamos dicho que era alguien que provenía de algún lugar donde había mezcla de poblaciones negras y caucásicas. No nos equivocamos (Entrevista n. 1, entrevista personal, 8 de noviembre de 2012).

Aquí las clasificaciones son, según vemos, a la vez geográficas ("Europa, África, África del Norte, Antillas, La Reunión"), genéticas ("caucásico") y por colores ("blancos, negros, amarillos"). Esta heterogeneidad de la denominación por color o por área geográfica existe desde el nacimiento de la antropología física (Hacking, 2005a). Lo que aquí nos interesa consiste en que esas variaciones de terminología constituyen los gérmenes de una problematización, en la medida en que abren un flanco a interpretaciones al mismo tiempo geográficas —y por tanto relativamente neutras—, que se conjugan con categorías étnicas o raciales de sentido común, y son potencialmente objeto de polémicas. Como lo indican efectivamente otros sociólogos, (Fullwiley, 2008; Ossorio y Duster, 2005), el origen en términos de continentes podría reactivar los imaginarios sobre las "razas" tales como fueron conceptualizadas en el siglo XVIII, puesto que esas dos nociones, geográficas y raciales, pueden superponerse topográficamente (ver el paralelo entre "África, Europa, Asia" y "negros, blancos, amarillos"). Aunque resulte difícil definir el contorno de esas categorías, se adjudican a poblaciones que pueden tener connotaciones "raciales". En efecto, desde el siglo XVIII, un mismo investigador

podía a la vez reconocer la falta de delimitación clara entre los grupos, y sin embargo, defender la idea de que las "razas", como se las denominaba en esa época, tenían un fundamento científico (Abu El-Haj, 2007). Como lo veremos más adelante, esta última idea es refutada hoy por la casi totalidad de los genetistas, de acuerdo con criterios científicos. No obstante, los primeros elementos que acabamos de describir constituyen las raíces de una problematización fundada en la producción de categorías, que son efectivamente geográficas, pero concuerdan con otras clasificaciones llamadas étnicas o raciales de sentido común.

El Doctor [Y] afirmaba en 2008 en un medio en línea haber tenido completa conciencia "del carácter explosivo [de los TOGG]", algo que retomaremos más adelante. Parafraseando lo que Roger Deacon (2000, p. 140) llama "la deconstrucción de los problemas" —es decir, los intentos de "subvertir lo que se ha problematizado"—, es posible proponer la idea de que los responsables de la empresa procuraban deconstruir la problematización de esos test. Con ese espíritu de deconstrucción, tuvieron buen cuidado de aclarar varios puntos con respecto a los TOGG. En primer lugar, según ellos, esos test eran inespecíficos. En la entrevista explicaron que no aportaban mucha más información que un testimonio visual: "De alguien que agrede a una persona en la calle, dicen: 'era negro, medía 1 m. 80'." (Entrevista n. 1, entrevista personal, 8 de noviembre de 2012). Esta analogía con los testimonios oculares, desarrollada también por otros genetistas en la literatura biomédica (Kayser, 2015), será defendida más tarde por una magistrada. Además, esos responsables se tomaron el trabajo de editar un "Código de uso de los TOGG", de carácter ético, con el fin de establecer que esa prueba "no es [...] una determinación de la raza, ya que esa noción carece de rigor para la genética humana." De ese modo defendían una forma de tomar en cuenta los "orígenes", sin racismo (Brattain, 2007).

En resumen, la "pérdida de familiaridad" sobre el origen geográfico tiene sus raíces, por un lado, en el hecho de que los genetistas aseguran que las razas no existen desde el punto de vista genético, y por otro lado, proponen una herramienta científico técnica para distinguir a las personas según su origen, en función de parámetros europeos, africanos, asiáticos y con el fin de dar indicaciones sobre la apariencia. Algunos antropólogos sociales califican ese tipo de ambigüedad como "la presencia ausente de la raza" (M'charek, Schramm y Skinner, 2014; Wade, Garcia, Kent, Olarte y Díaz del Castillo, 2014). Para ampliar este comentario, importa subrayar la manera en que esta tensión actúa, a la vez como caldo de cultivo y como deconstrucción de la problematización. Por último, desde el punto de vista de los "sujetos", los promotores de estas pruebas buscaban posicionarse como sujetos éticos (mediante su *Código*, distanciándose de la "raza", etc.).

Posición de los potenciales usuarios de las pruebas: la expresión de la problematización

Veamos ahora cómo se expresó la problematización en la que desembocaron los TOGG en Francia, frente a las interrogantes surgidas de los argumentos propuestos por los opositores y los defensores de las pruebas. Veremos que estos test tenían la particularidad de generar tres órdenes de posiciones entre los magistrados entrevistados: los *opositores*, por razones de tipo histórico, jurídico y de fiabilidad, los *dubitativos*, por razones de utilidad, legales y de fiabilidad; y los *favorables*, por razones de utilidad.

La empresa comenzó a promover entre los magistrados, esta nueva técnica cuyo costo ascendía a varios miles de euros, para informarles sobre sus posibilidades y convencerlos de su eficacia[7]. Así fue como un representante comercial de la empresa pudo destacar sus ventajas, en 2007, en ocasión de una reunión de jueces de instrucción de Lyon. Según nos lo relataron los jueces, la reunión de unos diez jueces presentes fue bastante agitada, bajo la influencia particular de uno de ellos, que manifestó su total rechazo al uso de esas pruebas. Otros responsables del Sindicato de Magistrados —el segundo sindicato por orden de afiliados entre los magistrados —, o de la asociación de defensa de los derechos humanos, como la Liga de Derechos Humanos, apoyaron la posición de ese juez.

El primer argumento y el más importante según los opositores a los TOGG, era el riesgo de discriminación y de creación de ficheros por caracteres raciales, como los que se usaron durante la segunda guerra mundial para los judíos. Los opositores podían adoptar también la hipótesis de la llegada al poder de un Estado más o menos autoritario. Algunos magistrados dijeron, por ejemplo, durante la entrevista: "Si a partir de eso [los test], se elaboran listas o ficheros por categorías de población, esto me plantea un problema. [...] Es un verdadero debate político. [...] Moral y éticamente, me opongo [a los TOGG]." (Entrevista n. 2, entrevista personal, 23 de octubre de 2013). Además, se ha visto antes cómo los responsables de la empresa explicaban que la prueba de origen carecía de especificidad con respecto al testimonio ocular. En la posición opuesta, una magistrada explicó en la entrevista:

> Se hace un test, y nos dicen: 'El tipo es de origen X', [...] es el secreto del sumario, [...] no es información pública. Esto no compromete la cohesión social ni es motivo de discriminación, [...] no se trata de clasificar a la población en

[7] El sistema judicial francés abarca a los jueces de instrucción, encargados de las investigaciones en el caso de los delitos más graves. Su trabajo consiste en reunir toda la información que pueda establecer la culpabilidad o la inocencia de las personas indagadas.

> categorías, es muy diferente. (Entrevista n. 2, entrevista personal, 23 de octubre de 2013)

Dicho de otro modo, según este punto de vista, cuando en un testimonio oral se aportan elementos sobre el origen de un sospechoso, esos elementos quedan circunscritos al sumario, al secreto de la instrucción; cuando resultan de pruebas de laboratorio, pueden ser organizados en forma de ficheros que pueden ser difundidos o legitimar por la ciencia una herramienta de discriminación. Si muchas prácticas ligadas a los orígenes pueden suscitar problemas de estigmatización y discriminación, en especial, en el ámbito judicial y policial (Welch, 2007), la cuestión de los ficheros elaborados por los laboratorios y su eventual uso político le dan a esta dimensión una especial sensibilidad.

Los responsables de la empresa [X], por su parte, afirmaban que "no crearían ningún banco de datos a partir de las muestras que les fueran entregadas" (Código de uso de los TOGG). Conviene agregar que la finalidad de ese presunto fichero creado por el laboratorio no es clara, lo cual revela que estas prácticas estaban en sus inicios. Sea como fuere, en este nivel, se trataría sobre todo de un conjunto de datos conservados por el laboratorio, más que un fichero nacional, administrado por la policía, mucho más restringido que el fichero nacional de huellas genéticas, que contaba en 2016 con 3,5 millones de perfiles en Francia (Vailly et al., 2016).

La segunda guerra mundial ha sido entonces decisiva para comprender cómo opera la problematización en Francia, ya que la historia del nazismo tuvo como consecuencia reforzar la cultura política francesa de rechazo de las identificaciones étnicas o raciales (Chapman y Frader, 2004). De modo general, la ética de la ciencia no es asunto privativo de los investigadores (Fischer, 2012), y esto es especialmente cierto cuando la ciencia se sitúa en el cruce de diferentes espacios sociales, como el de la justicia y los medios. En suma, todo sucede como si los jueces opuestos a las pruebas de ADN hubieran interiorizado los riesgos de su divulgación pública. Para Victor Toom (2012, p. 152), "cuando la jurisdicción sobre un cuerpo se transfiere de un individuo a un actor de la policía o la medicina, esos cuerpos, inicialmente privados, se vuelven públicos." Podemos ampliar este comentario subrayando que esos cuerpos (semi-) públicos se sitúan aquí en una configuración política actual o temida (un Estado autoritario). En otras palabras, esto supondría una política y una ética de uso de los datos o, más exactamente, de su uso potencial. En suma, estos son sujetos político-éticos que se interesan tanto por su función en la sociedad como en las posibilidades de usos por otros test genéticos.

El segundo argumento opuesto a los TOGG se refería a su fiabilidad. Sus detractores hacen hincapié en la falta de validación de la prueba por publicaciones en revistas

científicas internacionales. Esos test presentaban efectos contradictorios en términos de legitimidad (tenían legitimidad científica, pero parcial), de ahí que fueran aún más problemáticos. Por último, el tercer argumento de los opositores a las pruebas era de índole legal. La ley francesa establece que las pruebas de ADN utilizadas en el caso de huellas genéticas clásicas se basan en marcadores del ADN llamado "non codificante". Por definición, el ADN no codificante no participa directamente en la fabricación de proteína, lo que parecería preservarlo de la obtención de información sobre los caracteres de apariencia de las personas. Según los responsables de la empresa, la técnica de los TOGG era legal, por estar basada en marcadores de ese ADN no codificante. No obstante, esas pruebas aportaban indicaciones sobre el origen, a partir del cual el usuario podía deducir la apariencia de las personas. Por tal motivo, para los opositores, los test constituían una forma de "soslayar la ley".

Sin embargo, no había unanimidad entre los magistrados. Durante la reunión de Lyon, a otros jueces, más dubitativos, no les inquietaba tanto el potencial carácter discriminatorio de los TOGG. Hacían hincapié ante todo en la inutilidad de esas pruebas (que a su juicio aportan poca información), en su escasa fiabilidad científica y su carácter ilegal. Por otra parte, entre los jueces presentes, dos manifestaron que los TOGG podían ser de utilidad para contribuir a identificar a los sospechosos. Una de las magistradas entrevistada, que ocupa un puesto de alto rango en las instituciones del Ministerio de Justicia, defendió esa misma posición, destacando el paralelismo entre la descripción basada en el testimonio oral y señalando que entre ambos métodos no hay gran diferencia. Empero, la adhesión de los magistrados a los TOGG fue bastante baja, y esta posición obtuvo menor apoyo que las otras dos (oposición o duda), tanto en las opiniones vertidas en los medios como en las entrevistas.

Posición del Ministerio de Justicia: la normativa aplicable a los test de origen

La última parte del texto analizará lo que Foucault llama "la elaboración de un ámbito de hechos, prácticas e ideas que [...] parecen plantear problemas a la política" (Foucault, 1984/2001a, p. 1412*).* Más precisamente, examinaremos las posiciones del Estado sobre los TOGG y la normativa que los regula. Veremos que el origen geográfico basado en la genética constituía un tema particularmente sensible también a nivel del Ministerio de Justicia.

El Ministerio de Justicia estuvo de inmediato al tanto de este tema en 2008, por su difusión en los medios. Su portavoz tomó muy en serio la cuestión, alertó en el acto al director del gabinete de la ministra y transmitió el asunto a los expertos del Ministerio

en esta materia. Como lo indicó en una entrevista, el portavoz respondió a los periodistas, meditando cada palabra: "En el estado actual de nuestra información, parece que se ha respetado la ley" (Entrevista n. 3, entrevista personal, 29 de agosto de 2013). Indicó asimismo que se encomendaría al Comité Técnico Interministerial el estudio de los aspectos éticos de este asunto[8]. En la entrevista, explicó que la ley no había previsto que el ADN no codificante pudiera determinar el origen geográfico de un sospechoso, y por tanto, la prueba era "legal". Pero agregó: "No obstante, desde un punto de vista ético, es bastante objetable." Cuando le pedí que precisara el fundamento de ese carácter "sensible" de la cuestión, respondió que era un tema "cargado de aspectos ilusorios, de irracionalidad. ADN, fichaje, étnico, son tres grandes palabras en las cuales subyace la noción de arios y no-arios." (Entrevista n. 3, entrevista personal, 29 de agosto de 2013). La Dirección Ministerial competente publicó en 2011 un comunicado que no era una prohibición en sentido estricto, sino más bien una fuerte recomendación a no recurrir a esos test, lo que, en la práctica, terminaba siendo lo mismo. El argumento principal era de índole jurídica. Ese texto destacaba que los test apuntaban a determinar las "características genéticas" —y no la identificación de las personas—, ya que podían dar información sobre "sus rasgos aparentes". Ahora bien, la ley francesa reserva el examen de las características genéticas a efectos únicamente médicos, o de investigación científica, lo que aquí, objetivamente, no era el caso. Por tanto, un "punto de problematización" según la terminología del marco analítico elegido, es el pasaje de *la identificación* a la *caracterización* de las personas, ligada a la apariencia física.

Sobre la base ante todo del derecho, ese Comunicado suspendió provisoriamente las prácticas de los TOGG (en cuanto tales, y vendidos por esa empresa), que fueron utilizados unas 15 a 20 veces en Francia entre 2007 y 2011. Desde entonces, un nuevo fallo de la Corte de Casación, emitido en 2014, autorizó el estudio de los "caracteres morfológicos aparentes" de los sospechosos (color de ojos, de cabello, de piel, etc.), sin establecer la naturaleza de los marcadores genéticos utilizados (Arrêt n°3280 de 25 de junio 2014). Ese tema, así como la diferencia eventual entre los TOGG y esos rasgos morfológicos aparentes dio lugar a otro estudio, hoy en curso (manuscrito en preparación). De todas formas, la prohibición fue la solución frente a la problematización creada por los TOGG, en sentido estricto.

[8] El Comité Consultivo Nacional de Ética (CCNE), los Comités de Protección de las Personas (CPP) y la Comisión Nacional de Informática y Libertades (CNIL) no intervinieron en el debate durante el periodo estudiado. (2006-2014).

Conclusión

A modo de conclusión, pueden formularse tres observaciones. La primera es que la relación entre los TOGG y la problematización es más compleja de lo que parece. Nuestro estudio muestra que esas pruebas se sitúan en la intersección entre dos tendencias en tensión, que terminan constituyendo un "nudo" antropológico, para parafrasear a Ian Hacking (2005b). Este autor denomina así las situaciones producto de tendencias contradictorias. El primer aspecto de ese nudo es el tendiente a des-problematizar. En ese registro, se inscriben como vimos los argumentos de los promotores de los test, el uso incluso limitado o la demanda de los TOGG que esgrimen el argumento de la utilidad (por parte de algunos jueces, fiscales o encuestadores) y el plazo transcurrido entre los artículos de prensa de 2008 y el Comunicado de 2011. El segundo aspecto del nudo es el que produce la problematización. Esta es a la vez verbal, por las opiniones manifestadas en público por los magistrados, e institucional, por las regulaciones políticas. Subrayar la existencia de ese nudo permite superar la noción de una simple prohibición.

El segundo conjunto de observaciones se refiere a las transformaciones del origen. En efecto, si bien la noción de origen existe desde hace tiempo, lo que ahora plantea problema es su transformación. Así, lo que plantea problema —y es algo nuevo— radica en el uso y la diseminación eventual de los ficheros creados por los laboratorios, por oposición a los testimonios orales que quedan circunscritos al secreto del sumario. Aquí vemos una configuración que asocia herencia, apariencia y dominación potencial (por la idea de discriminación), articulada con el uso eventual de los ficheros provenientes de los laboratorios. Tres elementos constitutivos de la historia de las teorías raciales (Wade, 2014) —la herencia, la apariencia y la dominación— reaparecen potencialmente, de ahí su carácter explosivo. Además, otro aspecto de la transformación del origen es su relación con el contexto nacional. Didier Fassin y Eric Fassin (2006) explican que, en los Estados Unidos, el multiculturalismo se funda en el ideal de un reconocimiento idéntico de las identidades y las culturas dominadas. A juicio de los autores, en Francia el desafío consiste más en el reconocimiento de las discriminaciones que en el de las identidades; los negros y los árabes (los grupos llamados minoritarios más numerosos en Francia) según dicen, tienen en común la "raza". Esto carece de todo fundamento científico, su fundamento es el racismo. Lo que muestra nuestro estudio es una evolución que vuelve a introducir una dimensión de identidad. En efecto, a partir de datos moleculares y estadísticos, los TOGG alimentan los desafíos de pertenencia identitaria a ciertas poblaciones que reconfiguran en parte la situación francesa. Pese a que este comentario esté contextualizado, revela, de manera general, cómo la circulación de los saberes científico-técnicos puede modificar el marco de los desafíos: frente

a las discriminaciones ligadas al racismo, en una versión clásica (contra los "negros" o los "árabes" por ejemplo). Los TOGG podrían agregar discriminaciones potenciales ligadas a la identidad, esta vez en una versión genética. Una última dimensión de las transformaciones relativas al origen deriva de la cuestión de la fiabilidad de la ciencia y los saberes. Las prácticas y las políticas sobre el origen han adquirido un giro genético. Más ampliamente, esos test se enlazan con una cientificidad de las cuestiones de la identidad y del origen, al mismo tiempo antigua y nunca totalmente ausente en el siglo XX (Brattain 2007; Skinner 2006). Sin embargo, esos nuevos test lo hacen de modo diferente, incorporando en especial técnicas biomédicas de punta, con la participación de empresas comerciales de biotecnologías y la molecularización (es decir, la inscripción de las cuestiones de las identidades en las moléculas). Estos distintos puntos: políticos, morales, jurídicos y científicos caracterizan los cambios relativos a los orígenes supuestamente geográficos o étnicos, que fueron revelados por la problematización. El presente estudio contribuye a analizar de qué manera se combinan, se articulan y/o se distinguen las antiguas y las nuevas concepciones sobre este tema.

Finalmente, la tercera observación se refiere al tipo de sujetos producidos. Diferentes tipos de sujetos y de relaciones de poder se dibujan entre quienes proponen las pruebas (que desean ser considerados como sujetos éticos, gracias en particular a su Código), quienes cuestionan esas pruebas (que se autodefinen como sujetos éticos y políticos, deseosos de poner fin a esas pruebas a través de sus movilizaciones) y quienes las reglamentan (que se constituyen como sujetos éticos y políticos actuando conforme a la ley). Además, a diferencia de la problematización de la sexualidad, con respecto a los TOGG, entran en juego no solo una ética *individual*, sino también una ética y una política de una *sociedad*. Como pudimos ver, se cuestiona no solo la relación consigo mismo, sino también la relación con los otros (¿quién es "el otro"?, ¿en qué nos convertimos colectivamente?) y una relación con las posibilidades de usos por otras pruebas, lo que pone en juego sin dudas cuestiones políticas. Al alertar contra la eventualidad del uso de ficheros genéticos por algún poder autoritario, los magistrados que se oponen a los TOGG rechazan los procesos de biopolitización de la identidad. Dicho de otro modo: el ingreso de los cuerpos y de lo vivo en las políticas de la identidad (Foucault, 1976). Más allá del caso presentado, este estudio invita a interesarse no solo por las categorías científicas y los debates bio-éticos, sino también por los usos políticos de los análisis genéticos, y no solo por las identidades científico-técnicas de las personas que son objeto de los test, sino también por los sujetos producidos por parte de quienes los promueven o los rechazan.

Agradecimientos

El presente estudio contó con el apoyo de la *Agence Nationale de la Recherche* (Agencia Nacional de Investigación): proyecto "Ficheros y testigos genéticos: genealogía, desafíos sociales, circulación" (acrónimo: FiTeGe, contrato ANR-14-CE29-0014, 2015-2018, responsable científico: Joëlle Vailly), así como también de la Universidad de París 13 y de la Maison des Sciences de l'Homme (Casa de las Ciencias del Hombre) de París-Norte.

Referencias

Abu El-Haj, Nadia (2007). The Genetic Reinscription of Race. *Annual Review of Anthropology, 36*(1), 283-300. http://dx.doi.org/10.1146/annurev.anthro.34.081804.120522

Aronson, Jay (2007). *Genetic Witness: Science, Law, and Controversy in the Making of DNA Profiling.* New Brunswick: Rutgers University Press.

Arrêt n°3280 de 25 de junio 2014 (13-87.493). Extraído de www.courdecassation.fr/jurisprudence_2/chambre_criminelle_578/3280_25_29571.html

Bacchi, Carol (2012). Why Study Problematizations? Making Politics Visible. *Open Journal of Political Science, 2*(1), 1-8. https://doi.org/10.4236/ojps.2012.21001

Bamshad, Michael; Wooding, Stephen; Salisbury, Benjamin A. & Stephens, J. Claiborne (2004). Deconstructing the Relationship between Genetics and Race. *Nature Reviews Genetics, 5*(1), 598-609. http://dx.doi.org/10.1038/nrg1401

Brattain, Michelle (2007). Race, Racism and Antiracism: UNESCO and the Politics of Presenting Science to the Postwar Public. *American Historical Review, 112*(5), 1386-1413. http://dx.doi.org/10.1086/ahr.112.5.1386

Burchard, Esteban Gonzalez; Ziv, Elad; Coyle, Natasha; Gomez, Scarlett Lin; Tang, Hua; Karter, Andrew J... Risch, Neil (2003). The Importance of Race and Ethnic Background in Biomedical Research and Clinical Practice. *New England Journal of Medicine, 348*(12), 1170-1175. https://doi.org/10.1056/nejmsb025007

Canselier, Guillaume & Desmoulin-Canselier, Sonia (Eds.) (2011). *Les catégories ethnoraciales à l'ère des biotechnologies.* París: Société de Législation Comparée.

Chapman, Herrick & Fraser, Laura L. (2004). *Race in France. Interdisciplinary Perspectives on the Politics of Difference.* New-York, Oxford: Berghahn Books.

Collins, Francis S. (2004). What We Do and Don't Know about 'Race', 'Ethnicity', Genetics and Health at the Dawn of the Genome Era. *Nature Genetics, 36*(11S), S13-S15. https://doi.org/10.1038/ng1436

Cooper, Richard S.; Kaufman, Jay S. & Ward, Ryk (2003). Race and Genomics. *New England Journal of Medicine, 348*(12), 1166-1170. http://dx.doi.org/10.1056/NEJMsb022863

Deacon, Roger (2000). Theory as Practice: Foucault's Concept of Problematization, *Telos, 118*, 127-142.

Fassin, Didier & Fassin, Eric (Eds.) (2006). *De la question sociale à la question raciale.* Paris: La Découverte.

Fischer, Michael M.J. (2012). Science. In: Didier Fassin (Ed.), *A Companion to Moral Anthropology* (pp. 395-412). Malden Oxford: Wiley-Blackwell.

Foucault, Michel (1976). *L'histoire de la sexualité I: La volonté de savoir.* París: Gallimard.

Foucault, Michel (1984). *L'histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs.* París: Gallimard.

Foucault, Michel (1978/2001). La scène de la philosophie. In: *Dits et écrits II (1976-1988)* (pp. 571-595). Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1984/2001a). Polémique, politique et problématisations. Entretien avec Michel Foucault. In: *Dits et écrits II (1976-1988)* (pp. 1410-1417). Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1984/2001b). Le souci de la vérité. In: *Dits et écrits II (1976-1988)* (pp. 1487-1497). Paris: Gallimard.

Fox, Dov (2010). The Second Generation of Racial Profiling. *American Journal of Criminal Law,* 38(1), 49-79.

Fullwiley, Duana (2008). The Biologistical Construction of Race: 'Admixture' Technology and the New Genetic Medicine. *Social Studies of Science, 38*(5), 695-735. http://dx.doi.org/10.1177/0306312708090796

Fullwiley, Duana (2011). Can DNA 'Witness' Race?". In: Sheldon Krimsky, & Kathleen Sloan (Eds.), *Race and the Genetic Revolution: Science, Myth and Culture* (pp. 116-126). New York: Columbia University Press.

Glaser, Barney G. & Strauss Anselm L. (1967). *The Discovery of Grounded Theory.* London: Aldine.

Gros, Frédéric (2014). Problématisation. In: Jean-François Bert & Jérôme Lamy (Eds.), *Michel Foucault. Un héritage critique,* (pp. 125-126). Paris: CNRS Edition.

Hacking, Ian (2005a). Why Race Still Matters. *Daedalus, 134*(1), 102-116. http://dx.doi.org/10.1162/0011526053124460

Hacking, Ian (2005b). *Ciclo de conferencias "Façonner les gens"* (documento sin publicar). Collège de France, Paris.

Kayser, Manfred (2015). Forensic DNA Phenotyping: Predictive Human Appearance from Crime Science Material for Investigative Purposes. *Forensic Science International, 18,* 33-48. http://dx.doi.org/10.1016/j.fsigen.2015.02.003

Koops, Bert-Jaap & Schellekens, Maurice (2008). Forensic DNA Phenotyping: Regulatory Issues. *Science and Technology Law Review, 9*, 158-202. https://doi.org/10.2139/ssrn.975032

M'charek, Amade (2008). Silent Witness, Articulate Collective: DNA Evidence and the Inference of Visible Traits. *Bioethics, 22*(9), 519-528. http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-8519.2008.00699.x

M'charek, Amade (2013). Beyond Fact or Fiction: On the Materiality of Race in Practice. *Cultural Anthropology, 28*(3), 420-442. http://dx.doi.org/10.1111/cuan.12012

M'charek, Amade; Schramm, Katharina & Skinner, David (2014). Technologies of Belonging: The Absent Presence of Race in Europe. *Science, Technology, & Human Values, 39*(4), 459-467. http://dx.doi.org/10.1177/0162243914531149

Ndiaye, Pap (2006). Questions de couleur. Histoire, idéologie et pratiques du colorisme. In: Didier Fassin & Eric Fassin (Eds.) *De la question sociale à la question raciale* (pp. 37-54). Paris: La Découverte.

Noiriel, Gérard (1996). French and Foreigners. In: Pierre Nora (Ed.), *Realms of Memory: The Construction of the French past, vol. 1: Conflicts and Divisions* (pp. 275-379). New York: Columbia University Press.

Ossorio, Pilar N. (2006). About Face: Forensic Genetic testing for Race and Visible Traits. *Journal of Law, Medicine and Ethics, 34*(2), 277-292. http://dx.doi.org/10.1111/j.1748-720X.2006.00033.x

Ossorio, Pilar N. & Duster, Troy (2005). Race and Genetics. Controversies in Biomedical, Behavioral, and Forensic Sciences? *American Psychologist, 60*(1), 115-128. http://dx.doi.org/10.1037/0003-066X.60.1.115

Rabinow, Paul (1993). Galton's Regret and DNA Typing. *Culture, Medicine and Psychiatry, 17*(1), 59-65. http://dx.doi.org/10.1007/BF01380599

Robert Philippe & Pottier Marie-Lys (2004). Les préoccupations sécuritaires : une mutation ? *Revue Française de Sociologie, 45*(2), 211-241. http://dx.doi.org/10.2307/3323156

Rouger, Philippe (2000). *Les empreintes génétiques*, París: PUF.

Sankar, Pamela (2010). Forensic DNA Phenotyping: Reinforcing Race in Law Enforcement. In: Ian Whitmarsh & David S. Jones (Eds.), *What's the Use of Race? Modern Governance and the Biology of difference* (pp. 49-61). Cambridge, London: MIT Press.

Skinner, David (2006). Racialized Futures: Biologism and the Changing Politics of Identity. *Social Studies of Science, 36*(3), 459-488. http://dx.doi.org/10.1177/0306312706054859

Toom, Victor (2012). Bodies of Science and Law: Forensic DNA Profiling, Biological Bodies, and Biopower. *Journal of Law and Society, 39*(1), 150-166. http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-6478.2012.00575.x

Vailly, Joëlle (2006). Genetic Screening as a Technique of Government: The Case of Neonatal Screening for Cystic Fibrosis in France. *Social Science & Medicine, 63*(12), 3092-3101. https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2006.07.025

Vailly, Joëlle (2013). *The Birth of a Genetics Policy. Social Issues of Newborn Screening*. New York, Routledge.

Vailly, Joëlle (2017). The Politics of Suspects' Geo-Genetic Origin in France: The Conditions, Expression, and Effects of Problematisation. *BioSocieties, 12*(1), 66-88.

Vailly, Joëlle; Bellivier, Florence; Noiville, Christine & Rabeharisoa, Vololona (2016). Les fichiers d'empreintes génétiques et les analyses d'ADN en droit pénal sous le regard du droit et de la sociologie. *Cahiers Droits, Sciences & Technologies*, *6*, 43-53. https://doi.org/10.4000/cdst.476

Wade, Peter (2014). Race, Ethnicity, and Technologies of Belonging. *Science, Technology, & Human Values, 39*(4), 587-596. http://dx.doi.org/10.1177/0162243913516807

Wade, Peter; Garcia Deister, Vivette; Kent, Michael; Olarte Sierra, Maria Fernanda & Díaz del Castillo Hernández, Adriana (2014). Nation and the Absent Presence of Race in Latin American Genomics. *Current Anthropology, 55*(5), 497-522. http://dx.doi.org/10.1086/677945

Welch, Kelly (2007). Black Criminal Stereotypes and Racial Profiling. *Journal of Contemporary Criminal Justice, 23*(3), 276-288. http://dx.doi.org/10.1177/1043986207306870

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons 4.0*.

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

Resumen de licencia - *Texto completo de la licencia*

Agenda de derechos en Uruguay. Acontecimiento, biopolítica, inmunidad y fuerza de ley

'Rights agenda' in Uruguay. Event, biopolitics, immunity and force of law

Sebastián Aguiar Antía

Universidad de la República; aguiar.sebastian@gmail.com

Historia editorial

Recibido: 13-07-2017

Aceptado: 30-11-2017

Palabras clave
Biopolítica
Derechos
Movimientos sociales
Fuerza de ley

Resumen

La aprobación entre 2013 y 2014 y la posterior implementación en Uruguay de un conjunto de iniciativas novedosas (regulación de la marihuana, legalización del aborto, matrimonio igualitario y otras) presenta varias aristas interesantes desde una perspectiva "biopolítica": la procedencia de estos cambios legislativos, finalmente "acontecimental", una ola de protestas; el carácter crucial y ambivalente de las relaciones de edad detrás de esta nueva agenda; la entrada en la escena de la gubernamentalidad y la regulación de la vida; los procedimientos de inmunización que mantienen nuevos límites tras la incorporación. Finalmente, se muestra la existencia de un cierto estado de excepción, donde fuerzas diferenciales disputan el ejercicio de la ley tras su aprobación legislativa.

Keywords
Biopolítica
Derechos
Movimientos sociales
Fuerza de ley

Abstract

The approval and subsequent implementation in Uruguay of a set of novel initiatives after 2013 (regulation of marijuana, legalization of abortion, equal marriage and others) presents several interesting aspects from a "biopolitical" perspective: the origin of these legislative changes, finally an "event", a wave of protests; the crucial and ambivalent nature of age relations following this new agenda; the entrance into the scene of governmentality and regulation of life; some immunization procedures that maintain new limits after incorporation. Finally, it shows the existence of a state of emergency, where the differential forces dispute the exercise of the law after its legislative approval.

Aguiar Antía, Sebastián (2018). Agenda de derechos en Uruguay. Acontecimiento, biopolítica, inmunidad y fuerza de ley. *Athenea Digital*, *18*(1), 51-69. https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2232

Presentación

Entre finales de 2012 y principios de 2014 en Uruguay se legisló en torno a la interrupción voluntaria del embarazo, el matrimonio igualitario y la regulación de la marihuana por el Estado, pautando un proceso político que luego decantó en ser denominado como “agenda de derechos” y que incluye también la aprobación de otras medidas, como la "ley de medios", que regula los medios de comunicación, las cuotas para personas afrodescendientes o la ley de salud mental. En particular suele contarse en este período un cuarto hito: la victoria en una votación nacional obligatoria frente a una iniciativa que proponía rebajar la edad de imputabilidad penal de 18 a 16 años, que tenía al principio un apoyo de en torno al 70% de la población y de casi todo el espectro político.

Los defensores de la agenda de derechos parecerían haberse salido con la suya, contra todo pronóstico inicial y sin embargo, desde el punto de vista de esos mismos

defensores, un definido malestar rodea las implementaciones y las políticas oficiales establecidas: avances y retrocesos en todos los casos configuran un escenario donde aún tiene lugar una disputa. Bajo el cambio en el Derecho, subyace todavía el forcejeo.

En lo que sigue se profundiza en esta situación, se busca interpretar el proceso en el entendido de que es relevante para comprender y expresar elementos de la situación política en el Uruguay actual, pero también para reflexionar en torno a este tipo de demandas de importancia creciente y los movimientos y organizaciones sociales que las sostienen.

Existe una literatura importante sobre el período a nivel nacional[1]; aquí se problematizan solamente cuatro aspectos concatenados. De una parte, se muestra su origen acontecimental (Badiou, 1988/1999, Lazzarato, 2006), su procedencia de fuerzas vivas que desarrollaron una estrategia exitosa. En segundo lugar, se discute el componente "juvenil" que anima estas demandas, en un país envejecido y con problemáticas relaciones de edad, y la conexión generacional específica que las soportó. De otra parte, se comenta el componente emancipatorio de estas propuestas: implican avances respecto al ejercicio despótico del soberano, heterotopías, pero a la vez resultan en la demarcación de poblaciones, sujeto gubernamental (Foucault, 2004/2006; 2005/2007). En último término, en tanto la vida sigue, se presenta cómo en cada caso un conjunto de suplementos y dispositivos durante la discusión y las respectivas implementaciones implicaron efectivamente una serie de límites que insistían buscando inmunizar a la comunidad (Espósito, 2002/2009), estableciendo fronteras y desafiando nuevamente esos acontecimientos, en un cierto estado de excepción (Agamben, 1995/2006) donde se pone en juego la relación entre fuerza de ley y Derecho (Derrida, 2008).

En la discusión del estatus político de esta agenda, del desafío que significan la inclusión de nuevas prácticas y el ensanchamiento de límites en el Derecho, pueden encontrarse algunas pistas que permitan interpretar ese forcejeo subyacente: ¿quién sostiene estas iniciativas?, ¿en qué tensiones más generales se enmarcan en nuestro país?, ¿qué tipo de avance plantean, en qué territorio pretenden inscribirse? Y finalmente, ¿cómo comprender las resistencias en su implementación?

El texto es un ensayo en su forma y en tanto intento de pensar nuevamente. Se utilizan, para fundar y orientar la reflexión, entrevistas y seis grupos de discusión realizados con activistas de las cuatro campañas principales mencionadas al principio; también la participación observante en reuniones que sostuvieron en el período, y

[1] Por ejemplo, en cuanto a matrimonio igualitario y el activismo no heteroconforme, ver Diego Sempol (2013; 2016). En relación a las campañas por aborto, Niki Johnson, Cecilia Rocha y Marcela Schenck (2015). Sobre la regulación de la marihuana Verónica Filardo, Sebastián Aguiar, Clara Musto y Diego Pieri (2012), Sebastián Aguiar y Clara Musto (2015). Sobre la "agenda de derechos" en general, Felipe Arocena y Sebastián Aguiar (2014).

análisis de la prensa escrita de ese lapso[2]. No es de cualquier modo este un trabajo empírico, sino un análisis situado, una aplicación de categorías de sociología política que busca mostrar algunas aristas específicas.

Acontecimiento e irrupción en el derecho

En la cobertura de los medios de comunicación internacionales, la gestación de la agenda de derechos suele asociarse con el carismático presidente José Mujica. Sin embargo, recorriendo sus entrevistas antes de 2013 no se encuentran defensas firmes del aborto ni referencias al matrimonio igualitario, ni mucho menos alusiones a la necesidad de legalizar la marihuana: su discurso en esta materia era más bien relativamente conservador, plagado de referencias despectivas a los "faloperos", apuestas a la internación compulsiva y a "encerrarlos a todos" en chacras en el campo[3].

Otra interpretación frecuente deposita el origen de estas innovaciones legislativas en el Frente Amplio (FA), partido gobernante y mayoritario en el país durante tres períodos consecutivos, desde 2005 a la actualidad. Sin embargo, en los documentos de programa del lapso 2009-2014 (aprobados en diciembre de 2008) no se encuentran referencias específicas a ninguna de las medidas aprobadas. Tras el polémico veto en el período anterior del primer presidente de ese partido, el oncólogo Tabaré Vázquez[4], a una iniciativa en favor de la regulación del aborto, no se incluían referencias explícitas en ese sentido. En materia de drogas se proponía un debate nacional, combatir el gran narcotráfico, fortalecer la red de asistencia en drogas, lógicas de prevención y otros asuntos; pese a criticar la política global de "guerra contra las drogas" dista de leerse la apuesta a una inédita regulación de la marihuana. El matrimonio igualitario tampoco era una iniciativa presente en el programa, aunque sí se mencionaba el avance que habían significado iniciativas aprobadas en el período anterior, como el reconocimiento legal de uniones homosexuales.

[2] El trabajo de campo se realizó en el marco de varias investigaciones sobre el tema. Entre 2014 y 2017 se realizaron ocho grupos de discusión con activistas en la Facultad de Ciencias Sociales. En cuanto a la regulación de la marihuana desde 2008 se han realizado 15 grupos de discusión (a decisores, activistas, población en general y usuarios), así como seguimiento de la prensa nacional y dos encuestas representativas de la población, en 2013 y 2017. En relación a la campaña contra la baja de la edad de imputabilidad se realizaron una encuesta específica nacional en 2014 y 6 grupos de discusión representativos de la población general entre 2014 y 2015. En relación a las demandas LGBTQ, en el período se realizaron grupos de discusión y entrevistas sobre opinión pública y en relación a la marcha de la diversidad. Sobre la agenda de derechos en general se realizó análisis de prensa del período y entrevistas específicas. De cualquier modo, esta información empírica no opera más que como sustrato en el que tiene lugar la reflexión y no habrá referencias explícitas más que excepcionalmente durante el texto. Asimismo, el autor participó de las coordinaciones entre actores y organizaciones sociales para las distintas demandas.

[3] Así en el libro biográfico "Pepe Coloquios" (García 2009), o en numerosas declaraciones a la prensa.

[4] Luego reelecto para el período 2014-2019.

En lo referido a la disminución de la edad de imputabilidad penal, la propuesta, que emergió del conjunto de la oposición política, no fue resistida inicialmente por el FA ni por el entonces presidente, mayormente debido al alto apoyo al Sí en el plebiscito que mostraban las encuestas; la estrategia oficialista fue más bien aprobar previamente iniciativas similares que evidenciar que no era necesaria la reforma constitucional.

¿Cuál es la procedencia de esa agenda de derechos entonces? Nos encontramos ante una irrupción: emerge desde actores sociales organizados que lograron ejercer fuerza de ley y cambiar el Derecho, incluir derechos. En un lapso inusitadamente corto, la incorporación de las demandas, primero a la agenda pública y luego a la legislación, provino de un entramado de organizaciones con una importante acumulación, capacidad de articulación, de lobby político y de movilización.

El segundo gobierno del FA representó nítidamente una "estructura de oportunidad política", "dimensiones congruentes aunque no necesariamente formales o permanentes del entorno político, que ofrecen incentivos para que la gente participe en acciones colectivas al afectar a sus expectativas de éxito o fracaso" (Tarrow, 1994/1997, p. 155). El presidente, el Poder Ejecutivo y los parlamentarios fueron más permeables al diálogo con la sociedad civil; en el período también se aprobaron leyes propuestas por el movimiento sindical y otros actores. Por supuesto el sistema político, al que se circunscribe la producción y formulación de leyes y normas, tiene fronteras porosas: como todo sistema deja entrar asuntos en formas dosificadas y en términos adaptados a sus propios códigos, su idioma, que permite que esas iniciativas e intereses traspasen traducidos la frontera que lo delimita del entorno. Corporaciones, iglesias, bases locales, inciden en la agenda y muchas veces ven sus demandas plasmarse en forma de legislación. Sin embargo, la irrupción de “fuerzas vivas”, la aparición imprevista de una demanda social apoyada en la movilización callejera, la opinión pública y en la incidencia estratégica de organizaciones sociales es una forma específica, “acontecimental”, y particularmente interesante, de creación de Derecho.

En esa estructura de oportunidad política se constituyó un movimiento social a partir de un conjunto de organizaciones que establecieron una articulación exitosa, casi idéntica en las cuatro campañas, en torno a coordinadoras que las agrupaban y acumulando en aprendizajes prácticos que fueron centrales. Así, la Coordinadora por el aborto, la Coordinadora por la regulación de la marihuana, la Coordinadora por la diversidad, la Comisión No a la Baja, Regulación responsable, eran el nombre de instancias específicas, que reunían a organizaciones sociales para cada demanda o campaña: la FEUU, Ielsur, Serpaj, Ovejas Negras, Proderechos, Cotidiano Mujer, representan-

tes del Pit-Cnt y varias otras. En cada causa el liderazgo correspondía a una u otra de esas organizaciones. Pero en todos los casos participaron todas ellas.

Fue también similar en los cuatro casos el trabajo de enmarcado: "el esfuerzo estratégico consciente realizado por grupos de personas y organizaciones para forjar formas compartidas de considerar el mundo que legitimen y muevan a la acción colectiva" (Mc Adam, Mc Carthy y Zald, 1996/1999, p. 27): se cuidó la comunicación y los mensajes, con un criterio pragmático orientado al éxito en el objetivo final. Así, fue permanente el uso de datos de opinión pública, el peso de líneas argumentales médicas y legales, el trabajo de incidencia asociado a grandes manifestaciones públicas, el uso de redes sociales y el intento de establecer en forma profesional ejes discursivos que centraran la discusión y permitieran convencer a quienes se encontraban en duda.

El repertorio de protestas y tácticas de las organizaciones fue también casi idéntico e innovador. La visibilidad de las coordinaciones a través de íconos sencillos que se convirtieron en sendos logos de cartón muy ampliamente difundidos, el manejo de redes sociales con campañas específicas (como "Un beso es un beso", censurada por algunos canales televisivos y difundida por internet, o "Nadie más se calla", campañas de fotos en facebook con ese cartel), páginas web o intervenciones urbanas (como los nocturnos "amaneceres", que vestían la ciudad de naranja, verde, amarillo, según el caso), similares conciertos y actividades públicas de apoyo, el posicionamiento de figuras públicas —muchas de ellas las mismas en las distintas demandas—, lograron en todos los casos una fuerte convocatoria social con herramientas muy similares.

La agenda de derechos irrumpió como un acontecimiento, inesperado, imprevisible, de la mano de un movimiento social, por supuesto acompañada, primero por legisladores concretos y luego, no sin resistencias internas en todos los casos, por el partido gobernante Frente Amplio. Y es relativamente infrecuente que actores organizados consigan modificar el Derecho, en sentidos no dispuestos por el poder político y de carácter contracultural, desatando "acontecimientos".

El concepto, la perspectiva de la acontecimentalidad, adquiere en el desarrollo de Maurizio Lazzarato (2006) un gran potencial para el estudio de los movimientos sociales actuales. Su síntesis del pensamiento de la multiplicidad de Gilles Deleuze, de las nociones de gubernamentalidad y biopolítica de Michel Foucault y del marxismo desde el pragmatismo pluralista de Henry James, se concentra en las condiciones de producción de lo nuevo: habría una imposibilidad de prever y evaluar la deriva del presente, de pensar en forma anticipada los sucesos detonadores de activación, las acumulaciones que fisionan en eventos, una indecidibilidad porque "es necesario que la sociedad sea capaz de formar agenciamientos colectivos correspondientes a la nueva subjetivi-

dad, de manera que ella quiera la mutación" (Lazzarato, 2006, p. 44), y una indecibilidad, en tanto la novedad expone la imposibilidad de aprehensión según el idioma anterior. Por eso, también, va de suyo en lo acontecimental una relativa fragilidad de lo que viene como nuevo. Una vez aprobadas las leyes, quienes habían de ponerlas en práctica no eran sus defensores, sino quienes, muchas veces con ciertas reticencias, debían implementarlas.

Lo joven como captura de lo nuevo

El acontecimiento siempre sorprende, pero puede estudiarse en forma retrospectiva para dar cuenta de las condiciones que le dieron lugar e incorporar claves y palabras que permitan comprender lo que vino y vendrá. En el caso uruguayo el componente generacional y las relaciones de edad se vuelven variables fundamentales para interpretar esta agenda.

Fuertemente envejecido tras una temprana transición demográfica, con la más alta proporción de personas mayores de 65 años de América Latina en relación a la cantidad de personas entre 15 y 64 años (Thevenet, 2013), Uruguay presenta también tristes récords en cuanto a suicidio juvenil (MSP-OUD-Mides, 2013), en la proporción de jóvenes encarcelados, en la brecha entre las posibilidades de ser pobre entre los adultos mayores y los jóvenes[5], o en la distancia entre las tasas de trabajo informal en los distintos grupos de edad (OIT, 2007). Con la secuencia de presidentes de mayor edad del mundo (López, 2016), con el parlamento y el gabinete también más envejecidos, la presencia política de los jóvenes es limitada. En este marco, la agenda de derechos significó la más clara irrupción de jóvenes en esta arena en la última década.

Por su parte, los activistas, cuando conversan en los grupos de discusión, se resisten a identificar sus demandas como asuntos de jóvenes. Insisten en que la campaña por el aborto fue liderada por conocidas referentes feministas adultas y mayores, en que el movimiento LGBT participan militantes de todas las edades o que el consumo medicinal para personas mayores fue uno de los argumentos para la regulación. También apuntan lo arbitrario y complejo de estas demarcaciones cronológicas. Tienen razón. Sin embargo, también puede sostenerse que fue un proceso juvenil: de una parte porque así lo consideraban públicamente los medios de comunicación y la mayoría de los políticos, y esto fue percibido como real y tiene consecuencias reales; es aún una afirmación recurrente en cualquier conversación sobre el tema en Montevideo. De otra

[5] La tasa de pobreza entre quienes tienen entre 15 y 24 años es cinco veces superior a la de los mayores de 55 años (Cepal, 2014), y la de los adolescentes entre 13 y 17 ocho veces superior a la de los mayores de 65 (INE, 2015). En América Latina, Uruguay ocupa el peor lugar – alejado de los países de la región- en materia de sesgo generacional (Rossel, 2013).

parte, porque efectivamente fue una movilización pública mayormente de personas de edad joven la que agitó las aguas y alimentó la ola de protestas.

Es que no cabe duda de que las nuevas cohortes nacieron en contextos donde la presencia pública de estos temas es mucho mayor. En 2011 una de cada tres personas de entre 18 y 24 años declaraba haber fumado marihuana alguna vez. A su vez, el apoyo a la legalización entre los menores de 29 años duplica al de los adultos (Aguiar y Musto, 2015). Las demandas en el marco de la diversidad sexual también presentan una clara consolidación pasando de manifestaciones con pocas decenas de personas hace quince años hasta las decenas de miles convocadas por la marcha de la diversidad desde 2010. En cuanto al aborto, durante los últimos lustros ha sido una reivindicación casi permanente, con numerosos hitos.

En este marco puede identificarse claramente una posición generacional entre las tres demandas, que muestra a las personas más jóvenes mucho más expuestos a la marihuana, la diversidad sexual y la demanda por el aborto. Por supuesto, no todas: las cuatro situaciones que nos ocupan aparecen juntas en una "conexión generacional"[6] en la "posición generacional" joven actual, entre movimientos como el estudiantil, la juventud sindical, la cooperativista o incluso juventudes de sectores políticos u organizaciones culturales, o basadas en medios de comunicación (prensa alternativa, radios y televisión comunitarias, por ejemplo, Filardo y Aguiar, 2013). No es evidentemente tampoco la única conexión generacional en la cohorte. Otros grupos de jóvenes también actúan con un "destino común", apuntando a la producción cultural o en actividades de compromiso individual. Las generaciones, la edad y en ello lo joven, son evidentemente designadores rígidos para fenómenos relativos.

Estas leyes también fungieron como una "bisagra generacional". Tras la salida de la dictadura pueden encontrarse hitos en los ciclos de protesta "joven" cada aproximadamente 6 u 8 años en el Uruguay reciente. En 1982-83 las movilizaciones estudiantiles, en 1988-89 la coordinadora anti-razzias; en 1996 las ocupaciones de liceos; en 2004 las redes frenteamplistas. Esas "olas de protesta" no tuvieron una continuidad visible, pero capacitaron militantes, fomentaron vocaciones políticas y establecieron redes. Así, varios de los legisladores que hicieron de principales impulsores de las leyes, los jerarcas encargados de su implementación, o las tácticas festivas, coloridas, con componentes culturales, reconocen con claridad antecedentes en esas oleadas anteriores. Además, las tres demandas también conectaron con buena parte de la generación adulta de nivel económico y educativo alto, que creció absorbiendo la revolución cultural,

[6] "Para estar incluido en una posición generacional [...] tiene uno que haber nacido en el mismo ámbito histórico-social y dentro del mismo período. Sin embargo [...] para que se pueda hablar de una conexión generacional tiene que darse una participación en el destino común de esa unidad histórico-social". (Mannheim, 1952/1993, p. 221)

sexual y política de la década de los sesenta, como por ejemplo varios de los expertos involucrados y los legisladores y actores del Ejecutivo que vehiculizaron cada uno de los proyectos de ley definitivos (Arocena y Aguiar, 2014).

Es de cualquier modo en la campaña contra la baja de la edad de imputabilidad penal donde esta presencia de lo joven adquiere una nueva dimensión. La conexión generacional que dirige sus demandas hacia el Estado, y que fue el actor fundamental para la irrupción en el Derecho de la nueva agenda, se articula con el conjunto de organizaciones juveniles voluntarias, religiosas, culturales, orientadas más bien al compromiso individual, completando así un arco total entre los activistas de esa cohorte. Y, además, esos jóvenes organizados defendían a otros jóvenes, que eran posicionados como "víctimas", sin voz. Unos jóvenes se movilizaron por otros, y eso también vuelve visible un cierto desajuste, una situación *out of joint* de la vocería de las víctimas.

Un espíritu joven recorre de algún modo estas demandas. Se invisten de juventud las protestas y se posiciona públicamente como un "asunto de jóvenes", pese a la relativa oposición de los propios activistas. Sin duda, tienen lugar varios efectos asociados a este posicionamiento. Pueden destacarse dos. De una parte, el potencial que esta activación generacional significa en este país envejecido y hostil con sus jóvenes. De otra parte, que calificar las demandas de "juveniles" implica una cierta "captura": se invisibilizan las acumulaciones y herencias, se limita el alcance de las demandas al circunscribirlas, se unifican en forma indistinta posiciones, conexiones y bisagras y, además, finalmente, en Uruguay la política no es cosa de jóvenes (Cardeillac, 2012, Serna, 2016), por lo que nuevamente, tampoco es asunto suyo la implementación de la política. Al inicio del siguiente gobierno, del oncólogo Tabaré Vázquez, el ministro de salud, del que dependía directamente la política, como el ministro de interior, el ministro de economía o el propio Secretario de la Junta Nacional de Drogas, superaban ampliamente los sesenta años.

Heterotopías biopolíticas

Los activistas argumentan en los grupos de discusión que la agenda de derechos tiene un fuerte componente emancipatorio. Ciertamente, desafía un hegemón masculino, heterocentrado, burgués y logocéntrico segregando la homosexualidad, el aborto, las culturas de lo excluido, las drogas. También, coinciden en atribuirle centralidad a la relación de cada una de las demandas con las desigualdades económicas: sostienen que en todos los casos son problemas que se agudizan al interseccionalizarse con la pobreza y la exclusión.

Además del componente de algún modo defensivo, que implicaba la búsqueda de dejar de excluir y castigar con la fuerza del Derecho prácticas que se presentaban como comunes, estas demandas pretenden un componente contracultural. Los activistas planteaban que la agenda de derechos era "la punta de lanza de una revolución cultural", se referían mutuamente en sus proclamas y redibujaron nociones como la igualdad o la diversidad (Sempol, 2016). Buscaron establecer una cadena equivalencial, una frontera común contra el "Uruguay conservador", un significante vacío que sólo a medias se encargaron de hegemonizar (Laclau y Mouffe, 1996/2004) y que se apoyaba en varias convicciones. La articulación de las demandas se expresa por ejemplo en el festival "Puño único contra el Uruguay conservador", en diciembre de 2013, organizado por la Comisión No a la Baja, la Coordinadora por Aborto Legal, la Coordinadora de la Marcha por la Diversidad y la Coordinadora Nacional por la Regulación de la Marihuana.

En los grupos de discusión entre activistas destacan la equivalencia entre sus luchas y defienden su carácter revulsivo, su apuesta estratégica para dar la discusión sobre algunos significantes representativos de la articulación (igualdad, diversidad, libertad), algunas oposiciones (patriarcado, sistema heterocéntrico, conservadurismo) y a la vez sobre leyes específicas. También coinciden en su alineamiento con el movimiento social más tradicional —sindicatos, estudiantes, derechos humanos— y en su diálogo con sectores del Frente Amplio. Es recurrente su auto-posicionamiento en el espectro político, cuando son apurados para definirse, como "marxistas", o "post-marxistas"; sin embargo, su discurso global no apuntaba a un cambio de sistema general ni se enmarca en un discurso trascendente del capitalismo, sino que más bien se plantea como lugares-otros; las demandas no se ordenan en un meta-relato, una apuesta global, sino más bien son formuladas como "heterotopías" (Foucault, 1968/1999).

Pero fundamentalmente sus coordinaciones, sus articulaciones, organizaciones y estrategias se caracterizaron por un giro pragmático, del que los activistas son conscientes y que argumentan tácticamente: buscaron hablar el idioma oficial, del derecho y de la medicina. Así, en este giro pragmático se defendía la vida de las mujeres que optaban por abortar, exigiendo su inserción en el Derecho para lograr condiciones médicas aceptables desde un enfoque de salud pública; se proponía que el matrimonio igualitario implicaba "los mismos derechos con los mismos nombres"; se defendía que la regulación de la marihuana permitiría un mejor control, luchar contra el narcotráfico y también una mejora en la salud pública; se argumentaba que para el cerebro de los adolescentes la prisión temprana los condicionaba y provocaría una mayor inseguridad. Todo esto, buscando convencer y generar condiciones en el terreno parlamentario. De cualquier modo, es quizá preciso insistir en ello, los activistas coinciden en que

buscaban por ese medio principios trascendentes: libertad, igualdad, cambios culturales, enfrentarse al conservadurismo.

Eligieron, estratégicamente, hablar el idioma del otro, lo lograron y sus victorias representaron avances respecto al ejercicio despótico del soberano patriarcal. Pero el giro pragmático también implicó, paradojalmente, hipotecar el componente libertario de las protestas: la aspiración de hablar el idioma del Estado —de la seguridad en una estela hobbesiana, del monopolio de la violencia en Max Weber—, médico y legal, significó también entrar en el terreno de la biopolítica.

Como es conocido, esta noción seminal es introducida en la filosofía política por Michel Foucault, arrojando luz sobre dos grandes asuntos, conectados entre sí: de una parte, el gobierno de poblaciones, animadas como si estuviesen vivas, con sus desvíos, promedios, riesgos, estadísticamente, en un dispositivo central en la episteme del Estado moderno; de otra parte, más específicamente en tanto administración pública de lo vivo, de las cosas de la vida. La primera línea de trabajo ha derivado en forma arborescente en una serie de trabajos sobre la gubernamentalidad (2004/2006, 2005/2007). La segunda, ha sido continuada fundamentalmente por Giorgio Agamben (1995/2006) y su estudio de la *bios* como matriz central de la modernidad, aunque también por Mario Lazzarato (2006) y su defensa de que la "vida" y lo "viviente" son los retos de las nuevas luchas políticas y de las nuevas estrategias económicas.

De este modo, las demandas benefician e inscriben los derechos de poblaciones que ahora son autorizadas, contadas, administradas, con promedios, evoluciones y controles, ya sea de abortos, de casos exitosos, rechazos, edades; de registros matrimoniales; registros de prevalencias y consumos. Se solicita la huella dactilar para probar formar parte de un registro de consumidores de cannabis. En todos los casos se esgrimen argumentos de salud pública, estadísticos. Los porcentajes permiten un control normal de posibles desvíos y señales de alarma, y año a año generan, a la hora de su publicación, debates y portadas de prensa, por ejemplo, al conocerse el número de mujeres que recorren el camino de la interrupción voluntaria del embarazo.

En cuanto a la baja de la edad de imputabilidad, es también clara la demarcación de “poblaciones”: los adolescentes o “menores” se consolidan como un espacio problemático, chivo expiatorio privilegiado para la aplicación del código, de la ley, lugar del desajuste. El 70% de la población piensa que los adolescentes cometen más de la mitad de los delitos, cuando cometen menos del 10%. La propuesta implica una reforma constitucional en función de una delimitación cronológica, en una lógica argumentativa que M. Foucault no habría dudado en tildar de grotesca (Foucault, 2005/2007): desde interpretaciones del ciclo de vida se argumenta acerca de la conciencia o falta de ella

por los adolescentes "actuales", se elucubran nuevos límites a la responsabilidad, para poder castigar con más dureza a los menores transgresores.

En el otro sentido, las demandas también son biopolíticas. Como destacan Agamben y Lazzarato, cada uno a su manera, el gobierno se extiende al terreno de lo vivo, de la vida. Se regula así el nacimiento, se discute el momento inicial de la vida y la concepción, se legisla en torno a la formalización del amor y la familia, se mercantiliza la marihuana fetichizándose, se proponen edades de inicio del raciocinio y de aplicabilidad de la responsabilidad penal con intervención de reputados neurobiólogos.

Cuando la demanda nace es libertaria: arguye control del cuerpo, igualdad de derechos, no ser criminalizada, se incrementa la violencia de la que es objeto. Para entrar al Derecho, habla el idioma legal, médico, de la seguridad. Y en ese proceso piden gobierno de la vida; quizá antes inermes y sometidos a cierto estado de excepción, ahora poblaciones administradas y objeto de gobierno.

Estrategias de inmunización

Recapitulando brevemente, en una estructura de oportunidad política favorable un conjunto de organizaciones desarrolló una exitosa estrategia de incidencia en una ola de protestas con un fuerte componente acontecimental. Pero en su irrupción el acontecimiento es momentáneo y su construcción, frágil. Así sucedió en las primaveras árabes, los *occupy*, los indignados, junio de 2013 en Brasil, esos grandes eventos impredecibles que dieron pie a la perspectiva del acontecimiento.

En Uruguay, como en todos esos otros ejemplos, la agenda de derechos tuvo un fuerte componente juvenil, generacional. Un conjunto de conexiones entre los activistas, bisagras con generaciones anteriores, permitieron la irrupción de lo nuevo. Pero en un país hostil con sus jóvenes, donde éstos ocupan muy pocos espacios de poder, el proceso no queda en sus manos: no serán los convencidos quienes deban llevar adelante los engranajes de la aplicación de las políticas.

Son también políticas frágiles por una cierta “impostura idiomática”, que quita la raíz, la radicalidad de las demandas, en pro de un trabajo hacia la opinión pública que no es tan seductor para los defensores. El discurso heterotópico, que asocia además consignas trascendentes, libertarias, se hipoteca para convencer en un giro eficiente pero que nuevamente se somete a códigos respecto a los cuales es extranjero; operar en el idioma del derecho y la medicina, en el terreno de la biopolítica y la regulación.

No es extraño que las leyes o avances hayan quedado de algún modo huérfanos. Pese a la derrota de la propuesta plebiscitada, rápidamente se endurecieron las medidas para personas de esas edades. Pese a la legislación que habilita el aborto o la obtención de marihuana, aún los procesos son tediosos y están teñidos de inercias y dispositivos más sutiles. El matrimonio igualitario continúa investido de excepcionalidad. Se pusieron en práctica nuevos procedimientos de inmunización, como resistencia a compartir el *munus*, que segregan nuevamente. Se incorpora, pero manteniendo una distancia, poniendo límites (Espósito, 2002/2009).

En el caso del aborto, los procedimientos de inmunización, de incorporación controlada, tuvieron lugar en varios niveles. En primer lugar, la redacción de la ley implicó una serie de condicionamientos, en particular el establecimiento de una instancia tribunal integrada por médicos y trabajadores sociales, que informa a la mujer tras lo cual se le impone un período de reflexión. En segundo lugar, rápidamente se organizó un plebiscito nacional para buscar derogar la ley. Pese a la trascendencia pública y el clima de empate que mantuvieron el sistema político y los medios de comunicación, sólo el 8% del padrón voto para anular la iniciativa.

Pero en particular, en un nivel más práctico, más capilar, los procedimientos son insidiosos: se narran numerosas anécdotas con las ecografías o enfermeros, el lugar está descuidado y deteriorado en varias instituciones mutuales, y las mujeres sufren en sus casas el muchas veces doloroso y siempre largo efecto del anticonceptivo sin supervisión médica. Además, tuvo lugar un boicot de ginecólogos que condicionó el servicio en varios departamentos del país, y más recientemente, tuvieron lugar polémicas resoluciones judiciales que impedían continuar con la interrupción del embarazo ante demanda del padre.

En el caso del matrimonio igualitario la dialéctica ha sido menos notoria. El proceso parlamentario fue lento, demorado en varios niveles, su aprobación fue postergada in extremis en la última sesión del año 2012, pero finalmente una amplia mayoría de los parlamentarios de todos los partidos votó a favor. No hubo grandes protestas públicas, pero nuevamente, a nivel capilar la dificultad de los procesos de adopción, la discusión respecto a los apellidos, pautan cierta resistencia.

Los procesos de inmunización que señalan los activistas apuntan más bien en otro sentido: una espectacularización que mantiene viva la especialidad. La trascendencia pública del casamiento de dos mujeres policías en 2015 por ejemplo, o el de una figura mediática en 2016, a cuyo festejo asistieron conocidos parlamentarios notoriamente opuestos a la propuesta, parecerían indicar que el matrimonio "igualitario" dio también pie al matrimonio "gay". Pese a esta objeción, los activistas acuerdan el avance en

el tema y encuentran otros lugares de disputa donde impera el derecho heterocentrado: el freno a la reasignación de sexo, la discriminación cotidiana, en particular, contra las personas trans. En particular, los procesos de inclusión condicionada y de aislamiento del *munus*, del sustento de la comunidad, en materia de derechos LGBTQ tuvieron lugar en el terreno educativo: la publicación de una guía para docentes, primero, y luego de una "Propuesta didáctica para el abordaje de la educación sexual en Educación Inicial y Primaria", suscitó en las ambas oportunidades una fuerte polémica sobre la presentación de los roles de género, que redundó en que las publicaciones fuesen retiradas.

En la regulación de la marihuana la intensidad del nuevo establecimiento de fronteras fue nítida, al punto de que cuatro años más tarde no se aplica en varias de sus dimensiones. La ley fue aprobada, reglamentada y presenta resultados: disminuyeron fuertemente los procesamientos por pequeñas cantidades de cannabis, más de 7000 personas se inscribieron a la fecha como cultivadores y más de 60 clubes producen para sus cerca de 2500 socios. Se presentaron problemas, casos particulares de autocultivadores detenidos, de clubes señalados como espacios de tráfico, y a nivel capilar nuevos dispositivos la implementación de controles (de tránsito, laborales), que también operan como mecanismos de resistencia.

Pero uno de los ejemplos más notorios de esta situación liminar estribó en la principal apuesta de la política pública: la venta controlada por el Estado. El listado de inconvenientes resulta cómico: primero errores en la licitación, que se prolongó hasta dos años; tras ello autoridades del Ministerio de Salud Pública (MSP) impugnaron sucesivamente el envase del producto y luego los análisis de resultados de THC; quince declaraciones oficiales de jerarcas anunciaron en el lapso distintas fechas de inicio de la venta; huelgas en la implementación en el Correo del “registro de consumidores”, que aunque anónimo permitirá el control del consumo y la demarcación de poblaciones; problemas con las farmacias que deben funcionar como dispensarios. La iniciativa se mantuvo en suspenso hasta julio de 2017, cuando inició del sistema de venta en farmacias, finalmente sólo unas pocas en todo el país. Luego, problemas de abastecimiento generaron una oferta insuficiente, con lo que se formaban largas colas y el producto solo duraba unos días. Más tarde, un frenazo del sistema bancario estadounidense, amenazó congelar las cuentas de los establecimientos que vendían marihuana. En la actualidad, sólo se cuenta con 12 puntos de venta en todo el territorio nacional, que además distribuyen en forma muy esporádica.

El segundo ejemplo notorio es la ausencia de implementación del cannabis medicinal, pese a la amplia aprobación de la opinión pública a este aspecto en específico, y a que, desde que la ley se aprobó varios países, han decidido y ya comenzado a imple-

mentar políticas de acceso. Todos los actores coinciden en localizar la resistencia en la órbita del MSP, que ejerce fuerza de ley, precisamente contra la ley. Recién en los últimos meses de 2017 se anunció la instalación de un laboratorio que elaborará productos medicinales en forma muy conocida.

En cuanto a la baja de la edad de imputabilidad, tras el plebiscito, donde no se habilitó la reforma constitucional que reducía la edad de imputabilidad penal, siguen tomándose medidas en torno a ese nuevo sujeto específico, el "menor", chivo expiatorio dilecto en esa sociedad hostil a sus jóvenes que se refería. Otros dispositivos (asentamiento masivo de policía militar en la periferia de la zona metropolitana, ley de faltas que persigue y sanciona micro delitos y problemas de convivencia, endurecimiento de algunas penas y procesos penales) multiplican los intentos de detectar si el adolescente efectivamente se encuentra del otro lado, ha transgredido los límites, pese al "espíritu" expresado en las urnas.

Como se señalaba al principio, la agenda de derechos, que tuvo los acontecimientos analizados como los más destacados, se acompañó de varias otras iniciativas, como por ejemplo la ley de salud mental o la de servicios de comunicación audiovisual ("ley de medios"). Todas ellas con coordinaciones, actores, tácticas, similares. También en esos casos fueron notorios procedimientos de inmunización de distinto tipo, judiciales, parlamentarios, reglamentaciones, han impedido su implementación completa.

El Derecho y la fuerza de ley

Las resistencias permanecen, lo que era previsible en toda innovación legal polémica. ¿Pero triunfar? ¿Operar sobre el Derecho, y con cierta fuerza, impedir la ley? De distintas formas, capilares, espectaculares, corporativas, ¿aborto dificultado, educación y diversidad en conflicto, marihuana paralizada, baja de la edad de imputabilidad de hecho?

Queda de relieve entonces un espacio entre la norma y su aplicación efectiva; que son momentos autónomos y la norma "puede ser suspendida, sin cesar con ello de permanecer en vigencia" (Schmitt, 1921/2005, p. 137): el "estado de excepción". Siguiendo a Agamben, podemos definir el estado de excepción en la doctrina schimittiana como un lugar en el cual la oposición entre la norma y su actuación alcanza su máxima intensidad. Es un campo de tensiones jurídicas en el cual un máximo de vigencia formal coincide con un mínimo de aplicación real (y viceversa). Una "zona de absoluta indeterminación entre anomia y derecho" (2003/2010 p. 111): "El estado de excepción separa, la norma de su aplicación, para hacer que esta última sea posible. Introduce en el

derecho una zona de anomia para hacer posible la normación efectiva de lo real" (2003/2010 p. 77)

Sin duda resulta grandilocuente apelar a un concepto acuñado para dar cuenta de la situación en campos de concentración. Pero como metáfora, en un sentido suave, como señala G. Agamben, la contribución específica es el aislamiento de la "fuerza de ley" respecto a la propia ley. Define un estado en el cual, por un lado, la norma está vigente pero no se aplica (no tiene fuerza) y, por otro, actos que no tienen valor de ley adquieren "la fuerza" (2003/2010 p. 80). La regulación de la marihuana en suspenso tras tres años de aprobación de la ley; el aborto que requiere un momento de presencia y discusión técnica, donde aparecen consejos asesores y jueces que pueden obligar a gestar; la imagen de la contaminación aplicada a la inclusión de otras categorías de género en la educación; las medidas de hecho que apuntan a la población "menor" marginal, todas funcionan en cierto estado de excepción donde queda de relieve la falta de fuerza de las nuevas normas, y a la vez la existencia de una fuerza de ley que ejerce autoridad por fuera del Derecho, o al menos en cierto espacio excepcional[7].

En su conocido trabajo Fuerza de ley (2008), que recoge conferencias dictadas en Estados Unidos y da pie a los apuntes de Agamben, Jacques Derrida presenta algunos ejemplos de aporías entre derecho y justicia, como uno de los espacios privilegiados para la puesta en práctica de una estrategia deconstructiva[8]; en ese marco, apunta que el fundamento de la autoridad:

> Se trata siempre de la fuerza diferencial, de la diferencia como diferencia de fuerza, de la fuerza como diferenzia, o fuerza de diferenzia (la diferenzia es fuerza diferida/difiriente); se trata siempre de la relación entre la fuerza y la forma, entre la fuerza y la significación; se trata siempre de fuerza 'performativa', fuerza ilocucionaria y perlocucionaria, de fuerza persuasiva y de retórica. (Derrida, 2008, pp. 19-20)

La irrupción de esos nuevos derechos fue un acontecimiento, relativamente imprevisible, animado por un movimiento social, en la acepción de Alain Badiou (2000), que busca modificar la situación en un sentido de mayor justicia. En una estructura de

[7] Parafraseando a Agamben, "el sintagma "fuerza de ley" tiene a sus espaldas una larga tradición entre el derecho romano y medieval, donde presenta el sentido genérico de eficacia, capacidad de obligar. Pero es solamente en la época moderna, en el contexto de la Revolución Francesa que comienza a indicar el valor supremo de los actores estatales expresados por las asambleas representativas del pueblo. En el artículo 6 de la Constitución de 1791 *force de loi* designa así la intangibilidad de la ley aún frente al soberano, que no puede abolirla ni modificarla." (2010, p. 79). Fuerza de ley contiene entonces esta doble significación, el problema: de una parte la capacidad de imponerse y de otra, el carácter superior del Derecho.

[8] Parte de una cita de Montaigne: "Uno dice que la esencia de la justicia es la autoridad del legislador; otro, la conveniencia del soberano, otro, la costumbre presente; y es esto lo más seguro: nada, siguiendo la sola razón, es justo por sí mismo (...) es el fundamento místico de la autoridad. Quien la devuelve a su principio la aniquila" (Montaigne, cfr. Derrida, 2008, pp. 28-29).

oportunidad política favorable, se introdujeron derechos al Derecho. Fue preciso para ello un forcejeo, una táctica y una pragmática con argumentos de salud pública, legales, y estatales o de seguridad para volver verosímil la incorporación al *munus*, a la comunidad, de situaciones hasta entonces excluidas. En una mirada retrospectiva, aparece que el acontecimiento es remitido socialmente a "los jóvenes", son "demandas juveniles". En primera instancia cabe rechazar esa etiqueta, en tanto los activistas LGBT, de género, de derechos humanos, no son únicamente jóvenes y no todos los jóvenes, si algo así existe, se movilizaron por las iniciativas; más en concreto, se configuró una conexión generacional al interior de la cohorte joven organizada, que estableció una bisagra general con otras generaciones. Pero en segunda instancia, esta identificación es esclarecedora, en un país hostil (de *hostis*, extranjeros y enemigos) con sus jóvenes. Los activistas presentan sus propuestas como heterotopías, espacios otros, y provocan una irrupción de lo nuevo; para ello, las demandas ingresan en el terreno de la delimitación de poblaciones gubernamental y la regulación de lo vivo como espacio de disputa.

El giro pragmático no obsta que las iniciativas sigan funcionando como extranjeras, ajenas a la comunidad, y sean objeto de una hospitalidad condicionada, una recepción que continúa inmunizando y manteniendo la separación respecto a esos "otros". Ya no son bárbaros, incapaces del lenguaje, sino más bien *metecos*, que, asentados en la *polis,* no disponen de derechos políticos. ¿Pero qué hospedero impone esas normas a la recepción del otro? Parecería que la inscripción en el Derecho sería suficiente, pero no lo es. Una fuerza de ley, de algún modo ~~fuerza de ley~~, barrada en tanto no se inscribe del todo en el derecho, ahora cambiado, mantiene el estado de excepción para estas demandas biopolíticas, administradas en tanto poblaciones, con la retórica de los riesgos, los controles, las amenazas, que resulta infinita y agota el acontecimiento.

En Uruguay, ya a principios y mediados del siglo XX, en momentos de prosperidad económica, líderes carismáticos y un conjunto de políticos vanguardistas en un país con una élite letrada reducida, eurocéntrica y centralizada habían instalado antes que otras naciones derechos sociales novedosos (Arocena y Aguiar, 2014). Una circunstancia estructural, si cabe el oxímoron para referir a la peculiar constitución de un pequeño país periférico, parece entonces habilitar este tipo de situaciones, estas agendas innovadoras. Abundante literatura refiere a ese proceso en la historiografía nacional: destaca en particular la hipótesis de Carlos Real de Azúa (1964), presentada en "El impulso y su freno", donde analiza el ascenso y la caída del ímpetu reformista de principios del siglo pasado. Sin embargo, Real de Azúa se concentra en características intrínsecas del modelo, sus bases endebles, en un análisis concentrado en las élites políticas del momento. Es válido extrapolar el modelo analítico, concentrarse en los proce-

sos de sucesión internos en el Frente Amplio o los problemas de los líderes carismáticos, que sin duda fueron también factores que contribuyen a esta particular parálisis. De cualquier modo, la instancia, el lugar específico del freno, en este caso es más bien una capilaridad gubernamental, que opera en cierto espesor de la aplicación de la ley.

El forcejeo está aún abierto, continúa siendo una lucha de fuerzas diferencial, fuera o dentro del Derecho. Las formas de protesta y acción acontecimentales, pese a sus irrupciones llenas de vida, se enfrentan luego en tanto poblaciones a una fuerza de ley hostil, que de un modo u otro mantiene los límites. No es algo sorprendente: como apuntaba la octava tesis de filosofía de la historia de Walter Benjamin "el estado de excepción en el cual vivimos es la regla. Debemos adherir a un concepto de historia que corresponda a este hecho" (Benjamin, 2010, p. 64).

Referencias

Agamben, Giorgio (1995/2006). *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.

Agamben, Giorgio (2003/2010). *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Aguiar, Sebastián y Musto, Clara (2015). El rayo verde. Regulación de la marihuana en Uruguay. En: Bia C. Labate & Thiago Rodrigues (Eds.), *Drogas, Política y Sociedad en América Latina y el Caribe* (pp. 297 - 316). México DF: CIDE.

Arocena, Felipe y Aguiar, Sebastián (2014). Menant la marche : l'Uruguay et ses trois lois avant-gardistes. *Cahiers des Amériques Latines, 77*, 69-86. https://doi.org/10.4000/cal.3 386

Badiou, Alain (1988/1999). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.

Badiou, Alain (2000). Movimiento social y representación política. *Acontecimiento, 19-20*. Recuperado de: http://www.grupoacontecimiento.com.ar/articulos/19Badiou2.pdf

Benjamin, Walter (1959/2010) Tesis de la filosofía de la historia. En *Ensayos escogidos*. Buenos Aires: El cuenco de plata

Cardeillac, Joaquín (2003). *La construcción social de la vejez en el parlamento*. Montevideo: Universidad de la República.

CEPAL (2014) *Panorama social de América Latina*. Santiago de Chile: Autor.

Derrida, Jacques (2008). *Fuerza de ley*. Madrid: Tecnos.

Espósito, Roberto (2002/2009). *Immunitas: protección y negación de la vida*. Amorrortu: Buenos Aires.

Filardo, Verónica; Aguiar Sebastián; Musto, Clara & Pieri, Diego (2012). La marihuana provoca esquizofrenia. Espacio público y drogas en Uruguay. En Universidad de la República (Ed.), *Aporte universitario al debate nacional sobre drogas* (pp 119 - 170). Montevideo: Fundación de Cultura Universitaria.

Filardo, Verónica & Aguiar, Sebastián (2013). Cartografías, generaciones y acontecimiento: a propósito del movimiento social juvenil. En Universidad de la República (Uruguay) Facultad de Ciencias Sociales (Ed.), *El Uruguay desde la Sociología XI*, pp. 191-216. Montevideo: Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales.

Foucault, Michel (1968/1999). Espacios diferentes. En: *Obras Esenciales* (Vol. III, pp. 431-441). Barcelona: Paidós.

Foucault, Michel (2004/2006). *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2005/2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

García, Alfredo (2009). *Pepe Coloquios*. Montevideo: Fin de Siglo.

INE (2015) *Estimación de la pobreza por el método del ingreso, año 2014.* Montevideo: Autor

Johnson, Niki; Rocha, Cecilia & Schenck, Marcela (2015). *La inserción del Aborto en la Agenda político-pública uruguaya 1985-2013 - Un análisis desde el Movimiento Feminista*. Montevideo: Ediciones de Cotidiano.

Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal (1996/2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: FCE.

Lazzarato, Maurizio (2006). *Políticas del acontecimiento* .Buenos Aires: Tinta Limón.

López, Santiago (2016, 18 de noviembre). La edad de los líderes [Entrada de blog].*Razones y personas*. Recuperado de: http://www.razonesypersonas.com/2016/11/la-edad-de-los-lideres_18.html

Mannheim, Karl (1952/1993). El problema de las generaciones. *REIS*, *62*, 193-342.

Mc Adam, Doug; Mc Carthy, John & Zald, Mayer (Eds.) (1996/1999). *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*. Madrid: Editorial Istmo.

MSP-OUD-Mides (2013). *II Encuesta mundial de salud adolescente*. Montevideo: Autor.

OIT (2007). *Trabajo decente y juventud*. Lima: Autor.

Real de Azúa, Carlos (1964) *El impulso y su freno. Tres décadas de batllismo y las raíces de la crisis uruguaya*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

Rossel, Cecilia (2013) *Desbalance etario del bienestar: El lugar de la infancia en la protección social en América Latina. Serie políticas sociales, No. 176. CEPAL*, Santiago de Chile: Autor.

Schmitt, Carl. (1921/2005). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.

Sempol, Diego (2013). *De los baños a la calle. Historia del movimiento lésbico, gay, trans uruguayo (1984-2013)*. Montevideo: Editorial Debate.

Sempol, Diego (2016). La diversidad en debate: Movimiento LGTBQ uruguayo y algunas tensiones de su realineamiento del marco interpretativo. *Psicología, conocimiento y sociedad, 6*(2), 321-342.

Serna, Miguel (2012). Giro a la Izquierda y nuevas elites en Uruguay ¿Renovación o reconversión? Montevideo: Universidad de la República.

Tarrow, Sidney (1994/1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Universidad.

Thevenet, Nicolás (2013) *Cuidados en personas adultas mayores. Análisis descriptivo de los datos del Censo 2011*. Montevideo: Mides.

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons 4.0*.

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

Resumen de licencia - *Texto completo de la licencia*

El Uruguay progresista: entre la soberanía y el biocontrol

Progressive Uruguay: Between Sovereignty and Biocontrol

Marcelo Rossal

Universidad de la República; mrossal@yahoo.com

Historia editorial

Recibido: 18-07-2017

Aceptado: 30-11-2017

Palabras clave
Etnografía
Violencia Estatal
Pobreza
Uso de Drogas

Resumen

A partir de un largo proceso de investigación etnográfica con usuarios de drogas en situación de extrema pobreza, presento un recorrido del tratamiento que distintos sectores del Estado uruguayo otorgan a los ciudadanos que se encuentran en sus márgenes: personas en situación de pobreza extrema, encarceladas o con usos problemáticos de drogas. Uruguay, un país entendido como progresista y liberal, con leyes que en los últimos años han regulado el acceso de las personas al cannabis, al matrimonio igualitario y de las mujeres a la interrupción voluntaria del embarazo, tiene una contracara tutelar y vigilante que exige la obediencia de los sujetos para otorgar el ejercicio de los derechos y los cuidados. Al igual que en otras partes, el Estado uruguayo se debate entre las amenazas a su soberanía y el ejercicio de formas contemporáneas del biocontrol.

Keywords
Ethnography
State Violence
Poverty
Drugs Use

Abstract

Since having carried out a long ethnographic research process with extremely poor drug users, I outline the paths of treatment provided by different Uruguayan State sectors to citizens who are marginally situated: extremely impoverished, imprisoned or problematic drug users. On the one hand, Uruguay is a country considered liberal and progressive, during the last years laws that regulate the access to cannabis, same-sex marriage and voluntary interruption of pregnancy have been passed. On the other hand, the country has a tutelary and watchful facet that demands obedience from subjects in order to actually habilitate their exercise of some rights and the access to care. Likewise other countries do, the Uruguayan State debates whether to submit to sovereignty threats, or to the practicing of contemporary forms of biopower control.

Rossal, Marcelo (2018). El Uruguay progresista: entre la soberanía y el biocontrol. *Athenea Digital*, *18*(1), 71-89. https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2233

Introducción

En tiempos de biocontrol, con la totalidad del ADN de las personas privadas de libertad acumulado en un banco[1], distintas agencias del Estado trabajan para establecer la soberanía de distintos territorios, especialmente en la cárcel, la calle y los *cantes*[2].

Sin embargo, mientras el Estado mapea la totalidad del ADN de quienes infringen la ley con consecuencias penales, algunos de ellos pagan y cobran "sangre por sangre"[3]

[1] Distintas tecnologías son aplicadas para identificar a las personas en contextos de investigación personal: cámaras de seguridad, cédulas de identidad con chip electrónico y banco de ADN de las personas procesadas y privadas de libertad (Policía Nacional, n. d.).

[2] Asentamientos irregulares, algunos de ellos producto de intervenciones urbanísticas del Estado.

[3] En la cárcel más grande de Uruguay recogí este testimonio: "Cuando llegué al módulo vi que un tipo me miraba raro, otro día se me acercó y me dijo, 'cuando pases por al lado mío tenés que agachar la cabeza, un hermano tuyo mató a un hermano mío y acá es sangre por sangre', ahí yo le dije que no le agachaba la cabeza a nadie y

desafiando, en la calle, la cárcel y los *cantes*, la soberanía del Estado y la multiplicidad de sus esfuerzos por mitigar la violencia interpersonal[4].

Considerando una mediana duración, el Estado uruguayo, reconfigurado a principios del siglo XX, desarrolla un temprano *Welfare state*, teniendo en la salud pública, la seguridad, la educación y las empresas estatales (seguros, refinación de petróleo y producción de alcoholes, electricidad, comunicaciones, transporte ferroviario y suministro de agua) el grueso de su actividad, funcionarios y presupuesto. Hacia los años cincuenta del siglo XX, ese modelo civilizatorio estadocéntrico llega a un momento de importante desarrollo y consenso social, político e identitario. Uruguay obtenía nuevamente el campeonato mundial de fútbol en Brasil (1950) y la frase "como el Uruguay no hay" era parte del sentido común en el país (Achugar, 1992). La estrategia de desarrollo mediante la sustitución de importaciones iniciada una década antes junto con los Consejos de Salarios (negociación colectiva tripartita sobre salario y condiciones de trabajo) y distintos instrumentos de protección social habían extendido el mercado laboral, aumentado los salarios reales y minimizado la pobreza. Era consensual una estrategia civilizatoria de mitigar la violencia y proteger a una amplia mayoría de los ciudadanos. De todas formas, la violencia policial era destinada a los pobres que vivían en la informalidad y la violencia tutelar internaba en Colonias alejadas de la ciudad a quienes eran diagnosticados por trastornos mentales y eran abandonados por sus familias.

Sin embargo, desde inicios de los años sesenta se empezaron a quebrar consensos sociales y políticos y el primer atentado terrorista que dio como resultado una persona muerta fue un ataque con armas de fuego de sectores de derecha a la salida de un acto en el Paraninfo de la Universidad de la República. En ese acto político, Ernesto "Che" Guevara proclamó la necesidad de defender el Estado de Derecho en Uruguay y sus libertades públicas. Antes del acto de masas, había estado en la casa de veraneo del Presidente del Consejo de Gobierno uruguayo, Eduardo Víctor Haedo, compartiendo, al modo rioplatense, mates y asado.

Hacia finales de la década, la radicalización política llegó al gobierno uruguayo, aumentándose la violencia represiva y discursiva del gobierno. Llegándose a la prohibición de nombrar a los tupamaros, negando cualquier posibilidad de interlocución con los "subversivos" (Rico, 1989). El Otro más radical para el gobierno pasaba a ser el subversivo, por lo general un joven de alto capital cultural, entendido como un infil-

nos peleamos a cuchillo, por suerte nadie murió, pero ahora estoy acá, en este agujero", refiriéndose al módulo 8, el peor del establecimiento; el otro preso habría sido trasladado a la cárcel de Libertad, la de mayor seguridad del país (Entrada de diario de campo, 11 de noviembre de 2015).

[4] En los últimos años la inversión en seguridad ha aumentado, pero también los homicidios, especialmente aquellos adjudicados a "ajustes de cuentas" entre personas que viven en el contexto del mercado ilegal de drogas.

trado del comunismo internacional, enemigo de la nación y tratado mediante la violencia más pura del Estado.

Para el presente artículo, me baso principalmente en la investigación con usuarios de drogas y técnicos del campo de la salud y la seguridad pública en distintos escenarios etnográficos de Uruguay, especialmente cárceles y calles de la ciudad de Montevideo. En todos los casos los nombres de los interlocutores fueron modificados a los efectos de preservar sus identidades[5].

Un recorrido de la violencia estatal

"El pichi[6] ese, murió", estas fueron las palabras del policía sobre Heber Nieto, estudiante de la Escuela de la Construcción de Montevideo muerto por la policía uruguaya en 1971. Las armas que dispararon a los estudiantes de la Escuela de Construcción fueron donadas por Estados Unidos a partir de las gestiones realizadas por el agente Dan Mitrione, quien, además de gestionar donaciones de armas, enseñó cómo torturar "científicamente" a represores uruguayos, a los efectos de aumentar la eficacia en la lucha contra la guerrilla urbana y otros opositores. La sangre derramada por el Estado uruguayo y la desvalorización en tanto que ciudadanos pasaba de los —siempre castigados— *pichis*, a los habitantes modélicos de la *polis*. Como muestra Álvaro Rico (1989), en 1969 había ocurrido un cambio discursivo importante desde el gobierno: había gente con la que no podía hablarse, de la que no podía hablarse, un Otro innominable, abominable. Esto representaba un cambio sustancial en el discurso político del gobierno uruguayo. Del afán civilizatorio de incluir a todos se pasaba a la construcción de un Otro lo suficientemente radical como para prohibir su nominación[7].

Un Otro ya había, claro está, se trataba, como dije, del *pichi*. Los tupamaros, innombrables en el país ya desde la etapa predictatorial, venían a configurarse en ese

[5] Algunas de las entrevistas y observaciones fueron realizadas junto a integrantes del grupo de investigación sobre juventudes y usos de drogas del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos de la Universidad de la República. Agradezco a Luisina Castelli, Inti Clavijo, Magdalena Curbelo, María Noel Curbelo, Paolo Godoy, Javier Lescano, Emmanuel Martínez, Mariana Matto y Natalia Montealegre la participación en la investigación así como a Héctor Suárez y Leticia Keuroglian del Observatorio Uruguayo de Drogas. Especial agradecimiento merecen todos los interlocutores de la investigación, los colegas que participaron del Seminario Sangres Políticas en Montevideo —en especial sus mentores, Elisabeth Anstett y Gabriel Gatti— y los revisores anónimos del artículo.

[6] Término despreciativo que significa delincuente habitual en la jerga policial e indigente en el habla popular; tal vez, derivado de bichicome, habitante de la calle. También en la jerga de algún médico que dirige instituciones asilares (Cano, 2014). Sobre el término pueden apreciarse distintas derivas en Giancarlo Albano, Luisina Castelli, Emmanuel Martínez y Marcelo Rossal (2015) y Natalia Montealegre (2016).

[7] La palabra "tupamaros" estaba prohibida y la prensa de izquierda llamaba a los integrantes del MLN-Tupamaros como los innombrables. En julio de 1969 se prohibió "'todo tipo de información que directa o indirectamente se refiera a los grupos delictivos que actúan en el país'" (Demasi, Rico, Landinelli y López, 1996, p. 98). Luego, en diciembre de 1969, se prohibieron directamente siete vocablos: "'comando, terrorista, subversivo, extremista, célula, delincuente ideológico y delincuente político'" (Demasi et al., 1996, p. 111).

Otro, pero como novedad, este Otro provenía de los centros mismos de la *polis*, de eso que Amparo Menéndez Carrión (2015) llama "el nodo medio", ese amplio arco de ciudadanos de la *polis* (desde obreros que tenían asegurado consumo abundante de carne vacuna cada día hasta profesores que ganaban altos salarios) que iba desde los barrios obreros a muchos pueblos del Interior del país pero no llegaba a Bella Unión, ni a los *cantegriles*, ni a los *pueblos de ratas*, a esos lugares donde "se vive como se puede"[8].

Esa civilización urbana había parido a unos *orejanos* que enfocaban a Bella Unión, a los *cantegriles* y a los *pueblos de ratas*. Pero seguro que estos jóvenes no se distinguían mucho de aquellos civilizadores de diez años atrás[9], refiero a las experiencias de la educación rural, a los ácratas que publicaron anónimamente el libro sobre los *cantegriles*, a quienes hacían extensión universitaria tratando de erradicar las viviendas insalubres. Más allá del diagnóstico que hicieran o las ideologías que profesaran, los uruguayos hijos de su *polis* querían civilizar, llevar la salud y el progreso a todos los rincones del *paisito*[10].

En los años setenta se impuso en Uruguay una dictadura cívico militar que encarceló a miles de militantes políticos y suprimió el funcionamiento de partidos políticos y sindicatos. Entre 1973 y 1985, los militares normalizaron el uso de la tortura, sistematizaron la vigilancia a toda la sociedad y cancelaron buena parte de las actividades culturales, tanto es así que buena parte de los artistas uruguayos debió exiliarse, puesto que estaban imposibilitados de trabajar en el país. De todas formas, el intento de la dictadura por legitimarse fracasó: la consulta plebiscitaria para establecer una reforma a medida del gobierno de facto fue derrotada, ya que la amplia mayoría de los ciudadanos votó el No en noviembre de 1980. Luego de una transición democrática en la que el sistema político y los distintos movimientos sociales quisieron retomar la senda in-

[8] Se trata del título de un libro sobre los *cantegriles* (asentamientos irregulares) en Montevideo, editado por autores anónimos provenientes de la Universidad de la República y el movimiento social en el año 1969, momento de represión violenta de la protesta social. Nicolás Duffau (2015) muestra cómo los pobres que eran reputados como "locos" acababan en las colonias psiquiátricas retirados definitivamente de la vida social y política del país. De hecho, a algunos anarquistas también les pasó eso mismo (Duffau, 2015; Vomero, 2009). Bella Unión es la ciudad más alejada de Montevideo, en la zona de cultivos de caña de azúcar, mediante trabajadores rurales muy pobres. En ese espacio geográfico y social es que inició su actividad Raúl Sendic, fundador del Movimiento de Liberación Nacional – Tupamaros (Merenson, 2010). Los llamados "pueblos de ratas" fueron pequeñas villas muy empobrecidas que quedaron al margen de la producción rural luego del alambramiento de los campos (Taks, 2006). De entre estos habitantes pobres de la campaña uruguaya es que formaron los asentamientos irregulares llamados popularmente *cantes* o *cantegriles* (nombre irónico tomado del Cantegril Country Club de Punta del Este, club de golf para las clases altas del Río de la Plata)

[9] De hecho, el maestro Julio Castro, muy importante entre los "civilizadores" del pobrerío rural mediante la escuela rural en los años 50, fue un pacifista simpatizante del movimiento revolucionario y lo dejó plasmado en las páginas de Marcha; luego de ello, ya en tiempos de dictadura, fue asesinado y permaneció desaparecido. Es considerado uno de los grandes pedagogos del país, además de un destacado periodista.

[10] Forma cariñosa y melancólica de referirse a Uruguay por parte de, principalmente, exiliados rioplatenses desde los años setenta. El dúo Los Olimareños canta, en su exilio: "Ay paisito mi corazón ta´ llorando". Ese mismo dúo canta "Orejano", poema de Serafín José García, homenaje a la rebeldía del gaucho libre.

cluyente del país, el primer presidente democrático luego de la dictadura, Julio María Sanguinetti, retomó los discursos que oponían el orden al caos, logrando imponer la impunidad para los violadores de los derechos humanos y reprimiendo a la primavera democrática que se expresaba de formas diversas entre los jóvenes (Panizza, 1988). Razzias y represión de eventos culturales alternativos marcaron la construcción de una nueva alteridad: el joven drogadicto (Fraiman y Rossal, 2009; Macadar y Carassale, 2004).

Hacia los años noventa, el gobierno de Luis Alberto Lacalle Herrera intenta aplicar un programa neoliberal, que es amortiguado por la acción de los movimientos sociales y los instrumentos democráticos instituidos en el país: mediante referéndum de iniciativa popular, la ciudadanía deja sin efecto buena parte de las privatizaciones previstas en la Ley de Empresas Públicas (Moreira, 2004).

Por otra parte, a pesar del crecimiento económico, los delitos contra la propiedad aumentan, al igual que la desigualdad y las personas viviendo en asentamientos irregulares (*cantes*). El aumento de las penas de 1995 favorece el desarrollo de un espiral punitivo: aumento constante de las penas, de las personas encarceladas y de los delitos (Paternain, 2008).

Hacia 1999 se inicia una recesión económica con creciente emigración de jóvenes uruguayos hacia distintos países entre los que destacan España y Estados Unidos. Ese año el Partido Colorado vuelve a ganar las elecciones nacionales, elevando a la primera magistratura al Dr. Jorge Batlle. Durante su presidencia, en el año 2002 se produce una crisis bancaria y de la recesión se pasa a una crisis económica y social generalizada. La cercanía del presidente uruguayo con los Estados Unidos de George Bush y la credibilidad que el país tenía entre los círculos del poder financiero internacional opera para obtener un préstamo rescate que evita la entrada en *default* del país y, a diferencia de Argentina —la crisis uruguaya vino un año después de la argentina—, Uruguay siguió participando del sistema financiero internacional, pagando su deuda externa. También, a diferencia de Argentina, el Presidente Batlle es respaldado por todo el sistema político y termina su mandato constitucional. Sin embargo, desde el punto de vista económico y social, aumenta el desempleo, la pobreza y la indigencia, la violencia social, la emigración y los suicidios (González y Hein, 2016). En ese contexto, al mismo tiempo que disminuye la oferta de cannabis, en el mercado ilícito aparece la pasta base de cocaína y, ya durante el año 2002, los primeros *pastosos*[11].

[11] Usuario de pasta base de cocaína en situación de extrema precariedad. Sobre la aparición en el mercado de drogas ilícitas de Uruguay de la pasta base de cocaína en el año 2002 no hay dudas (Garibotto, Caliocchio, Latorre y Scarlatta, 2006); pero se ha detectado que hay uso de cocaínas fumables desde los años noventa en forma de cocaína cocinada o crack; *merca cocinada* para mis interlocutores del trabajo de campo (Fraiman y Rossal, 2009)

Violencia estatal y drogas

Como fue dicho, otrora era común torturar a los *pichis*, tanto es así que el informe de la comisión parlamentaria sobre torturas (1969-1970) señaló que:

> 1) Está probado que el sistema de aplicación de trato inhumano y torturas a los detenidos por la Policía de Montevideo es un hecho habitual (...) 4) Que estos malos tratos y torturas se han aplicado a inocentes de todo acto delictivo a quienes no se sometió a la justicia, a inocentes que fueron procesados por la confesión (...), a personas que fueron más tarde procesadas **y resulta usual y frecuente con delincuentes habituales; y se han hecho frecuentes con estudiantes y dirigentes sindicales, últimamente**. (Rico y Duffau, 2012, p. 31, el subrayado es mío)

La novedad era castigar a los habitantes de la *polis*.

Mientras la represión cruenta contra ciudadanos que hacían oposición política a la dictadura continuaba hasta su final, se desarrollaban otras formas de control y violencia estatal hacia distintos colectivos sociales, especialmente jóvenes. El uso de drogas de algunos jóvenes de clases medias y altas los hacían objetivo de formas de violencia estatal propias de una dictadura, que incluso continuaron cuando la dictadura ya había terminado.

Guzmán Castro (2015), Álvaro Rico y Nicolás Duffau (2012) y Diego Silva (2016) muestran la fundación, por parte del Estado uruguayo bajo la dictadura, de un dispositivo para controlar el tráfico y el uso de estupefacientes. Si bien la Ley no criminalizaba a los usuarios de drogas, los ponía a merced del sistema judicial a los efectos de, supuestamente, proteger su salud. Lo cual era, para uno de estos usuarios, el basquetbolista Tato López, una forma de vejar y reprimir a los jóvenes, en su caso, de clases medias.

En su obra autobiográfica, López muestra el funcionamiento de un país vigilado en el que, en relación a los usuarios de drogas ilícitas, su Estado ensamblaba una unidad policial derivada de Inteligencia Policial (la Brigada de Narcóticos), "Toxicomanías"[12], el Hospital Vilardebó y el Poder Judicial.

[12] Comisión Nacional de Lucha contra las Toxicomanías se llama esta oficina del Ministerio de Salud ¨Pública (MSP) y en el año 1986 su directora aún era la Dra. Ofelia Bachini, a la cual algún entrevistado la refiere como la gran responsable de las políticas de tratamiento de los usuarios de drogas desde los años setenta. Está claro que esta doctora estaba muy involucrada con esta política, ya que, en el año 1981, era la Directora de Salud Mental del MSP y representante de Uruguay a la Junta de Fiscalización de Estupefacientes (JIFE) en el Seminario para funcionarios responsables de la fiscalización de estupefacientes en Latinoamérica (JIFE, 1982). Silva (2016) muestra la implicancia funcional de esta Comisión y su directora con el andamiaje represivo de la dictadura en esta temática.

Sobre la Brigada de Narcóticos y el Viladebó señala:

> De la Brigada sólo podías salir estropeado: los que declaraban mal o alguien los mandaba, iban a la cárcel; los que consumían y no eran procesados pasaban unas vacaciones en el Vilardebó, conocido como el Loquero.
>
> Estábamos en dictadura y el Loquero era peor que la cárcel. Los botones [policías] tenían derecho legal de mantenerte ahí todo el tiempo que quisieran. La Brigada por dentro era una humillación en sí misma y Uruguay un país vejado (López, 2006, p. 170)

Y también apunta sobre cómo se vejaba a los ciudadanos, haciendo de Uruguay un país vigilado y castigado[13]:

> "Había una forma de no ir preso y también zafar del Loquero.
>
> El Jefe le dio al Pachi un frasco grande lleno de algo.
>
> —Olelo. Es marihuana.
>
> Pachi lo abrió, lo olio y dijo:
>
> —¿Y esto para qué es?
>
> —Esto es para vos.
>
> —No, no, no, yo no quiero nada, después de esto yo no quiero ni fumar. No quiero fumar nada.
>
> —Esto es para vos. Lo único que tenés que hacer es, de vez en cuando, tirarnos un datito; nos contás algo de lo que pasa en la calle. Vos podés fumar tranquilo, no vas a tener nunca más un problema. Simplemente un datito cada tanto. (López, 2006, p. 170)

Sobre "Toxicomanías" dice:

> La doctora Mengele, con tono de sugerencia y amenaza, habló de las bondades de la recuperación, de cuán posible era si uno lo deseaba. En ningún momento le respondí. Luego de su exposición, con cara de quien ha perdido la totalidad de sus neuronas, le pregunté:
>
> —Doctora, ¿puedo hacerlo con un particular?
>
> —¡Qué deseos de recuperarse! –dijo la doctora

[13] Diego Silva (2016: 241), refiriéndose a los años setenta, señala: "...tal como sucediera a inicios del siglo XX, el discurso médico imperante se constituyó en argumento legitimante de las prácticas represivas, en el caso, del control de las drogas ilegales."

> —Sí, doctora, tengo muchos deseos –lo único que me faltaba era que un hilo de baba empezara a caer por la comisura de mis labios.
>
> —Está bien, tienes que traer un informe mensualmente.
>
> … El cartel seguía estando ahí, ahora sabía qué significaba "Toxicomanía": nido de maniáticos. (López, 2006, p. 234).

Castro (2015) muestra la forja estatal del "problema de la droga" en base a las pautas establecidas desde Estados Unidos. Si Estados Unidos, a partir del trabajo de funcionarios como Dan Mitrione, había contribuido a la formación de los agentes de inteligencia uruguayos, desde otras oficinas norteamericanas, como el *Bureau of Narcotics and Dangerous Drugs*, se promovía la producción de brigadas antidrogas. De hecho, eran agentes de la Dirección de Inteligencia los que perseguían a los usuarios de drogas a inicios de los años setenta:

> En febrero de 1973, el diario El País informaba sobre el procesamiento de un 'drogadicto… hippie [e] integrante de un controvertido espectáculo musical… por tenencia y distribución de estupefacientes'. Al momento de ser arrestado, Luis Alberto Salas, de 21 años, tenía consigo 'cierta cantidad de marihuana' que según la Dirección Nacional de Información e Inteligencia (dnii) había sido utilizada no solo para su consumo personal, sino también para 'iniciar' en el 'vicio a una menor de edad con la cual mantenía relaciones amorosas'. (Castro, 2015, p. 84)

Aunque desde el propio régimen se afirmaba que "las formas modernas del delito, como drogadicción no tienen peso criminológico", como señala el ex fiscal de Corte, Miguel Langón, en un informe de 1978 para Naciones Unidas de la Fiscalía uruguaya (Duffau, 2012), se había creado una Brigada de Narcóticos, derivada de Dirección de Inteligencia, espacio privilegiado tanto para el desarrollo de operaciones encubiertas como las que sufrieran Tato López y Luis Alberto Salas. Estas formas de operación policial encubierta se habían vuelto tan corrientes en el país, que hasta los funcionarios judiciales las entendían convenientes para tratar con la "minoridad infractora" y los jóvenes "sub culturales":

> En 1983, el Dr. Roberto Parga Lista, Juez Letrado de Menores de Tercer Turno, reclamaba 'medidas especiales y novedosas de prevención y de orientación sobre los grupos más vulnerables'. Según el magistrado, la Policía debía infiltrarse en el medio sub cultural de la gente joven, de las barriadas, villas, cantegriles, etc., para inducir a los extraviados que se encuentran en situación de peligro, a que aprovechen las ventajas que les ofrece la comunidad'. Esto también se podía hacer a través de la creación de centros recreati-

> vos 'controlados por personal de educación vigilada o de policía tutelar de menores'. (Rico y Duffau, 2012, p. 74)

Hasta finales de los años ochenta, el modelo de trabajo estatal frente al Otro es tutelar, vigilante y tiene como base las torturas y el encierro hacia los "desviados". Malos tratos en las comisarías, asilos y hospital psiquiátrico y cárceles; informantes en toda la sociedad uruguaya.

La nueva policía, la cárcel y el biocontrol

En los últimos tiempos ha habido un énfasis en cambiar ese modelo que hunde sus raíces en la dictadura cívico militar (Vila, 2012) y disponer de otro más *aggiornado*, es decir, tecnológico y biotecnológico. Que la vigilancia tecnológica y la investigación criminalística permita una mayor eficacia policial y respeto a los derechos humanos. En estos tiempos, las posibilidades tecnológicas permitirían dejar atrás buena parte de la brutalidad policial, pero esto no parece ocurrir así, a partir de lo visto en las cárceles y lo que marcan los propios números oficiales: más de 30 presos muertos en el año pasado. Las cárceles del país son el lugar más vigilado a la vez que el más peligroso. En el año 2016 hubo 37 muertos en las cárceles, de los cuales 25 fueron en situaciones violentas (15 en homicidios, 8 en suicidios y dos en situaciones violentas aún no aclaradas) en un entorno de 10000 reclusos ("Cifra record de homicidios", 2016).

En mi propia experiencia etnográfica pude apreciar peleas a cuchillos e, incluso, sentir el olor de la sangre. Recién hecha la limpieza, en un pequeño patio de la cárcel de Maldonado, un guardia me dijo: "¿siente este olor? es el olor de la sangre, no sé si sobrevivirá ese muchacho, perdió mucha sangre" (Entrada de diario de campo, 16 de febrero de 2016).

La descripción de la entrada a la cárcel de "máxima seguridad" del país tal vez resulte elocuente:

El Edificio

> Nos dirigimos al Edificio, el antiguo carcelaje para presos políticos. Da una sensación ominosa recorrer el corredor, casi un basural maloliente rodeado de alambres de púas y concertina. *Per me si va nel eterno dolore; Lasciate ogni speranza voi che entrate*, dantesco el escenario, coronado por gritos que salen del infierno que el Leviatán reserva a sus peores ciudadanos. Los gritos son entre aterradores y cómicos, insultos ingeniosos mezclados con groserías y golpes grotescos contra las puertas.

> Primero se escucha un griterío y unos ruidos indiferenciados y a medida que avanzamos entre el mal olor y la basura los gritos van tomando cuerpo y los insultos y las amenazas se van haciendo comprensibles.
>
> Ya dentro del Edificio el horror toma cuerpo, entre rejas por todas partes siempre hay algún preso trabajando en la limpieza de los pisos. Los gritos ahora son atronadores y se vuelven nuevamente indiferenciados. Panoptical, el edificio permite ver, desde dentro, los distintos pisos que pueblan cientos de personas. Ni sé en qué piso estoy, hasta que un hombre veterano y amable con acento portuñol, me dice que estamos en una suerte de "bagayo mejorado[14]: estamos en un bagayo pero con gente que estuvo en lugares peores y no quiere seguir pagando más causas y quiere salir de acá". El policía viejo se queja de la falta de personal y de que cumple varias funciones a la vez. Lo vemos de arriba para abajo, junto con otro uruguayo fronterizo, hablando en portuñol, "tráele a fulano a estos muchachos y luego a mengano". El policía joven asiente y parte a buscar a los internos. Vamos a una suerte de salón escolar en el cual hubo una clase de Idioma Español en la que habían analizado frases de adultos que hablan de pájaros y libertad.

Los relatos siguientes, producto de aproximaciones etnográficas en la cárcel de máxima seguridad del país, permiten apreciar ciertas continuidades de la faz oculta del Estado uruguayo.

Leonel

> Vamos a una sala que dice "Abogados". Los policías me traen a un muchacho que se quiere quedar de pie. El muchacho tiene una notoria faja blanca con una suerte de bolsa en el medio, se trata de lo visible de su colostomía. Veo a Leonel como objetivado, con su voz un tanto distorsionada por la mampara y su cinturón que parece de campeón mundial de boxeo, a lo cual contribuyen las cicatrices de veterano peleador: "a los 38 años sos un viejo en la cárcel".

[14] "Bagayo (del it. bagaglio). 1. m. coloq. Arg. y Ur. Bulto, paquete, equipaje./ 2. m. Ur. Conjunto de objetos robados./ 3. m. Ur. Contrabando a pequeña escala./ 4. m. Ur. Mujer muy fea" (tomado de Porta, 2015). Según mi experiencia etnográfica, bagayo es un vocablo del lunfardo bastante polisémico que coincide parcialmente con lo planteado por la RAE: significa contrabando a pequeña escala; pero también objeto de baja calidad (puede tratarse de una persona subordinada transformada en objeto: "esta mujer es un bagayo" o "este gurí no sirve para nada, es tremendo bagayo") y, en el contexto carcelario, se trata del espacio reservado para personas que solicitan protección especial o son destinadas allí para su protección, pero también para su escarnio, puesto que es indeseable ir al bagayo, lo cual transforma a la persona misma en bagayo. La versión del año 2001 del Diccionario de la Real Academia Española hace provenir del italiano *bagaglio* al vocablo. Adriana Porta (2015, p. 60) coincide con el origen italiano del vocablo, especialmente del hablado en Génova *bagaggi* que también significa equipaje, además de tener connotaciones peyorativas. Seguramente la RAE y Adriana Porta tengan razón, pero es necesario recordar que *bagagem* quiere decir equipaje en portugués y que ese contrabando a pequeña escala al que se refiere la RAE provino, históricamente, del Brasil, lugar de donde se traía de contrabando, desde tiempos coloniales, la yerba, el tabaco, la caña y el azúcar.

Leonel vivió en la calle desde los ocho años. Originario de un barrio pobre, vivió en el Centro de Montevideo desde niño, rebuscándose de distintas formas, entre refugios para "niños de la calle", pequeños delitos y asociaciones con otros niños de la calle y distintos consumos de sustancias: desde pegamento hasta pastillas diversas, pasando por alcohol y pasta base; también es el primer "pincheta" que entrevisto, se inyectó cocaína desde muy joven y reafirmó sus palabras con la muestra de sus antiguas cicatrices en ambos brazos: "cuando la *merca* no me pegaba más me la entré a pasar por los *cables*". (Entrada de diario de campo, 28 de octubre de 2015)

Está preso por un delito de Copamiento, pero cometió muchos delitos en su vida. Leonel me habla también sobre la violencia en la cárcel y me muestra los intestinos que tiene para fuera. La hebilla del cinturón de boxeo se revela como una bolsa que aloja los excrementos del preso, cosa que lo obliga a higienizarse mañana a mañana con mucho cuidado. Tampoco puede hacer ejercicio, ni volver a pelear, tanto que cuando tiene algún conflicto tiene "crédito de violencia" para cuando esté mejor; es en ese momento recién que podrá volver a pelear a cuchillo. Su herida en el abdomen fue producto de una puñalada con un corte carcelario, hace dos años ya.

Leonel quisiera dejar de consumir cualquier droga y señala el peligro que implica usar drogas en el contexto de encierro, por el riesgo de no poder pagar y sufrir las consecuencias. Recién ahora, luego de meses de colostomía, tiene la perspectiva de operarse para volver tener una vida fisiológicamente normal. También le pregunté si la persona que lo hirió le pidió disculpas a lo cual respondió que nunca más lo vio y que no sabe qué sucederá cuando se crucen. Ahí recuerdo las palabras de otro preso veterano: no hay piedad. Más aun tomando en cuenta lo que me contaron de la muerte de la semana pasada en el Penal: mataron a un preso en el patio qué le pidió por su vida a sus matadores estando de rodillas ya herido.

Héctor

Es un muchacho de 20 años. Llega esposado, las esposas contrastan con su ostentoso reloj y sus ropas costosas. A diferencia de Leonel no tiene cicatrices notorias y su cuerpo está muy cuidado, como de deportista. De hecho fuma muy poco, cosa rara en la cárcel y dice que quiere dejar, ya que le gusta mucho jugar al fútbol. Es hincha de un cuadro del barrio en el cual ha vivido desde siempre y le gusta mucho el deporte más popular del país. Estuvo 15 meses preso de adolescente en la Colonia Berro. Rapiñó un supermercado y fue preso, cuando le pregunté por qué hizo una rapiña a los 15 años me dijo secamente: "siempre me compré mis cosas." En esa época vivía con su madre

y hermanos. Tiene un hermano preso también. Sus usos de drogas se restringen a un uso ocasional de marihuana, pero no le gustan ni el alcohol ni la pasta base y nunca cometió un delito con su conciencia alterada. Señala que le molestan los consumidores de pasta base porque "no pagan lo que deben, lo cual genera violencia" (Entradas de diario de campo, 28 de octubre de 2015). De un modo previsible, Héctor asume la visión de los que violentan a los malos pagadores. Está preso por complicidad en un secuestro.

Héctor apenas terminó la educación primaria al igual que Leonel.

Pablo

Me siento en el pupitre y dejo el asiento magisterial a Pablo, un muchacho de 38 años, con la cara golpeada, pero sin cicatrices de cortes. Está embagayado nomás. Está en esa cárcel por un delito de tentativa de rapiña, apuntó con el dedo en un pequeño comercio, pero lo corrieron, lo molieron a golpes y lo metieron preso. Lo cierto es que Pablo no quería estar más viviendo en medio de un consumo intenso de alcohol y pasta base. "El alcohol es mi puerta de entrada a todas las otras cosas" nos dice y lo reafirma contando los dos delitos en los cuales "perdió": el primero a los 19, cuando estando borracho se dio manija y la emprendió contra el boliche de su antiguo patrón medio "verdugo". A diferencia de Leonel, nos muestra su abdomen y sus brazos sanos y nos dice que quiere seguir así y por eso está en ese bagayo, del cual no sale: lleva meses sin salir al patio. Espacio de esparcimiento, sí, pero fundamentalmente de violencia y "ajustes de cuentas". Dice que en la cárcel hay brazos gordos que tienen sus "perros" y que los "perros" lo amenazaron, por eso pidió celda de protección (Entrada de diario de campo, 28 de octubre de 2015).

La tragedia de los gauchos[15]

Cuando termina la entrevista aparece Luisina bastante conmovida: se están peleando a puñaladas en el patio. Me allego al ventanal que está a unos 50 metros de los hechos en donde está el amable policía veterano, quien me relata el acontecer: "ese de gorrito rojo es guapo en serio, lo quieren sacar del patio, pero se mantiene firme en el patio" (Entrada de diario de campo, 28 de octubre de 2015). Bancó con guapeza singular la agresión de cuatro presos

[15] Los primeros modernizadores del Río de la Plata hicieron esfuerzos de distinto tipo para eliminar al gauchaje, el muy joven José Pedro Varela (1865), futuro reformador de la educación pública uruguaya, hacía votos por eliminar el modo de vida del gaucho, confiando en la educación pública para ello. Carlos Rama (1957, p. 323) señala que: "Varela participó activamente en la reconstrucción modernizadora que se operó a mediados del siglo xix en algunos países latinoamericanos, de acuerdo a los principios de un progresismo liberal."

> armados con cortes e incluso hirió a uno de sus oponentes. El muchacho flaquito está ahí con su corte en la mano aguardando la nueva agresión, pero no corre a pedir ayuda a la guardia. Cual héroe borgiano, asegura sus "mentas" futuras arriesgando su vida en ese patio gris. La nueva agresión no tarda en llegar, pero el muchacho sigue a pie firme, aguantando en ese patio la impiadosa agresión. Queda otra conjetura, diría Borges: el muchacho sabe que no hay piedad en aquellos que van a cobrar deudas en los cuerpos castigados de los deudores, ni cuidado de parte de los policías que deberían protegerlo. Ante la muerte de rodillas, tal vez sea mejor morir peleando con honor, en el medio del patio. Seguramente el valor sea más eficaz que la súplica para seguir aferrado a la vida. Condenados por el castigo del Estado, estos "taitas" mueren, de pie o de rodillas, mientras algunos de los ciudadanos festejan que haya "uno menos" ("Murió un recluso", 2015), incluso enarbolando una consigna de la dictadura argentina, "derechos humanos, para los humanos derechos" ("Más muertes violentas", 2016).

Alterofobia, sentido común y ciencia

En un contexto alterofóbico, junto a discursos que añoran dictaduras, ciertos enfoques científicos parecen procurar una nueva eugenesia, conformando un escenario tan interesante como aterrador.

A la pornografía de la violencia (Bourgois, 2003/2010) podría aunarse una neurobiología de la incapacidad que reestablezca legitimidad a la tutela, necesariamente violenta, hacia los sujetos ya castigados por la brutalidad policial, las concepciones de género dominantes y las condiciones de miseria en la cual han vivido. Al continuo de la violencia se podría aunar una suerte de retorno del tutelarismo reprimido, uno que se encuentra ínsito en el "hábitus asistencial autoritario" (Romero, 2006) de buena parte del campo médico uruguayo.

Aún hoy hay psiquiatras que se reivindican discípulos de la citada Dra. Bachini, que formó parte del dispositivo represivo que encerró a Tato López, entre otros tantos jóvenes, en un evento organizado por la Academia Nacional de Medicina (Da Silva, 2013, p. 40, el resaltado es mío):

> Fíjense que interesante, en el Hospital Vilardebó durante cinco años, entre el 69 y el 74, ingresaron 114 pacientes por consumo de drogas. Es, yo creo la consulta de hoy en un día, en uno solo de los distintos centros. Del 75 al 80 se generó pánico en las autoridades del Ministerio de Salud Pública porque se multiplicó por cinco. Imagínense que cualquier enfermedad, que cualquier trastorno se multiplique por cinco. Hubo 584 casos en cinco años. Cien casos

> por año. Uno cada tres días. **Ahora vemos uno cada 30 minutos**. Me acuerdo que este trabajo lo hicimos con la Doctora Ofelia Bachini, mi maestra, tengo que reconocerlo públicamente, la doctora me decía se te escapó de la hoja. La parte de arriba de la columna de marihuana no se ve porque se me escapó prácticamente de la hoja. O sea que aumentó la marihuana, aumentó el consumo, y aumentó el ingreso al Hospital Vilardebó. Y ¿quiénes ingresaban? Pacientes que tenían trastornos por consumo de marihuana. Es decir cuadros sicóticos, delirantes, depresivos.

La presentación de este doctor llega a un impresionismo ridículamente falaz cuando plantea que el "adicto": "cuando empieza a fumar marihuana o tomar cocaína no se puede detener hasta que no termina con la bolsita" (p. 36) ¿Será el habitus asistencial autoritario el que permite olvidar el razonamiento más simple cuando compara las internaciones en el Vilardebó durante la dictadura, que eran en base a órdenes judiciales expedidas en función a un dispositivo represivo, con las distintas formas de atención para usos problemáticos de drogas que ocurren hoy día. No sólo asusta que un psiquiatra reivindique su genealogía con una "maestra" que era parte fundamental de un dispositivo que encarcelaba y torturaba a jóvenes usuarios de drogas, sino también que la Academia Nacional de Medicina publique en el año 2013 sus atentados contra el más elemental razonamiento[16].

Este psiquiatra omite decir que en el aumento de las internaciones influía directamente la metodología de vigilancia y torturas de esa policía de la dictadura y que el registro, tal vez delirante, de "cuadros sicóticos, delirantes y depresivos" era parte de ese dispositivo. Hoy día no son habituales tales cuadros médicos en usuarios de cannabis y los usuarios son muchísimos más que antes, siendo los trastornos y las consultas, en general, por el uso de otras sustancias.

¿Hacia una neurobiopolítica?

En el principal centro de atención a usuarios de drogas de Uruguay se celebró una conferencia de la que participaron Marcelo Viñar y Luis Barbeito, en ella, el Dr. Bar-

[16] Según este psiquiatra habría más de 17500 casos de demanda de atención por año. Los datos oficiales sobre personas que tuvieron tratamientos por uso de drogas difieren mucho con la percepción de este médico. Según la JND (2015, pp. 57-58): "el total de personas tratadas por consumo problemático de drogas que egresaron durante el año 2014 en los 40 centros que reportaron la información, es 3029. Si bien se puede en un primer impulso tentarse a estimar sin más, en el doble de esta cantidad los egresos totales en el país, se entiende que esto no es adecuado dado que se trata de centros e instituciones con características muy diferentes, lo que queda también de manifiesto en la variabilidad de los registros entre unos y otros, siendo el rango registrado de 2 a 487 egresos."

beito[17] mostró daños que producen las drogas, especialmente cuando son usadas desde la adolescencia.

Los argumentos civilizatorios frente a la brutalidad alterofóbica que provinieron del propio Barbeito para demostrar que no tenía asidero criminalizar a los adolescentes[18] ahora parecen descalificar como sujetos a los usuarios de drogas más vulnerables: qué se ofrece para ellos desde esta perspectiva, no mucho, puesto que, además, es en la niñez y hasta la adolescencia que se desarrollaría la salud cerebral de cada sujeto. Según las neurociencias, el daño y la vulnerabilidad de estos sujetos es aterrorizante. Aunque debo decir que he tenido diálogos muy inteligentes con usuarios de pasta base de cocaína que hace una década la consumen casi a diario, estos cerebros deberían estar terriblemente dañados, ¿qué debemos hacer como sociedad? En su presentación, el Dr. Barbeito reivindica a Pasteur, al concepto de higiene y a la posibilidad de una higiene del cerebro.

En otras presentaciones neurobiológicas, las imágenes de ratas que van compulsivamente a la cocaína se vinculan a imágenes cerebrales humanas con naturalidad, mostrándose cómo los cerebros de los "dependientes químicos" cambian de color al compás de afectaciones que se refrendarían en test de inteligencia. Estos enfoques suelen terminar en un mensaje esperanzador: podemos prevenir todo esto si no se usan drogas y también podemos utilizar estas "evidencias" para defender políticas de protección a la infancia, como hace encomiablemente el Dr. Barbeito.

Sin embargo, a juzgar por (i) las sensibilidades alterofóbicas de muchos ciudadanos, (ii) las miradas tutelares que provienen del modelo médico hegemónico[19] (Menéndez, 1988) y (iii) los ambiciones biopolíticas que podrían infundir las construcciones neurocientíficas alejadas de un trato comprensivo con los sujetos de carne y hueso, podrían ser posibles otras derivas bastante ominosas, basadas en la eficacia, ya que, por ejemplo, una "tecnología del yo" (Foucault, 1990) como es el psicoanálisis, según Hagner:

> Ha resultado demasiado elitista y complicado, demasiado tedioso, impracticable y difícil de manejar. Sus resultados no son lo bastante elementales y sí demasiado complejos para resultar operacionales en una determinación general de perfiles de personalidad. Las imágenes del cerebro son mucho más apropiadas para este propósito. Muestran aspectos mucho menos complejos de la

[17] En ese evento, el Dr. Barbeito dijo "Una nueva revolución como la de Pasteur produciéndose con las neurociencias, como la Higiene en el siglo XIX, las neurociencias podrán prevenir" (Entrada de diario de campo, 6 de mayo de 2016).

[18] Me refiero al plebiscito sobre la baja de la edad de imputabilidad penal, derrotado por escaso margen y para el cual la "ciencia" *in toto* defendió la opción vencedora. ("Claustro invita a panel", 2014).

[19] En Uruguay la historia de la medicina registra importantes adeptos de la eugenesia (Silva, 2016).

> personalidad y son por tanto más fácilmente adaptables a propósitos biopolíticos. Las imágenes del cerebro podrían servir para inscribir normas, consultar, controlar, hacer sugerencias, proporcionar pautas para la autoevaluación y planes de acción. Así como un electrocardiograma advierte si un paciente que ha sufrido un ataque al corazón está recuperado para el ajetreo del acto sexual, las imágenes del cerebro determinarían si alguien está más dotado para la música o para las matemáticas. Por supuesto, una sola imagen no es suficiente para tal propósito. En el transcurso de un determinado período de tiempo, imágenes adicionales podrían dar cuenta de los progresos y ser grabadas en chips de datos personales, listos para ser consultados en cualquier momento y lugar. (Hagner, 2010, p. 445)

Esto aún no sería posible, pero tal vez lo sea muy pronto; lo que sí proclaman algunos neurocientíficos como el doctor Barbeito es una suerte de nuevo higienismo[20]. Frente a algunas conclusiones del prevencionismo neurocientífico me asalta el recuerdo de una entrevista realizada en una comisaría de Montevideo. El viejo policía, formado durante la dictadura, me decía:

> Ahora estoy feliz con mi nuevo trabajo como policía comunitario, ahora trabajo para mejorar la vida de estas personas que tienen sus casas nuevas; pero esto no es por sus padres, que ya están perdidos, es por los niños que todavía podrán salir adelante (Entrada de diario de campo, 4 de noviembre de 2009).

La confluencia de perspectivas entre una sociológica proveniente del sentido común más conservador junto a un neohigienismo neurocientífico, ratificando que hay sujetos definitivamente deteriorados en sus funciones mentales, tanto cognitivas como morales, podrá desafiar a la democracia y los derechos humanos por venir, relegitimando la antigua pregunta sobre la completitud de la humanidad de los Otros.

Cuando Haedo se tomó unos mates con el Che Guevara, un grupo de personas hizo un acto de desagravio al mate. El hecho de que el presidente del Consejo de Gobierno uruguayo compartiera unos mates con un representante emblemático del internacionalismo revolucionario ofendió a quienes se sentían sus enemigos. Luego de ese encuentro cordial, Ernesto Guevara, la noche del 17 de agosto de 1961 en Montevideo, habló de paz y de defender la posibilidad de expresión de las diferencias que se vivía en el Uruguay de aquel entonces, pero una violencia política tramada en las sombras opacó aquella jornada.

[20] Ángel Martínez-Hernáez (2016) plantea la emergencia de una neuropolítica que describiría tiempos contemporáneos de *self* neuronal y uso masivo de fármacos encuadrados en neuronarrativas. Esta sería una segunda biopolítica que en vez de operar con amenazas se movilizaría mediante positividad y neuronarrativas. De todas formas, me resulta necesario reconocer, como lo hace Philippe Bourgois (2003/2010, p. 369), "el efecto disciplinario de la biomedicina sobre los cuerpos y las mentes indóciles".

La pequeña *polis* progresista del Plata tiene hoy otros desafíos, pero la descalificación de sus ciudadanos más pobres y vulnerables y la violencia estatal hacia ellos, continúa ejerciéndose en las formas rutinarias y burocráticas de la violencia institucional. De vez en cuando, se hace pública la muerte de alguno de estos sujetos descalificados y la violencia discursiva no tarda en llegar. Por otra parte, la descalificación de las madres más vulnerables y de los usuarios de drogas más pobres podría llegar a tener como correlato discursos científicos que la refrenden. Tal vez sea necesario recordar la enseñanza de Marcel Mauss (2009): negar el don es declarar la guerra. Basado en este precepto me resulta razonable afirmar que negar al Otro en tanto interlocutor válido es declararle la guerra y así aportar a la destrucción del espacio público democrático.

Referencias

Achugar, Hugo (1992). *La balsa de la medusa.* Montevideo: Trilce.

Albano, Giancarlo; Castelli, Luisina; Martínez, Emmanuel & Rossal, Marcelo (2015). Violencia institucional y reproducción de estigmas en usuarios de cocaínas fumables de Montevideo. *Revista Psicologia em Pesquisa*, *9*(2), 111-125. https://doi.org/10.5327/Z1982-1247201500020002

Autores anónimos (1969). *Se vive como se puede.* Montevideo: Alfa.

Bourgois, Philippe (2003/2010). *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Cano Menoni, Agustín (2014). Pobres peligrosos. Análisis del proceso de criminalización de la pobreza y la juventud en Uruguay y de los desafíos que representa para la psicología comunitaria. *Athenea Digital, 14*(1), 91 -109. https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v14n1.1084

Castro, Guzmán (2015). Narcotizando la guerra fría: orígenes históricos del control de drogas en Uruguay. *Contemporánea. Historia y problemas del Siglo XX, 6.* 83-102. Recuperado de http://www.geipar.udelar.edu.uy/index.php/2017/06/07/guzman-castro/

Cifra record de homicidios en cárceles uruguayas en 2016 (2016, Noviembre 24). *El observador.* Recuperado de https://www.elobservador.com.uy/cifra-record-homicidios-carceles-uruguayas-2016-n1002684

Claustro invita a panel académico Baja de imputabilidad penal para menores infractores (2014, Octubre 17). *Universidad de la República Uruguay* Recuperado de http://www.universidad.edu.uy/prensa/renderItem/itemId/36381

Da Silva, Fredy (2013). Diagnóstico de situación. La evolución del consumo de drogas en el Uruguay. En *Conceptualización y criterios. Actas, conferencias, recomendaciones. Jornada Académica acerca de la vulnerabilidad a desarrollar Conductas Adictivas: Abordaje y Respuestas.* Montevideo, Octubre.

Demasi, Carlos; Rico, Álvaro; Landinelli, Jorge & López, Selva (1996). *La caída de la democracia. Cronología comparada de la Historia Reciente del Uruguay* (1967 – 1973). Montevideo: FCU – FHCE.

Duffau, Nicolás (2015). *Alienados, médicos y representaciones de la "locura": saberes y prácticas de la Psiquiatría en Uruguay (1860-1911).* Tesis de doctorado sin publicar, Universidad de Buenos Aires.

Foucault, Michel (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines.* Barcelona: Paidós.

Fraiman, Ricardo & Rossal, Marcelo (2009). *Si tocás pito te dan cumbia. Esbozo antropológico de la violencia en Montevideo.* Montevideo: Ministerio del Interior.

Garibotto, Giorgina; Caliocchio, Leonardo; Latorre, Laura & Scarlatta, Laura (2006). *Mercado Pasta Base de Cocaína en Uruguay, complejidad y prospectiva.* Montevideo: TNI.

González, Víctor & Hein, Pablo (2016). La vida breve. Suicidio, jóvenes y usuarios problemáticos de drogas. *Revista Encuentros Uruguayos*, *9*(2), 35-58.

Hagner, Michael (2010). Cómo funciona la mente: la representación visual de los procesos cerebrales. *Arbor*, *186*(743), 435-447.

JIFE (1982) *Actas del Seminario para funcionarios responsables de la fiscalización de estupefacientes en Latinoamérica y el Caribe.* Ciudad de México, 1-11 de diciembre de 1981. JIFE – ONU, Viena.

JND (2015). *La oferta de Atención y Tratamiento para personas con uso problemático de drogas en Uruguay: Alcance, Características y Guía de Recursos.* Montevideo: JND – OUD – OEA.

López, Horacio (2006). *La vereda del destino.* Montevideo: Aguilar.

Macadar, Marquesa & Carassale, Santiago (2004). Montevideo: entre el camuflaje y el salario mínimo. Los límites del olvido: monumentos de la memoria, resistencias de la memoria. En: Patricio Navia & Marc Zimmerman (Eds.), *Las ciudades latinoamericanas en el nuevo (des)orden mundial* (pp. 165-181). México DF: Siglo XXI.

Martínez-Hernáez, Ángel (2016). 'O segredo está no interior'. A neuropolítica e a emergência das neuronarrativas no consumo de antidepressivos. En Sandra Caponi, María Vásquez-Valencia & Marta Verdi (Eds.), *Vigiar e medicar: estratégias de medicalização da infância* (pp. 61-72). São Paulo: LiberArs.

Más muertes violentas en la cárcel (2016, Septiembre 16). Recuperado de https://www.elpais.com.uy/informacion/muertes-violentas-carcel.html

Mauss, Marcel (1925/2009). *Ensayo sobre el don.* Buenos Aires: Katz editores.

Menéndez, Eduardo (1988). Modelo médico hegemónico y atención primaria. *Segundas jornadas de atención primaria de la salud*, *30*, 451-464.

Menéndez Carrión, Amparo (2015). *Memorias de ciudadanía. Los avatares de una polis golpeada* (Tomo 1). Montevideo: Fin de Siglo.

Merenson, Silvina (2010). Los peludos de la UTAA: imágenes, representaciones y relatos. *Telar. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos*, *7-8*, 127-155.

Montealegre Alegría, Natalia (2016). La visita carcelaria: género, *pichis* y ritos de paso en Uruguay. En Graciela Sapriza & Maria Ana Folle (Eds.), *El tiempo quieto. Mujeres privadas de libertad en Uruguay* (pp. 177-194). Montevideo: Universidad de la República – Junta Nacional de Drogas.

Murió un recluso en el Comcar a causa de lesiones provocadas por otro preso (2015, Septiembre 16). Recuperado de http://www.subrayado.com.uy/Site/noticia/48644/murio-un-recluso-en-el-comcar-a-causa-de-lesiones-provocadas-por-otro-preso

Moreira, Constanza (2004). Resistencia política y ciudadanía: plebiscitos y referéndums en el Uruguay de los ´90. *América Latina Hoy*, *36*, 17-47.

Panizza, Francisco (1988). La ciudadanía y sus límites en el Uruguay post-autoritario: la credencial, el pasaporte y el prontuario. *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, *2*, 13-27.

Paternain, Rafael (2008). *Panorama de la violencia, la criminalidad y la inseguridad en Uruguay*. Montevideo: MI – PNUD.

Policía Nacional (n. d.) *Innovación*. Recuperado de http://nuevapolicia.uy/innovacion

Porta, Adriana (2015). Del tango a la RAE: El lunfardo en los diccionarios de la lengua española. *Agon, 6*, 5-76. Recuperado de http://agon.unime.it/files/2015/11/0601.pdf

Rama, Carlos (1957). José Pedro Varela, Primer Sociólogo Uruguayo. *Revista Mexicana de Sociología*, *19*(2), 323-359.

Rico, Álvaro (1989). *El liberalismo conservador*. Montevideo: Banda Oriental.

Rico, Álvaro & Duffau, Nicolás (2012). *El poder judicial durante la dictadura*. Montevideo: CIEJ.

Romero, Sonnia (2006). Modelos culturales y sistemas de atención de la salud. En José Portillo & Joaquín Rodríguez (Eds.), *Las otras medicinas* (pp. 47-56). Montevideo: Instituto Goethe.

Silva Forné, Diego (2016). *Drogas y derecho penal en el Uruguay*. Montevideo: FCU.

Taks, Javier (2006). Migraciones internacionales en Uruguay: de pueblo trasplantado a diáspora vinculada. *Revista Theomai*, *14*, 139-156.

Varela, José Pedro (1865, abril). Los gauchos. *La revista literaria,* s. p.

Vila, Alejandro (2012) La matriz policial uruguaya: 40 años de su gestación. En Rafael Paternain & Álvaro Rico (Eds.), *Uruguay. Inseguridad, delito y Estado* (pp. 203-229). Montevideo: Trilce.

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons 4.0*.

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

Resumen de licencia - *Texto completo de la licencia*

"Al menos un puñado de gurises". Una experiencia de reasentamiento de niños sirios en Uruguay[1]

"A few kids at least" A Sirian children reaseatlmente experience in Uruguay

Pilar Uriarte; Natalia Montealegre

Universidad de la República; pilar.uriarte@gmail.com; montealegre.alegria@gmail.com

Historia editorial

Recibido: 29-06-2017

Aceptado: 16-12-2017

Palabras clave
Niñez
Reasentamiento solidario
Uruguay
Siria

Resumen

En este artículo abordamos el *Programa de Reasentamiento de Personas Sirias Refugiadas (*PRPSR) en Uruguay, implementado en cooperación con ACNUR en 2014, interrumpiéndose sobre finales del 2015, y que tuvo como principales destinatarios a niños víctimas de la catástrofe humanitaria en Siria. A lo largo del texto problematizamos cómo un sector de la población refugiada —definido en torno a la edad cronológica entendida como correlato de un momento específico y diferenciado del ciclo vital— se transforma en una categoría central en disputa. Focalizamos en la pugna entre los diferentes sentidos que se establecen para las categorías de niños y menores, las formas en que son reelaboradas en cada contexto y cómo están vinculadas a los procesos de asimilación proyectados. Proponemos que, por encima de los derechos humanos, lo que moviliza finalmente las acciones en torno al reasentamiento es un fuerte impulso nacionalista que refuerza una identidad nacional: la uruguaya.

Keywords
Childhood
Resettlement
Uruguay
Syria

Abstract

This article addresses the Resettlement of Syrian Refugees Program in Uruguay, implemented in cooperation with UNHCR from 2014 and interrupted in 2015, targeting children victims of the humanitarian catastrophe in Syria. Throughout the text, we discuss how a sector of the refugee population — defined around the chronological age understood as correlate of a specific and differentiated moment of the life cycle — becomes a central category in dispute. We focus on the struggle between the different senses that are established for the categories of children and minors, the ways in which they are re-elaborated in each context and how they are linked to the projected assimilation processes. We propose that, beyond human rights, what finally mobilizes the actions around resettlement is a strong nationalist impulse that reinforces a national identity: the Uruguayan one.

Uriarte, Pilar & Montealegre, Natalia (2018). "Al menos un puñado de gurises". Una experiencia de reasentamiento de niños sirios en Uruguay. *Athenea Digital*, *18*(1), 91-112.
https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2217

Introducción

El punto de partida de este trabajo es la iniciativa del gobierno uruguayo, o más precisamente del presidente José Mujica, para colaborar con la crisis humanitaria en Siria; situación que devino del conflicto armado que comenzó en 2011 y que se extendió hacia los países vecinos que, sobre fines de 2014, daban acogida a un número aproximado de tres millones de refugiados. En ese contexto, países como Jordania o el Líbano, en-

[1] Este trabajo fue realizado en el marco del Proyecto "Aportes para la comprensión de los procesos de refugio y reasentamiento de población Políticas de refugio, Estado y sociedad refugiada en el Uruguay contemporáneo" (FHCE-FPsico-FIC) financiado por la Comisión Sectorial de Investigación Científica de la Universidad de la República.

contraron sobrepasada su capacidad de respuesta a la hora de garantizar el acceso a servicios de salud, educación, trabajo e incluso a los medios básicos de supervivencia a las personas que atravesaba la frontera en busca de protección. Estas dificultades y el miedo a la importación del conflicto bélico al interior de los países receptores, generaron diversas manifestaciones de rechazo a la población refugiada.

Para ese momento, una de las mayores preocupaciones de la comunidad internacional con relación al conflicto en Siria (al menos a nivel de las declaraciones oficiales) era la situación de "niñas, niños y adolescentes", imposibilitados de acceder a las condiciones mínimas para un desarrollo saludable. Los discursos públicos y otras acciones de la comunidad internacional respecto a la magnitud de la crisis humanitaria se centraron en "impedir" que se produjese el "fenómeno de generación perdida" (UNICEF, 2013). Entendiendo como tal la idea de toda una generación que, arrastrando las consecuencias de la guerra, llegaría a la vida adulta sin las herramientas necesarias para la reconstrucción de un proyecto de vida y de su contexto social.

El texto analiza el Programa de Reasentamiento de Personas Sirias Refugiadas[2] (PRPSR) llevado adelante en Uruguay, y que estableció como principal destinatario a estos "niños" víctimas de la catástrofe humanitaria en Siria; acompañando en principio los lineamientos internacionales para las políticas de refugio.

La iniciativa tuvo lugar al mismo tiempo que una tendencia creciente en Europa de utilización de controles biométricos para limitar el acceso de las poblaciones desplazadas. Dispositivos en auge en el marco de la llamada "crisis de refugiados" y "oleadas de migraciones" que se sustentan en la incorporación de estas tecnologías para la gestión gubernamental de los cuerpos. Para el contexto latinoamericano, y específicamente para el caso de este plan piloto en el Uruguay, se acentúa la conformación de dispositivos de integración social y cultural de pequeños grupos (unidades familiares mayoritariamente integradas por niños). Proponemos que esta característica se vincula directamente con los procesos locales de constitución de los Estados nacionales y los procesos de conformación de ciudadanía. Para eso, tomamos como marco de referencia los desarrollos teóricos de Aníbal Quijano (2014) en torno a esos procesos sociohistóricos para América Latina en un contexto de colonialidad.

La colonialidad implica la imposibilidad de pensar los Estados nacionales sin una reflexión sobre las jerarquías raciales y geopolíticas que estructuran la desigualdad y consolidan discursos en torno a ella para la construcción de elites nacionales. Seguimos con Rita Segato (2007) para señalar la necesidad de orientar el análisis hacia las

[2] Denominación de la iniciativa según el documento interministerial firmado el 4 de septiembre de 2014, en el que se establece la creación de la comisión especial que hará posible la ejecución del plan y en el que se establecen las responsabilidades a nivel nacional para su concreción. (Di Palma y Montealegre, 2017)

particularidades específicas de cada Estado nacional, identificando el lugar que los flujos inmigratorios europeos de fines del s. XIX y comienzos del s. XX tuvieron en el Cono Sur y el papel que el sistema de educación pública jugó en la construcción de los ciudadanos, para el caso Uruguay, tomando los aportes de Lelio Guigou (2010).

A partir de esos aportes construimos un marco interpretativo para comprender cómo un sector de la población afectada por el conflicto en Siria, definido en torno a la edad cronológica, entendida como correlato de un momento específico y diferenciado del ciclo vital, se transforma en una categoría central para acciones llevadas adelante por un plan de reasentamiento en Uruguay y su centralidad en el debate a nivel nacional.

A lo largo del texto abordaremos analíticamente la pugna entre los diferentes sentidos que se establecen para las ideas de *niñez* vinculados a las ideas de *pertenencia cultural* e *identidad nacional* por parte de los diferentes actores, políticos, sociales y comunicacionales que intervienen en el proceso y, cómo estas estarían vinculadas a los procesos de asimilación proyectados para esta población. En análisis anteriores, hemos desarrollado las formas en que las expectativas proyectadas en torno a la población reasentada, y su no necesaria correspondencia con la realidad vivida por estas familias, dieron sustento a los argumentos esgrimidos para la interrupción del proceso de reasentamiento (Montealegre y Uriarte, 2017).

Tomando como base esa reflexión proponemos ver el lugar específico que la infancia ocupa en la conformación de la identidad nacional uruguaya, a través de la vinculación entre "los niños" y el sistema de educación pública en el proceso de construcción del Estado en el Uruguay[3]. Trabajaremos con el análisis de documento de prensa realizado en el período comprendido entre julio de 2014 y agosto de 2016. Se realizó un seguimiento sistemático de la cobertura de prensa sobre el tema en los principales medios nacionales. Los documentos presentados para el análisis fueron escogidos por tratarse de comunicaciones al público general que realizaran actores claves del escenario político nacional, durante el período analizado. Este trabajo de investigación en prensa forma parte de un diseño de investigación etnográfica mayor en el que se llevaron adelante entrevistas y observación participante —con tomadores de decisiones y responsables por la implementación del programa de reasentamiento—, reflejando el debate en torno a la iniciativa, las diversas evaluaciones y la toma de posiciones en torno a dicha iniciativa frente a la opinión pública.

[3] Discriminamos la categoría niño/a de la de menor, que además de incorporar la figura del adolescente está asociada a sentidos menos valorados o peyorativos, vinculado fundamentalmente a estos últimos al conflicto con la ley y a la peligrosidad (da Silveira, 2004).

País de migrantes para un mundo feliz: claves analíticas para la comprensión de la iniciativa

Para comprender la implementación del *Programa de Reasentamiento de Personas Sirias Refugiadas* es necesario considerar las particulares condiciones políticas en que es lanzado y las negociaciones que se realizan con el sistema de refugio a nivel internacional, encabezado por el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR). El proceso se encuentra directamente vinculado con las características singulares de las corrientes migratorias en América Latina y Uruguay y su vínculo manifiesto con la construcción de identidades nacionales. Se trata de procesos políticos que conllevan alteridades históricamente constituidas en torno a matrices coloniales que privilegiaron la llegada de inmigración de origen europeo a los jóvenes Estados, favoreciendo oportunidades de integración y desarrollo con relación a la población originaria o descendientes de poblaciones esclavizadas. Siguiendo a Segato (2007) pensamos que se hace necesario ir más allá del reconocimiento de estas matrices coloniales presentes, resultando de importancia conocer y reconocer los desarrollos históricos y las configuraciones nacionales específicas en la forma en que identidades hegemónicas y alteridades subalternizadas se configuran en cada contexto, dando lugar a la singularidad. Proponemos que la iniciativa en torno al reasentamiento de personas de origen sirio afectadas por la crisis, y el énfasis dado a la población infantil, funcionó como un actualizador de esas matrices.

> Es fundamental comprender que las estrategias de unificación implementadas por cada Estado nacional y las reacciones provocadas por esas estrategias resultaron en fracturas peculiares en las sociedades nacionales, y es desde estas fracturas peculiares que partieron, para cada caso, culturas distintivas, tradiciones reconocibles e identidades relevantes en el juego de intereses políticos. (Segato, 2007, p. 47)

Nos hacemos eco de esta provocación visto que los diversos sentidos desplegados en torno a los refugiados sirios en el marco de este Plan, y el lugar que estos ocuparían en el proceso de desarrollo nacional del presente, se vinculan con representaciones previas de la inmigración de fines del s. XIX y comienzos del s. XX al Uruguay y la región (Montealegre y Uriarte, 2017). En el Río de la Plata, Uruguay, Argentina y sur del Brasil, el establecimiento de un patrón normativo étnico-identitario calcado en la imagen del inmigrante europeo como constructor de la nación, tuvo un rol fundante. Esta presencia del inmigrante como la principal masa poblacional que vendría a constituir a las naciones se contrapone a otros contextos latinoamericanos en los cuales la presencia europea/criolla se constituye como la elite cuyo destino sería el de gobernar las masas de población originaria, indígena o campesina (Ribeiro, 1972). En el caso uru-

guayo, a pesar de que la necesidad de forjar políticas de Estado tendientes a la construcción de un *pueblo* correspondiente a la *nación*, las intervenciones no tendrán el énfasis discursivo en las cuestiones étnico/raciales presentes en la mayoría de los procesos de conformación nacional latinoamericanos[4].

> La mirada eurocentrista de la realidad social de América Latina, llevó a los intentos de construir "Estado-nación" según la experiencia europea, como homogeneización "étnica" o cultural de una población encerrada en las fronteras de un Estado. Eso planteó inmediatamente el así llamado "problema indígena" y, aunque innominado, el "problema negro". (...) La "nación" que se sigue intentando inventar de ese modo, es una idea que en Europa casi llegó a ser posible en ciertos casos. (Quijano, 2014, p. 769)

En su trabajo *Configuraciones histórico-culturales de los pueblos americanos* (1972), Darcy Ribeiro toma al Uruguay como un ejemplo de pueblo trasplantado dentro de los cinco tipos de sociedades que describe. Representante de este tipo ideal, Uruguay estaría conformado por un contingente poblacional de origen europeo, que habría mantenido su macro-identidad cultural, lengua y características raciales al integrarse a un territorio nacional caracterizado por el despoblamiento. La tipología desarrollada por Ribeiro tuvo la finalidad de comprender las características específicas de los procesos históricos por los que atravesarían los países latinoamericanos en su camino al desarrollo (Ver Ribeiro, 1977). El problema es que funcionó y funciona hasta la actualidad como "llave" explicativa para comprender la forma en que Uruguay se piensa a sí mismo como un país marcado por la excepcionalidad y despegado del resto de América Latina. La idea de una sociedad fuertemente europeizada y, por ello mismo, ajena a la mayoría de los problemas del continente, fue y sigue siendo una fuerte inspiración al mismo tiempo que un proyecto siempre inacabado para pensar la identidad nacional.

Sin embargo, y a pesar del mote de "trasplantados", los uruguayos acostumbramos a definirnos a nosotros mismos, como un *crisol de razas*, una conformación demográfica y cultural nueva y específica de este territorio. La construcción de un "nosotros", que respondiera al mito del origen europeo, pero que pudiera exhibir características propias, fue necesaria para el establecimiento de una identidad nacional, proponiendo un *tipo* nacional (Vidart y Pi, 1969) en el que los componentes migratorios europeos se funden, dando lugar a una nueva identidad.

La metáfora de la amalgama, como el producto que genera la fusión de los componentes colocados en el crisol, caracterizada por la homogeneidad y la estabilidad, está fuertemente arraigada en los discursos colectivos sobre la identidad uruguaya. Los uruguayos habríamos descendido de los barcos, pero una vez en suelo nacional —dicen

[4] Sobre este punto ver "La cuestión del indio" en José Carlos Mariátegui (2007).

de diversas formas las narrativas hegemónicas sobre la identidad nacional— hemos podido constituir un nuevo país: pequeño, joven, moderno, pacífico, tolerante, laico, educado, extraordinariamente cívico, democrático e igualitario. En cierto sentido, podemos decir que más que un pedazo de Europa en suelo americano, como proponía Ribeiro, Uruguay busca presentarse al mundo como el más acabado de los proyectos modernos de Estado nacional de inspiración europea.

Como muchos análisis históricos y antropológicos señalan, la herramienta fundamental para la puesta en marcha del proyecto de construcción de un Estado-nación moderno (en el molde de una modernidad eurocentrada), con una identidad compartida por todos sus ciudadanos, fue la universalización de la escuela: pública, obligatoria y gratuita. Este proyecto común a todos los estados latinoamericanos, parecería, nuevamente, tener su versión más acabada en el territorio uruguayo[5].

En la escuela, los niños se inscriben, a partir de un proceso de disciplinamiento, en una cultura transmitida y legitimada por el Estado: igualitarista, laica y republicana. Construida en oposición a posibles trazos étnicos, lingüísticos, religiosos o nacionales que los niños, idealmente imaginados como hijos de inmigrantes, pudieran arrastrar desde sus hogares (Ruggiano y Rodríguez, 2009). En ese proceso de educación y uniformización el uniforme escolar —túnica blanca y moña azul— ocupa un lugar fundamental: opaca los registros materiales de la desigualdad social al mismo tiempo que pone en relieve los necesarios hábitos de higiene y presentación personal que deben mantenerse para conservarlo.

Predominantemente blanco en el uniforme, predominantemente blanco en el registro racial de la población infantil reclutada en el sistema de educación pública. La meta del proyecto de construcción de los futuros ciudadanos uruguayos estaría en la homogeneización de una pauta cultural para la que es necesario borrar las trazas culturales pre-existentes.

Mucho menos atávica que la herencia étnico racial que portaban otras poblaciones latinoamericanas, la inmigración es vista como un aporte que permitiría la constitución del nuevo sujeto nacional para los contextos urbanos del Río de la Plata. Pero esto dependía casi exclusivamente del éxito del dispositivo escolar construido para la asimilación de la primera generación de uruguayos en cada familia de inmigrantes.

Si bien el mito de un Uruguay blanco y europeizado ha ido perdiendo capacidad explicativa en la medida en que otras realidades, de poblaciones y trayectorias diversas, emergen y pugnan por un lugar en las representaciones del "ser nacional" (Taks,

[5] Para análisis del rol de la escuela pública en otro contexto nacional, a modo de ejemplo, ver Verónica Trpin (2004).

2006); investigaciones etnográficas muestran que, frente al ingreso de nuevas corrientes migratorias, el *mito del crisol*[6] se actualiza, revitalizando los efectos de *integración-expulsión* (Uriarte y Ramil, 2017). La Escuela continúa siendo un dispositivo vigente para la integración de población no uruguaya en la medida en que ésta no presente marcadores raciales, étnicos o lingüísticos que delaten orígenes no europeos. Uruguay continúa pensándose y presentándose a sí mismo como una excepción en el contexto latinoamericano a través de un igualitarismo que subsume cualquier forma de diversidad o desigualdad (Guigou, 2010).

Un plan para los "gurises": los niños en el centro de las argumentaciones

En sintonía con esa buscada excepcionalidad, la iniciativa de *reasentamiento* de población siria al Uruguay, tal como fue presentada por sus responsables desde el gobierno, buscaba convertirse en un modelo para la región, incentivando a otros países más ricos a comprometerse en el trabajo colectivo para la búsqueda de soluciones duraderas ante un desastre humanitario. Como fue señalado en la introducción, la principal preocupación de la comunidad internacional en ese momento refería a la situación de los más jóvenes: niños, niñas y adolescentes. Con ese foco de interés es que comienzan las iniciativas que derivarán luego en el Programa de Reasentamiento de Personas Sirias Refugiadas.

En mayo de 2014, el entonces presidente José Mujica lanza una convocatoria presentada a medio camino entre su deseo personal de "ayudar a los gurises" y la iniciativa institucional de sentar precedentes para la constitución de un programa internacional de protección. También a medio camino, entre la institucionalidad y el voluntarismo, quedarán las interpretaciones dadas a la iniciativa, las evaluaciones de la experiencia y las justificativas para su clausura, en la medida que fue concretada.

> El mundo internacional no hacía nada y decidí hacer un gesto a los efectos de propiciar una corriente para que los países grandes se hicieran cargo del asunto, al menos de los gurises (Mujica defendió la idea de traer refugiados sirios, 2014, párrafo 3)

Gurises es una expresión popular utilizada en el litoral argentino, Paraguay, sur de Brasil y Uruguay que significa niños. Proviene del guaraní *ngiri*: niño. En el contexto local, la palabra *gurí* en singular o *gurises* en plural es tomada como un marcador iden-

[6] La doble acepción de la palabra crisol resulta elocuente, se trata de un recipiente de material refractario utilizado para fundir materias a temperaturas muy elevadas o de la cavidad en la parte inferior de los hornos que sirve para recibir el metal fundido.

titario del Uruguay en relación a otros contextos urbanos regionales. Al igual que las expresiones *botija* (de uso capitalino) o *chiquilín*, en oposición a los *niños* (término entendido como neutral) o *chicos* (comúnmente asociado al repertorio argentino bonaerense). La utilización del término *gurises* para la definición de la población destinataria de la iniciativa, implica un sentido de pertenencia y por lo tanto de responsabilidad en relación a los niños, niñas y adolescentes sirios que se buscaba "ayudar".

Su utilización en este contexto por parte del primer mandatario no es casual; acorta las distancias y las diferencias geográficas históricas y culturales entre la población de origen sirio y la uruguaya. La idea de "ayudar a los gurises" proyecta sobre esta iniciativa un sentido diferente al de los postulados de la comunidad internacional. Desdibuja la categoría definida jurídicamente como prioritaria para las acciones de protección (menores de 18 años) condensándola únicamente en un segmento de quienes la integran. Así, una categoría construida en torno a lo cronológico que se presenta como neutral por su universalidad se desplaza, resignificándose, hacia una local, con un sentido específico dentro de la sociedad receptora *desde, en* y *para* la que se lanza este discurso.

> Todos vemos televisión, y una de las cosas que impactan es la cantidad de gurises abandonados en campos de refugiados (...) ¿No podremos hacernos cargo como sociedad de recoger algunos puñados de esos gurises, que no significa coartar la libertar o tener hijos robados de dolor sino sencillamente una práctica familiar de la solidaridad? (Mujica, 2014, párrafo 1)

Desde esta idea inicial hasta su concreción prácticamente un año después y, posteriormente, durante las sucesivas etapas de su implementación, se produjo un intenso debate a nivel político y de la opinión pública. Varios tópicos atravesaron la discusión, pocos de ellos se vincularon con la adecuación o no de esta propuesta a las directivas internacionales referidas a la ayuda humanitaria. Entre otras, la necesidad de que los niños, niñas y adolescentes refugiados que sean desplazados de su contexto, lo hagan siempre en compañía de un adulto referente, apareció en estos momentos iniciales y durante las primeras etapas de la implementación como un dato colateral.

A nivel local, el debate giró en torno a la pertinencia de la iniciativa y a la pertenencia de esos niños. Detenernos en esta discusión —identificando sus ejes centrales— nos permite acceder a una serie de sentidos colectivos que informan las acciones y evaluaciones llevadas adelante en torno al plan de reasentamiento y que iluminan las concepciones de *niñez*, *solidaridad internacional* y *ayuda humanitaria* puestas en juego. Así como sentimientos nacionales, concepciones sobre valores y tradiciones de "los uruguayos".

En torno a la pertinencia, las grandes preguntas pueden ser resumidas en el eje *niñez nacional versus niñez siria*: ¿por qué ayudar a niños sirios cuando hay tantos niños uruguayos con sus necesidades insatisfechas y sus derechos vulnerados?

Otro eje central observado en el análisis de las discusiones procesadas fue de orden moral. Muchas de las posiciones críticas, identificaban a Uruguay como un país construido en torno al civismo y la democracia, contraponían estas características al lugar de origen de los refugiados: ¿por qué un país pobre pero pacífico debería ayudar a un país desbordante de recursos naturales pero sumido en una crisis bélica? Allí se centraron los argumentos de la oposición al plan impulsado por el gobierno, construidos en torno a los limitados recursos económicos disponibles en el país. Sin embargo, el peso de la crisis humanitaria, y el apelo a los valores de acogida, solidaridad y refugio, postuladas desde los voceros del plan, "como lo mejor de las tradiciones del Uruguay", junto a la rápida difusión y aceptación internacional de la idea, acabaron inclinando la balanza hacia la aceptación de la iniciativa por parte de la opinión pública.

Una gota "en el océano de la desgracia" del país árabe, pero un reto político para Uruguay, que trata de forjarse un lugar en la escena internacional y de abrirse de nuevo a lo que fueron sus orígenes, cuando llegaban a su territorio "los desesperados" del mundo en el s. XIX. Un giro de la historia también, ya que esta nación, de 3,3 millones de habitantes, tendría casi 500.000 de sus ciudadanos en el exterior, con un flujo emigratorio de más de cinco décadas provocados inicialmente por la persecución política y la crisis económica generada por la dictadura cívico-militar en los años 70 y 80.

Así, el debate se desplazó a otro ámbito, centrándose en quién tendría la responsabilidad (y por lo tanto derecho) sobre los niños a ser protegidos, buscándose establecer un criterio de pertenencia. ¿De quién dependerían y qué haríamos con esos niños?

Se presentaron múltiples versiones. La primera supuso que podrían ser acogidos por el propio mandatario en la chacra presidencial y, en consecuencia, la gran mayoría de las coberturas de prensa a nivel internacional, giraron en torno al gesto solidario propuesto por Mujica al abrir las puertas de "su casa".

> El presidente de Uruguay Mujica sigue dando ejemplo y tomando acciones no solo para el bien de su País. Es el impulsor en promover la ayuda a las familias que escapan de las guerras y ya está trabajando con los representantes políticos de los distintos Países de Sudamérica para que reciban a otras familias en situación similar.(...) Según cuanto reportado por Yahoo News, cien niños sirios, huérfanos a causa de la guerra en su país, podrían encontrar refugio y "hogar" en la residencia de verano del Presidente uruguayo, "una ca-

> sona situada en una finca frente a un río que está rodeada por onduladas praderas" (Veri Doldo, 2014, párrafo 1).

El bucólico cuadro construido a nivel internacional no fue tan rápidamente aceptado al interior del país por la oposición y algunos sectores de la opinión pública. Sin embargo, la posibilidad de volcar a esos niños al sistema de adopciones fue configurando una alternativa que se escuchó con fuerza en la prensa local ¿Podrían estos niños ser adoptados por matrimonios de jóvenes uruguayos deseosos de constituir una familia, pero impedidos biológicamente?

> Verónica Alonso Montaño, senadora perteneciente al Partido Nacional, uno de los dos partidos tradicionales del país históricamente vinculado a la defensa de los rurales, actualmente opositora al partido de gobierno y con fuertes vínculos con los movimientos evangélicos —que, en el contexto político, nacional buscan acceder a representación parlamentaria vía alianzas con actores políticos tradicionales—, propone, en uno de los medios de prensa tradicionalmente asociados a los intereses de su partido, que los cien niños de Siria sean adoptados en Uruguay. Alonso que sigue atenta la situación, consideró que no le parece adecuado recibir familias con niños, si no que "se debe atender al eslabón más vulnerable", aquellos niños que se encuentran prácticamente en una situación de orfandad, porque perdieron a sus padres o fueron abandonados. (Proponen adopción de niños sirios, 2014).

En este y en otros posicionamientos públicos en torno a temáticas referidas a la niñez, Alonso se erige como portavoz de la familia tradicional. Por medio de una carta pública la legisladora nacionalista condiciona su apoyo a la iniciativa al hecho de que los niños refugiados sean derivados a una familia que integrase el Registro Único de Aspirantes a la Adopción (INAU s/f)[7].

> Hay muchos niños refugiados, pero no creo que haya que traer a los que tienen familias. Nuestro propósito no es sacarlos de ninguna familia. Al contrario, en nuestro país hay muchas familias que hace años esperan la posibilidad de adoptar y conformar una familia y de esta manera le estaríamos dando a esos niños mucho más que sólo albergarlos en un lugar. (...) A los niños sirios que hoy están abandonados le estaríamos dando las posibilidades de te-

[7] Según la normativa uruguaya: "La adopción de niños, niñas y adolescentes es un instituto de excepción, que tiene como finalidad garantizar el derecho del niño, niña y adolescente a la vida familiar, ingresando en calidad de hijo, con todos los derechos de tal, a una nueva familia." (Art. 137 del Código de la Niñez y la Adolescencia). Es una respuesta definitiva e irrevocable. Podrán ser adoptados quienes se encuentren en condiciones de adoptabilidad, contando para ello con la autorización judicial que habilita al Departamento de Adopciones a integrar al niño, niña a una familia seleccionada del Registro Único de Aspirantes a la Adopción (RUA). "El único órgano competente para la selección y asignación de familias adoptivas es el Instituto del Niño y Adolescente del Uruguay a través de Equipos Especializados en la materia". (Art. 136 del Código de la Niñez y la Adolescencia)

> ner una mamá y un papá (Proponen adopción de niños sirios, 2014, párrafos 6 y 7)

Menos preocupada por la imagen internacional del presidente, y más por trabajar en la construcción de un frente político de oposición identificado con valores fuertemente conservadores, la senadora abogó duramente por esta opción, en la cual, aparentemente lo útil y lo agradable se unirían, satisfaciendo las necesidades de las familias uruguayas de contar con niños adoptables y la necesidad de los niños de tener "más que un lugar de acogida".

A pesar de la intensa discusión, la propuesta siguió los caminos formales, condicionada por la ley nacional y las convenciones internacionales y atendiendo a las normas de ACNUR para el tratamiento de los niños y niñas en situación de refugio. Estas normas que modularon el diagrama formal final del programa tienen como objetivo garantizar dos de los derechos fundamentales: a la identidad y el acceso a su cultura de origen. Tanto la legislatura nacional, como la normativa de protección internacional incluye normativamente —aunque no prescriptivamente en la práctica— que, en todos los casos, además de la propia seguridad física se garantice:

> La ayuda básica y los mismos derechos que cualquier otro extranjero que sea residente legal (...) los derechos económicos y sociales se aplican a los refugiados al igual que a otros individuos: derecho a asistencia médica, derecho a trabajar para los adultos, y derecho a la escolarización para los niños (ACNUR, 2012a, p. 9)

Las ideas iniciales en torno a las condiciones para la recepción de niños víctimas de la guerra contrastan con la política de ACNUR respecto a las formas de trabajo con ellos —en tanto menores de 18 años— en la situación de refugio. Política que específicamente impide el reasentamiento de *menores* de forma aislada a los adultos de referencia de su contexto de origen. Al constatarse que se trataba de una condición ineludible, una segunda etapa de la discusión se centró en las características y la composición del grupo (en particular el componente adulto) que sería seleccionado para venir a nuestro país. Varios fueron los rumores hasta que finalmente las autoridades comunicaron que se tomó la decisión de reasentamiento de núcleos familiares numerosos en los que existiera al menos un hombre en edad productiva que permitiera la autonomía de los subsidios una vez finalizado el período de dos años previsto para el Plan.

Ante las diversas críticas, el mar de versiones y trascendidos de prensa y la curiosidad local e internacional, el presidente uruguayo intentó saldar la polémica explicando que su propuesta tenía dos motivaciones: la primera anclada en el humanitarismo

—discurso central en el momento de hacer pública la iniciativa desde el estado de Derecho— y, la segunda, apelando al mito de origen:

> Pensando en el país (...) este país creció cuando recibió inmigrantes jóvenes, porque la inmigración es creadora (...) tenemos fuerza de trabajo envejecida (...) en esa zona del mundo la gente tiene muchos hijos (Mujica, 2014, párrafo 7)

Los niños continúan en un lugar central de las argumentaciones, pero en diálogo con las críticas y, fundamentalmente, con los requisitos de ACNUR. En este nuevo escenario, que se distancia de la imagen de niños imaginados, se trata de un grupo heterogéneo de personas, varones y mujeres de diversas edades entre bebés y adultos jóvenes[8]. A partir de las negociaciones y reflejado la búsqueda de viabilidad de la iniciativa, el énfasis dado a las discusiones se desplaza al lugar que esos niños ocupan en el contexto familiar, y como esas familias podrán proyectar el futuro de sus hijos en Uruguay.

Las declaraciones de Mujica citadas arriba sintetizan la forma en la que son representados todos los integrantes de las familias sirias reasentadas en Uruguay: un poco como niños (menores tutelables y solubles en nuestra sociedad) y, otro poco, como réplica o simulacro del inmigrante ideal constructor de la nación uruguaya y su identidad, también incorporable en el crisol de razas. Entre los dos, tal como fue demostrado en un trabajo anterior (Montealegre y Uriarte, 2017), queda poco espacio para que entren en juego las concepciones de solidaridad internacional y garantía de derechos que sustentan la figura del refugio. Dejando espacio, sin embargo, para pensar a los niños como los hijos de aquellos inmigrantes primordiales, como futuros uruguayos que transmutan en tales al ser insertados en la escuela.

La llegada de las familias y sus primeros días: síntesis de sentidos múltiples en torno a la identidad nacional

Las iniciativas y críticas al programa de reasentamiento fueron entonces moduladas y formuladas en concordancia con las directivas del régimen internacional de refugio. Esa adecuación se procesó fundamentalmente en el criterio de selección de los beneficiarios; que ya no serían únicamente niños/menores, sino que se integrarían adultos referentes para acompañarlos. Sin embargo, esto no implicó, necesariamente, una mo-

[8] Es importante señalar que el pasaje de la infancia a la juventud no está universalimente delimitado por el cumplimiento de los 18 años. Trayectorias migratorias, maternidad, paternidad, casamiento o capacidad para proveer en el hogar pueden ser en muchos contextos los elementos que simbolicen el pasaje a la adultez en el ciclo de vida (Uriarte, 2015).

dificación en el énfasis dado a los componentes que motivaron el apoyo público al programa; y fundamentalmente, en la forma en que este fue comunicado por diversas fuentes y difundido por los medios de comunicación.

Se diagramó un programa de reasentamiento para un grupo de ciento veinte personas de origen sirio en ese momento refugiadas en el Líbano. El criterio para la selección de las familias participantes supuso que deberían estar mayoritariamente integradas por menores de 18 años, edad que sería determinada a partir de la documentación aportada por ACNUR en la ficha de cada familia. A ellos se sumarían adultos de referencia, privilegiando lazos de consanguinidad en el parentesco. Las unidades básicas para las acciones desarrolladas por el plan de trabajo serían los núcleos familiares en los que, niños, niñas y adolescentes, estarían integrados desde el contexto de origen. Los niños, además, serían los principales beneficiarios del sistema educativo público, muchas veces señalado en prensa, y como ya fue referido en este texto, cómo el "constructor de la identidad nacional" y de las tan valoradas características de su pueblo: tolerancia, cultura cívica, posibilidad de transitar y resolver los conflictos por vías pacíficas.

Al mismo tiempo, cobró centralidad la idea de que este programa representaría una oportunidad única para los niños sirios (o por lo menos algunos de ellos) de encontrar un nuevo futuro. El pasaje de un entorno de "violencia y desamparo" a una tierra de "paz y porvenir" fue muchas veces enfatizado en las declaraciones de las autoridades. Simultáneamente, el carácter pionero y ejemplarizante de la iniciativa y la incorporación de voluntariado y diversas organizaciones e instituciones para su implementación, colaboró para que la idea del Uruguay como país solidario y de puertas abiertas fuera la tónica en prácticamente todas las coberturas de los medios.

En las semanas previas al traslado del primer grupo, durante el acontecimiento que supuso el arribo y el mes que le siguió, las noticias sobre las cinco familias reasentadas fueron cotidianas. Una vez en territorio uruguayo, el agradecimiento de estas familias a la iniciativa, al presidente y al país —pocas veces en boca de sus integrantes pero siempre interpretado en los ojos, las actitudes y las respuestas por parte de los cronistas de la experiencia— fue el argumento esgrimido para saldar la polémica en torno a la pertinencia de la iniciativa y la generosidad del gesto realizado.

Pasando por alto los protocolos de confidencialidad para personas refugiadas[9] y para menores —al no mediar una autorización expresa respecto a la divulgación de información respecto al desarrollo de sus actividades personales y de sus identidades a través de la difusión de sus imágenes— (ACNUR, 2012b), la cobertura de prensa duran-

[9] Art. 35 de la Convención de 1951, Art. VIII de la Convención de la OUA.

te las primeras semanas se centró nuevamente en los *niños* y en el proceso de integración de éstos en diferentes instancias del "cotidiano" en el nuevo destino. Si, antes de llegar, la posibilidad de que tomaran mate[10] o que conocieran a las estrellas del fútbol europeo originarias de nuestro país generaba los puntos fuertes de identificación, la imagen de los niños jugando al fútbol bajo una lluvia casi primaveral, comprobó las sospechas de que estos eran los que se esperaban.

> Montevideo, 9 oct (EFE).- Los 42 refugiados sirios que llegaron hoy a Montevideo ya se encuentran instalados en el que será su hogar provisional durante varias semanas y los niños. "Ya están jugando al fútbol, creo que los chicos son los que más rápido se integran", dijo Mujica a la prensa al salir de la Casa San José de los Hermanos Maristas, ubicada en la periferia de Montevideo y en donde residirán los refugiados hasta que se aclimaten al país y puedan instalarse en las que serán sus viviendas definitivas. (Los refugiados sirios "ya están jugando al fútbol" en Uruguay, 2014, párrafo 1).

A la imagen de la lluvia siguieron los trámites para la obtención de la cédula de identidad[11], o la integración a la Escuela, que tuvieron innúmeras repeticiones en televisión, prensa escrita y redes sociales. En todas ellas, al fondo y desenfocadas, se podía observar la imagen de mujeres con velo[12] y un hombre con turbante, el único de los hombres del grupo que lo utilizaba. Lo que debía dejarse atrás se presentaba gráficamente a la opinión pública uruguaya ávida de información.

Estas coberturas, estuvieron siempre centradas en los "niños" (niñas y niños en edad escolar) y no en el total del grupo de menores de 18 años que integraban el objetivo del Programa, no haciéndose mención a la primera infancia o adolescencia. Si bien, como telespectadores supimos que durante el primer período de su estadías se integraron en los diversos niveles del sistema educativo —inicial, primaria y secundaria — tuvimos acceso de forma repetida y prácticamente exclusiva a imágenes de la bienvenida oficial que se realizó en la escuela primaria número 274 "Escuela Experimental de Malvín", con participación de autoridades Consejo de Educación Inicial y Primaria (CEIP) y del Directivo Central, máximo ámbito descentralizado de la educación pública en el país. En esa bienvenida, cada uno de los niños y niñas sirias en edad escolar recibieron el uniforme escolar oficial, compuesto por una túnica blanca y una moña azul. En cada caso, uno de sus compañeros o compañeras uruguayos les ayudó a colocárselas.

[10] Infusión realizada con yerba mate, Ilex Paraguayensis, característica en la región del cono sur y fuertemente asociada a la identidad uruguaya, tanto rural como urbana. Su ingesta se habría popularizado en el Líbano a partir del intercambio cultural propiciado por corrientes migratorias del siglo pasado (Naput, 2017).

[11] Documento nacional que identifica a las personas físicas.

[12] Hiyab.

La escuela había sido preparada con carteles bilingües indicando salones, servicios sanitarios y palabras consideradas claves como "Bienvenidos" y "Paz"; todo acompañado de banderas de Siria y Uruguay. Poco tiempo después el CEIP editaría un video oficial dentro del ciclo nacional *Escuela TV* narrando la experiencia de integración de los niños sirios en la Escuela, donde se recogen las voces de autoridades, el equipo docente y de algunos niños uruguayos compañeros de clase. Entre imágenes de la mencionada bienvenida y algunos fragmentos de los primeros días de la rutina escolar, las voces de los niños sirios y de sus familias no parecen ser necesarias y, de hecho, no están presentes.

El argumento del video se puede resumir en tres bloques: el primero, la genuina intención de acogida del sistema educativo, que representa la intención de todo el país, en palabras del consejero Héctor Florit en el acto de bienvenida y de una maestra de la escuela:

> Estamos todos totalmente emocionados porque sabemos la historia de estos niños, que tienen a veces más historia que una persona mayor, porque en tan poquitos años de edad han sufrido tanto y vienen no solamente de un campo de refugiados en donde pasaron no solamente necesidades económicas, sino lo peor es que vienen de un lugar en donde hay guerra. (CEIP, 2014)

Un segundo punto argumental del video es la demostración de que estos niños —a pesar de su país y su cultura de origen, a pesar de sus trayectorias signadas por el conflicto bélico en Siria y a pesar de las distancias lingüísticas— son, antes que nada, *niños como cualquier otro* niño. Así lo expresa la maestra encargada de hablar en el acto de bienvenida:

> La escuela, y sobre todo los niños de allá y de acá, han podido demostrar al mundo algo maravilloso, que es la infinita y genuina capacidad de ser niños. Universales, sin fronteras, sin idiomas, sin barreras sociales, políticas ni económicas. Simplemente ser niños, con lenguajes universales: sonrisas, juegos, gestos. (CEIP, 2014)

Y, por último, la eficacia de la escuela como un dispositivo que puede hacer desaparecer las diferencias:

> Hoy nos pareció a todos que cuando se ponían una túnica, no los distinguíamos, ya eran uno más... ya no los distinguíamos. (CEIP, 2014)

En este video producido por el gobierno para dar visibilidad a las acciones en curso se muestra como objeto de atención y promoción del programa a los niños y niñas en edad escolar. Estos encarnan la referida idea de los niños culturalmente neutros y, por ende, similares entre sí y fácilmente incorporables al proyecto nacional. Las fami-

lias de las que ellos formaban parte y que necesariamente deberían acompañarlos, así como aquellos adolescentes que ya habrían pasado por procesos de socialización más largos en el lugar de origen y los bebés, aún dependientes de sus madres, casi no se presentan en la ventana pública del Plan. Frente a la opinión pública son presentados como un requisito accesorio, situados en un segundo plano de la iniciativa; actores de reparto que arrastrarían consigo, no solo la cultura y religión de origen, sino también, los traumas producidos por la violencia y la guerra. Este aspecto de la estrategia comunicacional no condice con las condiciones materiales previstas en la recepción de las familias reasentadas que contemplaban a cada una de las personas recibidas.

Tanto en las orientaciones en torno a los *niños* llevadas adelante por el Plan, como las directivas de ANCUR, operan en un primer nivel con una categoría que unifica y homogeniza a todos los sujetos comprendidos en un período vital. Sin embargo, a la hora de proyectar acciones sobre sujetos concretos, cultural, social e históricamente constituidos, estas perspectivas aparecen como diametralmente opuestas en su cometido final: para ACNUR el retorno al país de origen una vez finalizado el conflicto; para el gobierno y los responsables de la iniciativa local su asimilación como ciudadanos uruguayos.

Mientras que el plan dialoga con las expectativas locales en torno a esos niños, las directivas de ACNUR han buscado garantizar por diversos medios la continuidad de una pertenencia y posibilidad de revinculación con el Estado que, en el momento del refugio, no puede garantizar el cumplimiento de sus derechos[13]. Por lo tanto, las condiciones establecidas para que se desarrolle el reasentamiento resultan indisociables de un el vínculo directo con su "cultura" de origen y por tanto de sus lazos familiares y de referencia.

Así, los niños entendidos inicialmente como cuerpos biológicos se subsumen a un cuerpo social ajeno, remoto y en cierta manera, temible: el de la población siria, árabe, musulmana. Esa pertenencia cultural, entra en contradicción con las proyecciones en torno a los niños y al proyecto de asimilarlos al Uruguay, cuando sale del segundo plano y se encarna en vestimentas, prácticas religiosas y formas de organización doméstica ajenas a nuestra comprensión. El tránsito de niños a "gurises" es posible en la medida en que rápidamente se desprendan del contexto de origen, decidan ponerse la túnica blanca y la moña, y pasen a ser "uno más".

[13] El refugio en países de la región, cultural y geográficamente próximos al país de emisión es recomendado por ACNUR, ya que tiende a ofrecer mejores posibilidades de retorno y una fractura menor en la trayectoria de las personas o familias refugiadas. El reasentamiento solidario es comprendido como una alternativa para ofrecer estabilidad a los refugiados y compartir la sobrecarga económica y social que implica para los países fronterizos a un conflicto recibir grandes contingentes de población (Guglielmelli, 2012).

El desfasaje entre lo propuesto en los inicios del Plan —en las versiones oficiales y sus críticas— y las directivas de ACNUR, a las que finalmente terminó adaptándose (aunque no necesariamente rediseñando sus lineamientos de acción) puede ser fácilmente interpretada como una contradicción o el fruto del desconocimiento y la falta de actualización de las autoridades locales en relación a las normativas de prevención y garantía de derechos para niños, niñas y adolescentes. Sin embargo, lo que proponemos a través de este análisis, es que más que un desajuste, existe una imposibilidad de articular dos formas de traducir el significado de *niños* en cada contexto de acción. Una vasta producción antropológica en torno a los cambios de paradigma en atención a la infancia, desde la protección y regulación a la garantía de derechos, nos advierte sobre los peligros de sobreponer analíticamente las concepciones jurídicas y directivas de acción —en general coherentemente argumentadas y atractivamente fundamentadas— a las realidades con las que trabajamos (Uriarte y Fonseca, 2009). En ese sentido, más que acusar a las autoridades e implementadores del *Programa de Reasentamiento de Personas Sirias Refugiadas* de no apropiarse o adecuarse a la normativa internacional, buscamos comprender cómo ésta entró en conflicto con los contextos en los que buscó aplicarse. Esos contextos son, siempre y necesariamente, contextos de reformulación, negociación y acción política (Inhetveen, 2006).

El desenlace: la irreductibilidad de los adultos culturales, en oposición a los niños universales

A esa intensa cobertura de prensa, que abarcó el período en que las familias estuvieron juntas en un centro de recepción, lo siguió un profundo silencio. Una vez establecidas en lo que se suponían sus residencias definitivas, el silencio solo se rompió con noticias dramáticas, acusaciones públicas respecto a supuestas situaciones de violencia familiar o no asistencia de niñas a los centros educativos, que fueron seguidas de noticias que planteaban diversos descontentos con la situación[14]. Para ese momento, los velos y turbantes que antes estaban en segundo plano y como un telón de fondo, comienzan a tomar protagonismo, y en el lugar de los niños, pasan a ocupar los titulares supuestas situaciones de inadecuación de sus familias de origen.

El punto de inflexión estará dado por la emergencia en la prensa de la constatación de que dentro de una de las instituciones educativas (Liceo No. 58) algunas jóvenes beneficiarias del *Programa de Reasentamiento de Personas Sirias Refugiadas* estaría

[14] De forma similar a cómo operan las acusaciones de brujería analizadas por la antropología clásica, en este contexto las acusaciones de violencia física y simbólica, que en primera instancia se presentan como un modo de lidiar con la indeterminación son las que posibilitan reestablecer las condiciones de alteridad radical entre los ciudadanos uruguayos y "esos" sirios.

asistiendo con velo. Comienza entonces un intenso debate que tiene como consigna "el velo en las escuelas". Nuevamente encontramos un desfase entre el beneficiario ideal ("niños" con uniforme escolar) y los sujetos concretos.

Las portadoras del velo son menores de 18 años, pero a todas luces no son "niñas", se trata de adolescentes o mujeres jóvenes. Ellas —al igual que los adolescentes varones reasentados— no concurren a la Escuela (educación primaria que habitualmente abarca entre los 5 y los 12 años) sino al Liceo (educación secundaria). Pero estos matices quedan subsumidos en la igualación de la definición jurídica que coloca a todas las personas menores de 18 años dentro de una categoría especial de protección de derechos, con otras formas de imaginar los ciclos de vida.

El expresidente del Uruguay, Julio María Sanguinetti[15] se convirtió en uno de los protagonistas de esta polémica, atravesando la discusión con fuertes posturas oposicionistas al uso del velo en el marco del sistema de educación público. Afirmando que:

> [El] velo transforma a la escuela en lugar de división (...) Sanguinetti (...) arremetió con la postura oficial, pronunciada por la directora del Consejo de Educación Inicial y Primaria, Irupé Buzzetti, quien manifestó que se debe aceptar el velo en el salón de clase. "La profesora Buzzetti se equivoca cuando dice que tenemos que respetar todas las tradiciones y creencias. Hay creencias que hieren el orden público y no se pueden aceptar. Es notorio en el mundo el fanatismo que difunde la mayoría de los cultos islámicos; sus tradiciones y creencias son inaceptables. ¿Vamos a aceptar lisa y llanamente que empiecen a perturbar la maravillosa construcción de nuestra escuela laica, base de nuestra república?", expresó el expresidente. (Sanguinetti: velo transforma a la escuela en lugar de división, 2015, párrafo 1).

A pesar de que las respuestas gubernamentales al debate sobre el uso del velo consignaron el respeto de las decisiones tomadas por las jóvenes en el marco de su contexto familiar, la idea de que esta prenda sería una pequeña demostración material de la permanencia de las pautas culturales de origen y del arraigo a un estilo de vida y unos valores "premodernos, patriacales y fundamentalmente violentos", permeó el resto de las evaluaciones de la experiencia, incluyendo las oficiales[16].

En el marco de los desencuentros producidos en la implementación del programa, pocas veces fue abordada la posibilidad de adecuación de sus lineamientos a las reali-

[15] Integrante del Partido Colorado, Ministro de Cultura durante el período autoritario previo a la dictadura cívico militar, primer Presidente electo (1985) durante la posdictadura.

[16] Este debate sobre el uso del velo u otros símbolos religiosos en el ámbito escolar y los espacios públicos se inserta en una discusión más amplia que tiene lugar entre diversos actores políticos, sociales y religiosos en torno a la laicidad, en el Uruguay hoy.

dades de las familias que efectivamente llegaron. Una y otra vez se esgrime la imposibilidad de estas familias de adaptarse a un *nosotros*, la contraposición permite presentar una cohesión que reafirma la lógica igualitarista en términos de sumisa aceptación.

Hasta este momento la oposición pública y las críticas al *Programa de Reasentamiento de Personas Sirias Refugiadas* no habían incorporado la perspectiva de las personas reasentadas. La irrupción en el espacio público de estas familias de forma inesperada mediante una protesta en la Plaza Libertad (frente al Palacio de Gobierno) generó un espacio de enunciación con el que hasta ese momento no contaban. Se instalaron en el centro urbano y mediático, en pleno invierno capitalino, exigiendo mejoras en las condiciones otorgadas por el programa y, una de las familias, el retorno al Líbano[17].

El debate se reabrió, esta vez signado por la incomprensión de las motivaciones que podrían llegar a impulsar a esas familias a retornar al "infierno" y las nuevas acusaciones, ahora de ingratitud hacia los uruguayos. No solo por haberlos rescatado de allí, sino por lo ofrecido, que al final de cuentas, superaba los montos de ayuda social para sus propios ciudadanos.

El enojo y la incomprensión producidos por esta protesta fueron derivando en una clave interpretativa que tomó la inadecuación cultural del grupo de reasentados como el factor determinante de toda la situación. Ya no eran "las familias" o "los niños" sino simplemente "los sirios" (adjetivados negativamente la mayoría de las veces). El poder de nominación del Estado (Bourdieu, 1997, p. 114) opera eliminando de los enunciados a aquellos que otrora fueron los beneficiarios centrales de esta política de protección —niños que estaban más allá de cualquier conflicto económico, religioso y político— ahora se transformaban en actores orientando sus decisiones con fines estratégicos. Las acusaciones devenidas en explicaciones que racializan la cultura (Stolcke, 2000) dejan de lado el contexto de origen para centrarse en una supuesta irreductibilidad de las características culturales.

La articulación entre las acusaciones anteriores y la manifestación pública que no reconoce el Plan como un *don* que debe ser aceptado y retribuido (Mauss, 1925/2009), sirven de base para re-presentarlos, ahora como pertenecientes a una cultura antagónica a la uruguaya. La peligrosidad atribuida, sumada a la "ingratitud", poco a poco configuran la causa central de la clausura del Plan y de la decisión —no explícita— de no reasentar a las siete familias seleccionadas para la segunda etapa del Programa y que esperaban en el Líbano.

[17] Esta manifestación pública coincidió con la declaración de intención del gobierno alemán respecto a la apertura de sus puertas para refugiados de origen sirio. Iniciativa que luego no fue llevada a la práctica.

Reflexiones finales

Por encima del derecho al refugio y los derechos humanos, de los acuerdos de solidaridad internacional, e incluso por encima de los derechos de los niños como instrumentos de protección, lo que moviliza finalmente las acciones en torno a este plan de reasentamientos es un fuerte impulso nacionalista que refuerza una identidad a través de la proyección de los valores que actualizan el *mito del crisol de razas* y los valores republicanos sobre un otro necesitado de ayuda. En oposición a los niños, e incluso a las madres, se constituye también una categoría idealizada, pero negativamente valorada, asignada a los hombres, padres de familias. Ellos serán los "seres culturales" por excelencia, a quienes les serán atribuidas valoraciones negativas por ser los portadores del estigma asociado a la pertenencia al islam o al mundo árabe.

En el transcurso de la implementación del *Programa de Reasentamiento de Personas Sirias Refugiadas* los sentidos asignados a estas categorías se van modulando, articulando y cobrando fuerza en los diferentes momentos. El énfasis puesto por parte de diversos actores políticos en los *niños* y la idea del núcleo familiar al servicio de garantizar los derechos de ellos, logra, a pesar de las divergencias, sincronizar las diferentes concepciones, teniendo como elemento compartido la figura del niño.

A lo largo de este texto presentamos los sentidos de la ecuación *niñez* y *refugio* puestos en juego en una experiencia concreta de reasentamiento en América Latina. Estos dos elementos se combinaron para dar visibilidad a nivel internacional a una iniciativa oficial de pequeñísima escala en relación la dimensión de la crisis humanitaria que le da origen.

Referencias

ACNUR (2012a). *¿Quién es un refugiado?* Recuperado de: http://www.acnur.org/t3/a-quien-ayuda/refugiados/quien-es-un-refugiado/

ACNUR (2012b) *Guía sobre el derecho internacional de los refugiados*. Recuperado de: http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/Publicaciones/2012/8951.pdf?view=1

Bourdieu, Pierre (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona. Anagrama.

CEIP (2014, diciembre 15). *Primer día de clase de los niños sirios* [Video file]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=dostzKTFymU

Da Silveira, Domingos (2004). Novos personagens entram na cena... Afinal: a máquina judiciária gera mais violência? En: Terto Fonseca & Alves Farias (Ed.), *Antropologia, Diversidade e Direitos Humanos. Diálogos Interdisciplinares* (pp. 133-141). Porto Alegre: UFRGS Editora.

Di Palma, Gianni & Montealegre, Natalia (2017). *Go home. Conceptos y prácticas asociadas al Refugio en Uruguay*. Montevideo: Mimeo.

Guglielmelli White, Ana (2012). Un pilar de la protección: Reasentamiento solidario para los refugiados en América Latina. *New issues in refugee research. Research Paper No. 239.*

Guigou, Lelio (2010). Etnicidad y laicismo en el Uruguay. En: Carla Maria Rita (Ed.), *Un paese che cambia Saggi antropologici sull'Uruguay tra memoria e attualità Collana Ethnografie americane* (pp. 163-181). Roma: CISU.

INAU (s/f) *Adopción*. Recuperado de: http://www.inau.gub.uy/index.php/familia/adopcion

Inhetveen, Katharina (2006). *"Because we are refugees": utilizing a legal label. New issues in refugee research. Research Paper No. 130. ACNUR*. Recuperado de: http://www.unhcr.org/research/working/4538eaaa2/refugees-utilizing-legal-label-katharina-inhetveen.html

Los refugiados sirios "ya están jugando al fútbol" en Uruguay, afirma Mujica (2014, octubre 9) *Última Hora*. Recuperado de: http://www.ultimahora.com/los-refugiados-sirios-ya-estan-jugando-al-futbol-uruguay-afirma-mujica-n837084.html

Mariátegui, José Carlos (2007). *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*. Caracas: Ayacucho.

Mauss, Marcel (1925/2009). *Ensayo sobre el don*. Madrid: Katz.

Montealegre, Natalia & Uriarte, Pilar (2017). Refugiado hiperreal: inmigrante ideal que imposibilita el refugio. *Revista uruguaya de Antropología y Etnografía, 2*(1), 41-54.

Mujica defendió la idea de traer refugiados sirios. (2014) *Montevideo Portal*. Recuperado de: http://www.montevideo.com.uy/Noticias/Mujica-defendio-la-idea-de-traer-refugiados-sirios-uc248626?plantilla=1391

Mujica, José (2014) Recuperado de: http://lapostanoticias.com.uy/nacionales/vendran-refugiados-sirios-uruguay/

Naput (2017) El consumo de mate en el Líbano. Una muestra clara de intercambio cultural. *Fans del Mate*. Recuperado de: http://www.fansdelmate.com/yerba-mate-en-el-mundo/como-llega-el-mate-al-libano.html

Proponen adopción de niños sirios (2014, mayo 3) *El País*. Recuperado de: http://www.elpais.com.uy/informacion/proponen-adopcion-menores-sirios.html

Quijano, Aníbal (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Ribeiro, Darcy (1972). *Las configuraciones histórico-culturales americanas*. Montevideo: CEL.

Ribeiro, Darcy (1977). *Las Américas y la civilización*. México DF: Extemporáneas.

Ruggiano & Rodríguez (2009) Notas sobre educación del cuerpo y escuela: una lectura de las pedagogías del cuerpo. En: Romano, Bordoli (Ed.) *Pensar la escuela como proyecto (político) pedagógico*. (Pp. 41-57) Montevideo: Psicolibros.

Sanguinetti: velo transforma a la escuela en lugar de división (2015, julio 26) *El País*. Recuperado de: http://www.elpais.com.uy/informacion/sanguinetti-velo-transforma-escuela-lugar.html

Segato, Rita (2007). *La nación y sus otros*. Buenos Aires: Prometeo.

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

UNICEF (2013). *Los niños y niñas de Siria: ¿Una generación perdida?* Recuperado de: https://www.unicef.org/spanish/media/files/UNICEF_Syria_Two_Year_Report_March_2013_SP.pdf

Uriarte, Pilar (2015). *Perigoso é não correr perigo: experiências de viajantes clandestinos em navios de carga no Atlântico Sul*. Saarbrücken: Novas Ediçoes Académicas.

Uriarte, Pilar & Fonseca, Claudia (2009). Paradoxos inerentes nos programas de atendimento para crianças em risco: o caso do Programa de Lares Substitutos. En: Fonseca, Schuch (Ed.), *Políticas de proteçao à infância. Um olhar antropológico* (1 ed., v. 1, pp. 145-171) Porto Alegre: UFRGS.

Uriarte Pilar & Ramil, Rafael (2017). Racismo epistemológico y antropologías locales, reflexiones sobre una experiencia. En: *Horizontes críticos sobre afrodescendencia en el Uruguay contemporáneo.* Anales de la Primera Jornada sobre Afrodescendencia en Uruguay (pp.31-39) Montevideo: MIDES.

Veri Doldo, Vittoria (2014) Refugiados Sirios: nuevo ejemplo de solidaridad y humanidad del presidente uruguayo José "Pepe" Mujica. Recuperado de: http://blog.healthenergycoaching.com/refugiados-sirios-nuevo-ejemplo-de-solidaridad-y-humanidad-del-presidente-uruguayo-jose-pepe-mujica/

Vidart, Daniel & Pi Hugarte, Renzo. (1969). *El legado de los Inmigrantes* (Vol. I). Montevideo: Nuestra Tierra.

Taks, Javier (2006). Migraciones internacionales en Uruguay: de pueblo trasplantado a diáspora vinculada. *Revista Theomai, 14*, 140-156. Recuperado de: http://revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO14/ArtTaks.pdf

Trpin, Verónica (2004). *Aprender a ser chilenos*. Buenos Aires: Antropofagia.

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons 4.0*.

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

Resumen de licencia - *Texto completo de la licencia*

"Quem nuptiae demonstrant...". Algunas consideraciones sobre filiación y maternidades lesbianas desde la antropología

"Quem nuptiae demonstrant..." Some thoughts on filiation and lesbian motherhoods from an anthropological perspective

Elixabete Imaz

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea; elixabete.imaz@ehu.es

Historia editorial

Recibido: 03-11-2017

Aceptado: 03-01-2018

Palabras clave
Filiación
Homoparentalidad
Técnicas reproductivas
Maternidad

Resumen

Tomando como caso la evolución del tratamiento de la filiación en mujeres en matrimonio homosexual, el artículo relativiza la idea de la cada vez mayor importancia de los argumentos biológicos en la determinación de la filiación. En estos casos se constata, por una parte, la persistencia del parto como evidencia de la relación materno filial. Por otra se observa que las diferentes interpretaciones y resoluciones en torno a la maternidad de la cónyuge optan por dar protagonismo a la voluntad de ser madre, al proyecto parental y al matrimonio como institución que subsume este proyecto. El artículo muestra la emergencia de un tercer tipo de filiación, la filiación matrimonial, que está siendo aplicada en los casos de matrimonios de mujeres por donante. Se trata de un modo de filiación diferente a la natural o a la adopción, que está siendo efectivamente aplicada pero que, sin embargo, no está recogida expresamente en la normativa.

Keywords
Filiation
Same-Sex Parenthood
Assisted Reproductive Technologies
Maternity

Abstract

Considering the evolution of the treatment of filiation in cases of women in same-sex marriages, this article relativizes the idea of the increasing weight of biological arguments. While in the determination of the filiation there is a persisting focus on giving birth as evidence of the mother-child relationship, we can also observe how different interpretations and decisions regarding the spouse's maternity status are leaning toward giving greater relevance to factors such as the spouse's will to be a mother, the couple's parenthood project, and by extension marriage as an institution into which that project is subsumed. The article shows the emergence of matrimonial filiation as a third type of filiation that is based neither on biology nor on adoption. Although it is not expressly regulated by law, this different type of filiation is being effectively applied to establish filiation in cases of donor-conceived children born in lesbian sex-same marriages.

Imaz, Elixabete (2018). "Quem nuptiae demonstrant...". Algunas consideraciones sobre filiación y maternidades lesbianas desde la antropología. *Athenea Digital*, *18*(1), 113-128. https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2306

Introducción

La filiación, en el sentido estricto de vínculo parento-filial, es uno de los campos donde el argumento de la biología más concluyente se presume y, sin embargo, es también un campo donde más manipulación de lo biológico se realiza e incluso donde, en más oportunidades, de forma notoria, lo biológico se desestima. Si bien toda filiación es obviamente social, el establecimiento de la filiación ha oscilado en la sociedad occidental entre dos modelos, que tomando la expresión de Carles Salazar (2009) podrían denominarse como modelo biológico y modelo social. En el primero, argumentos que insisten en la sangre, los genes u otras substancias compartidas y transmitidas estarían presen-

tes; en el segundo, argumentos que inciden en aspectos tales como la voluntad y aceptación de un compromiso respecto al hijo o hija toman protagonismo. Algunos autores observan que en las últimas décadas, apoyándose en la prevalencia del interés del menor y paralelamente a los avances biotecnológicos y desarrollo de tecnologías reproductivas, se produce cierta preeminencia del modelo biológico respecto al social y se viene imponiendo el principio de que en el establecimiento de la filiación rige la búsqueda de la verdad biológica[1]. La consideración de las pruebas genéticas como prueba última y concluyente de la paternidad (Fonseca, 2005) y la tendencia a contemplar el derecho a conocer los orígenes —entendiéndose por origen los vínculos genéticos— en los casos de personas concebidas en el contexto de tecnologías reproductivas con donante, confirmarían esta orientación (Alkorta Idiakez, 2015, pp. 77 y ss; Álvarez, 2014). Sin embargo, frente a esta constatación debe considerarse también la legitimidad y el reconocimiento social que la adopción ha adquirido como forma de acceso a la parentalidad. Lejos de tratarse como algo a ocultar, la adopción se plantea no solo como alternativa a problemas de fertilidad sino también como gesto de solidaridad hacia criaturas en situación de vulnerabilidad (San Román, 2013 pp. 14-15). Por otra parte, está el auge y legitimidad social de las nuevas formas familiares, en especial las familias monoparentales y homoparentales, que recurren a tecnologías reproductivas, que requieren de la donación anónima de gametos de personas ajenas que no mantendrán con los nacidos ninguna vinculación a pesar de su aportación biológica. En ambos casos la prueba de la biología se ve desplazada por la voluntad de ser padres como el elemento que respalda la filiación, independientemente de los medios de acceso a la parentalidad. Son las familias de elección (Fine, 1998; Weston, 1991) que se caracterizan por el argumento del deseo y el proyecto de ser familia y en las que los padres y las madres lo son "de intención" (Jociles y Rivas, 2012).

La filiación es un concepto sobre todo jurídico, y no es mi intención hacer un análisis o discusión sobre sus formas y evolución. Lo que busco es aproximarme a la legislación que atañe a la reproducción y a la filiación, partiendo de que en ella se contienen patrones e imaginarios culturales del contexto que los produce respecto a lo que es —y debe ser— la familia, la maternidad y la paternidad. La normativa crea el campo de lo que es posible o no en cuanto a la reproducción —y en esa medida puede constituirse en una herramienta de cambio—, pero, sin embargo, en su contenido y enunciación está impregnada por el contexto cultural en el que se produce (Melhuus, 2009). La forma concreta que toma la normativa en España en relación a los límites y formas de uso de las tecnologías reproductivas, así como las resoluciones que se han tomado en los casos de choque entre demandas sociales y la letra de las normas, son interpreta-

[1] La noción de verdad en relación a la biología y el parentesco es abordada en Anne Cadoret (2008, pp. 83-85). Desde una perspectiva estrictamente jurídica consúltese Araceli Gonzáles Pérez de Castro (2013).

bles no solo respecto a su coherencia interna —tal y como hace con sagacidad, por ejemplo Tahon (2010), para el caso de Quebec— sino también como reflejo de las dinámicas y transformaciones que de la concepción cultural de qué es y debe ser una madre (o padre) se están produciendo, así como de las trasformaciones de la percepción social de lo que es la familia y la relación parento-filial.

Este artículo retoma la idea de la oscilación entre los fundamentos biológicos y los fundamentos sociales en el establecimiento de la filiación de la tradición jurídica occidental (Salazar, 2009), observando que esta oscilación está también presente en el siglo veintiuno. Es así que, a pesar de que las tecnologías reproductivas y los avances en conocimientos biológicos parecen llevar a suponer un decante por lo biológico como verdad última en el establecimiento de la filiación, esta tendencia ni es tan inequívoca, ni es tan absoluta. Para ello voy a referirme a un caso muy concreto: el de parejas de mujeres que quieren ser madres por medio de inseminación (o fecundación) con donante. Como veremos, en estos casos la "verdad" última del vínculo materno-filial de ambas mujeres se construye en torno a la decisión de constituir una familia, una concepción de la procreación que se articula en torno a la voluntad de ser madre y a la idea del amor como generador de parentalidad (Imaz, 2016a). La estrategia que han tomado estas mujeres —en algunos casos individualmente, en otros, colectivamente como demanda incorporada a la agenda de los grupos LGTB—, ha sido lograr que esa verdad que subjetivamente constituye a su familia (la voluntad de ser madre, el proyecto y deseo de maternidad que las constituye en madres) sea ratificado legalmente, igualando a las dos mujeres respecto a la filiación de los hijos e hijas, independientemente de la existencia de un vínculo biológico o de su ausencia. Para ello, me parece importante la apreciación de Mary Melhuus (2010) de que en la noción de procreación asistida no deberían incluirse exclusivamente las nuevas técnicas de reproducción biomédicas, sino, también, tecnologías sociales que crean filiación y vínculo parental, tales como las leyes de adopción. Siguiendo este mismo criterio, propongo denominar como "tecnologías de la procreación", además de a las prácticas de laboratorio que implican manipulación de material genético con objetivos reproductivos, también a la legislación (y jurisprudencia) que "produce" vínculo filial: las leyes relativas a la adopción, pero también las leyes que regulan los usos de las técnicas reproductivas, así como las leyes de matrimonio y otras iniciativas o modificaciones legislativas que inciden directamente o indirectamente en la cuestión de la filiación (Imaz, 2016b).

Dada la diversidad del marco normativo existente entre las legislaciones estatales, se crean situaciones muy diferentes entre unos y otros países. En este artículo me limitaré al contexto del Estado español, donde las maternidades lesbianas se convierten en especialmente interesantes en cuanto caso paradigmático donde el argumento biológi-

co aparece notablemente eclipsado en relación al vínculo filial. Para ello, realizaré un relato cronológico a través de tres hitos o momentos diacríticos en cuanto a las transformaciones legislativas que atañen a la filiación. Pero para comprender todo ello, previamente es preciso detenerse en una pequeña revisión de la legislación pasada y presente al respecto.

Lo biológico y lo social en la tradición jurídica occidental. La *certidumbre* de la maternidad, el *reconocimiento* de la paternidad

Si echamos una mirada atrás, se observa que ya desde la tradición romana el tratamiento de la maternidad y la paternidad es notablemente divergente. En la primera, la filiación se entendería como derivada de la existencia de una contigüidad biológica entre progenitora y criatura, mientras que en la paternidad el vínculo venía sancionado socialmente, fundamentalmente por el contrato matrimonial. Casi sin excepciones, en la tradición europea la irrefutabilidad del parto se impone como argumento y otorga a la mujer una automática posición de madre que llega de forma indiscutida hasta nuestros días. Es así que en el caso de las mujeres la primacía de lo biológico es patente, si bien esa primacía biológica es fisiológica: capacidad de gestar y dar a luz. Así en el lenguaje y en el derecho el parto constituye a la madre[2], tanto en derechos como en deberes, y establece la filiación de la hija o hijo respecto a esta.

En relación al padre esta oscilación entre la definición del modelo social y el biológico es más compleja. Según en Código Civil español vigente antes de 1981, si un nacimiento se produce en contexto matrimonial, esos hijos serán considerados por "presunción matrimonial" como hijos del marido y su filiación, legítima. Sin embargo, además de esa filiación legítima, se contemplan otros tipos de filiación que otorgan diferentes conjuntos de deberes y derechos mutuos: la filiación natural es aquella que se produce en los casos de progenitores solteros y la filiación ilegitima aquella que se refiere al hijo o hija que ha sido concebido por un hombre casado fuera del matrimonio (Salazar, 2009). Mientras que el principio de la presunción matrimonial otorgaba en el antiguo Código Civil español la paternidad de la progenie de una mujer al marido de esta, a su vez contemplaba la posibilidad de que el engendramiento ocurriese fuera del matrimonio y admitía un vínculo con esos hijos e hijas naturales e ilegítimos, aunque establecía derechos respecto al padre desiguales a los de los legítimos. Así, respecto a la paternidad, si bien el antiguo Código Civil priorizaba la sanción social, otorgando el

[2] "Mujer o animal hembra que ha parido a otro ser de su misma especie." es la primera acepción que el término "madre" (s/f) contiene en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española.

estatuto de legítimos solo a los hijos nacidos en el seno matrimonial, no obviaba la discordancia entre lo social y lo biológico y de ahí el establecimiento de las otras figuras ya mencionadas. De alguna manera, la Ley parecía otorgar al vínculo biológico la capacidad de establecer la relación filial. Sin embargo, la discontinuidad entre acto reproductivo y nacimiento, así con la dificultad de establecer una correspondencia entre una relación sexual concreta y el acto reproductivo derivan en que la certeza biológica que se atribuye al parto no tenga equivalencia en el caso del varón.

Por todo ello, es importante mencionar aquí la figura del reconocimiento: fuera del matrimonio la condición necesaria para esas filiaciones no legítimas era la declaración de paternidad dada por este último. Según el anterior Código Civil, la paternidad no puede ser investigada y en consecuencia toda filiación distinta a la legítima se establece solo en caso de que el varón acepte, es decir, muestre su voluntad de ser designado como progenitor. En ausencia de esa voluntad, manifestada por medio de la figura del reconocimiento, el hijo o hija era considerado "de padre desconocido", y desposeído de todo tipo de derecho derivado de su filiación paterna.

Podemos ver así que la voluntad —sea la voluntad expresada e inherente al contrato matrimonial y que toma cuerpo en la "presunción matrimonial", sea la voluntad de "reconocer" a los hijos nacidos fuera del matrimonio— es requisito para poder establecer la filiación masculina, mientras que en el caso de las mujeres el elemento de la voluntad solo aparece por primera vez presente en relación a la adopción. Así, por una parte, el parto, de forma absoluta y continua en la tradición occidental, se impone sobre todo otro requisito en el caso de las mujeres, sin que necesite de la voluntad de la mujer para su ratificación. En el parto, lo biológico no se acompaña de la expresión de voluntad y es en sí suficiente[3]. Por el contrario, lo biológico precisa en lo paterno de expresión de voluntad de ser padre.

La Constitución Española de 1976 estableció que no puede prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, lo que supone una transformación radical respecto a la filiación. Es así que el Código Civil de 1981 borra la distinción entre filiaciones legítima y otras y sus diferentes privilegios y deberes. Igualmente elimina la imposibilidad de investigar la paternidad, aunque se requiere fundamentar la verosimilitud de la demanda con evidencias y en último término el progenitor no está obligado a someterse a pruebas biológicas si no lo acepta. Esto parece mostrar una tendencia a atribuir una mayor confianza a lo biológico, aceptando como verdad jurídica a la "verdad de la biología", cuyo instrumento serían las pruebas genéticas. Sin embargo, simultá-

[3] El parto anónimo o "*accouchement sous X*" de la legislación francesa o las recientes regulaciones de los embarazos subrogados rompen la tradición europea ya que en ambos casos el parto precisa de la demostración de voluntad por parte de las mujeres, aunque debe destacarse que, en ambos casos, se trata de manifestar la voluntad en negativo, es decir explicitar la voluntad de no tener vínculo de filiación con el nacido o nacida.

neamente, las Leyes de Adopción, así como la equiparación que el Código Civil hace entre hijos naturales y adoptivos refuerza la filiación desde una perspectiva totalmente social. Aunque la adopción se construye a imagen de la filiación natural y busca crear semejanzas con el modelo natural (Martínez Aguirre, 2001, pp. 177 y ss.) prioriza radicalmente la voluntad y el reconocimiento de ser progenitor sobre las cuestiones biológico-genéticas. La filiación por adopción equiparada a la filiación natural implica, en último término, desistir del valor ratificador en la biología.

Familias homoparentales y legislación en España

Volviendo al caso específico que quiere abordar este artículo, el de las maternidades lesbianas por medio de donante, en la actualidad y en relación a la homoparentalidad, dos son las leyes que se deben considerar fundamentales en el caso español. Por una parte, la Ley de matrimonio homosexual o igualitario de 2005 y, por otra parte, la Ley sobre tecnologías reproductivas de 1988 y su adaptación de 2006 que viene a ratificar y actualizar los principios de la primera.

La modificación normativa designada como Ley 13/2005, de 1 de julio de 2005, por la que se modifica el Código Civil en materia de derecho a contraer matrimonio se basa en el principio de la igualdad entre el matrimonio homosexual y matrimonio heterosexual en todos los aspectos y dimensiones, incluidos los derechos de filiación. Se trata de una de las primeras leyes en el mundo que otorga la posibilidad de adoptar por parte de una pareja homosexual casada y la posibilidad de coadoptar los hijos del cónyuge. Esta ley implicó una serie de modificaciones normativas que adaptasen el Código Civil y el funcionamiento administrativo del Estado a la nueva legislación (Imaz, 2015). Aún así, y en relación con el tema que nos atañe, se debe insistir en que, a pesar de la reforma normativa, se mantienen solo dos fuentes de filiación: la que denomina natural —aquella que considera el vínculo genético o fisiológico con el recién nacido— y la derivada de la adopción.

Por otra, Ley 35/1988, de 22 de noviembre 1988, sobre técnicas de reproducción asistida y la posterior Ley 14/2006, de 26 de mayo de 2006, sobre técnicas de reproducción humana asistida permiten el recurso de las mujeres a la inseminación artificial e in vitro independientemente de su situación civil, su orientación sexual y la existencia de una pareja. Es decir, una mujer necesita el único requisito de ser mayor de edad y disponer de facultades psíquicas plenas para recurrir a las tecnologías reproductivas para lograr un embarazo. Otra de las características marcadas por estas leyes es que permiten la donación de gametos (tanto ovocitos como semen) pero exige que esta sea gratuita —aunque consiente una compensación económica al o la donante por las mo-

lestias y riesgos que el tratamiento entraña— y anónima —no permitiendo las donaciones directas entre personas no mediadas por una clínica—. La clínica se convierte así en un agente central en todo el proceso, pues funciona no solo como administrador de técnicas reproductivas sino también como garante del anonimato del gameto. Existe, sin embargo, una única excepción al anonimato que ambas leyes contemplan: los gametos donados por el cónyuge a su esposa.

Además, las dos Leyes, tanto la de 1988 como la de 2006, se muestran igualmente categóricas en la consideración de la gestación subrogada como un procedimiento fuera de la legalidad y definen, en consecuencia, todo contrato de subrogación de la gestación como nulo. La prohibición se extiende a todos los casos, incluida la posibilidad de que el embrión se forme a partir de un óvulo donado por una mujer que quiera ser madre, pero no puede gestar al bebé. En cualquier caso, la aportación del óvulo que da lugar al embrión no implica vínculo maternal alguno y, en consecuencia, la maternidad por medio de técnicas reproductivas queda truncada en principio para cualquier mujer que no sea capaz de gestar. Es así que, tal y como hemos observado anteriormente, a todos los efectos el parto continúa manteniendo su carácter de fundante de la relación filial de la tradición Occidental, mientras que la aportación genética mediante óvulo es irrelevante en el establecimiento de la maternidad[4].

Maternidades lesbianas por donante: tres momentos diacríticos

En definitiva, según la normativa actual, se acepta la posibilidad de que un niño o niña tenga dos progenitores de mismo sexo, pero se sigue fundando la filiación a partir de solo dos vías: la natural y por adopción. Sin embargo, la irrupción de las tecnologías reproductivas en las últimas décadas con la compartimentalización, exteriorización y manipulación del proceso reproductivo, así como la legislación anexa, han supuesto que la mención a lo natural pierda en su definición y, en esa medida, se haya desbaratado y subvertido todo lo relativo a la filiación. Es así que aunque, supuestamente, la verdad biológica es el principio que guía el espíritu del Código Civil actual (Gonzales Pérez de Castro, 2013), ello no es óbice para que a menudo —tal y como ocurría en el antiguo Código Civil que necesitaba del "reconocimiento" de la paternidad— se precise

[4] Tal y como se señala en un trabajo anterior (Imaz, 2016a), el método ROPA (Recepción de Óvulos de la Pareja) está siendo usado por algunos matrimonios de mujeres amparándose en la única excepción al anonimato de la donación que contempla la Ley de sobre técnicas de reproducción humana asistida: la donación intramatrimonial. Sin embargo, independientemente del valor que las miembros de la pareja asocien a este procedimiento, desde el punto de vista legal el óvulo no aporta a la donante ningún derecho de filiación respecto a la persona engendrada a partir de esta donación. Su condición de madre legal deriva del matrimonio que mantiene con la madre gestante, no del vínculo genético con el niño o niña. Y es que, en la Legislación española, hasta la fecha, la filiación natural materna es siempre por gestación, no por genética.

del refrendo de la voluntad en modos en que puede acabar eclipsando, o sustituyendo, a lo biológico: así ocurre, por ejemplo, en la donación de gametos, donde la voluntad declarada tanto por donantes como por receptores suprime la verdad biológica. Como veremos a continuación, la voluntad, que aparecía en la primitiva figura del reconocimiento como soporte que apuntalaba lo biológico en el caso de los varones, su acompañante necesario, aparece de nuevo en el caso de las maternidades lesbianas, desplazando a la biología de una forma que se podría definir como absoluta.

Una mirada a la cronología del tratamiento que la madre no gestante ha tenido en las maternidades lesbianas mediante donación de esperma es un interesante ejemplo de estas oscilaciones entre el modelo biológico y social de establecimiento de la filiación en las sociedades occidentales contemporáneas. Dado que es un ámbito en el que se han dado enormes transformaciones en los últimos años me parece adecuado presentarlo a partir de tres hitos que han modificado la formación familiar y el establecimiento de la filiación en estas familias en los que, progresivamente, la verdad biológica se desestima y se opta por la verdad social, entendida esta, fundamentalmente, como expresión de voluntad de ser madre.

Hito 1: Del padre desconocido al padre inexistente. La donación anónima (1988)

Solo 7 años más tarde de que la reforma del Código Civil erradicase la figura de la ilegitimidad que clasificaba a las personas en relación a una tipología de filiación que establecía diferentes derechos y deberes respecto a su progenitor, la Ley de tecnologías reproductivas en España posibilitó un acceso universal de las mujeres a la inseminación artificial y a la fecundación in vitro mediante donante. A diferencia de otros países limítrofes, esta Ley no exigía que la demandante cumpliese con el requisito de verse acompañada de una pareja masculina que se arrogase la paternidad de los hijos que pudieran concebirse a partir del tratamiento. Las mujeres solas y/o solteras podían conseguir un embarazo a partir de semen proveniente de un donante anónimo que en el acto de donación renunciaba a todo vínculo de filiación respecto a las criaturas que pudieran nacer. Es así que, no solo las personas dejaban de estar divididas entre legítimas y no legítimas en relación al vínculo de filiación que se establecía con el padre, sino que nacían niños y niñas sin padre, es decir, con una sola filiación, la materna, no porque la paterna era "desconocida", sino porque era inexistente.

Esta trascendente modificación de la ley respecto a la filiación pasó sin embargo casi desapercibida en un país que había vivido hasta hacía pocos años obsesionado y atemorizado por la posibilidad de ilegitimidad, donde la madre soltera era un estigma familiar y los chistes sobre el hijo del cura o del hijo del butanero formaban parte del

folclore popular. La preocupación social que este imaginario mostraba respecto a la incongruencia entre filiación social y verdad biológica quedaba desdeñada en la nueva legislación. Con la donación anónima ya no se trataba de no poder investigar la paternidad, sino que toda pesquisa era imposible ya que el acto de donación borraba la identidad que junto al poder de concebir vida tenía el semen. La filiación bilateral quedaba en estos casos limitada a una única filiación materna para los hijos e hijas de las mujeres que así lo habían decidido.

Es cierto que el uso de esta Ley por parte de parejas de lesbianas no fue grande en los primeros años de vigencia: pocas conocían las posibilidades ni disponían de los recursos para acceder a ellas. El progresivo abaratamiento y la mayor accesibilidad de las tecnologías reproductivas han tenido importancia en el incremento de la opción por la maternidad entre parejas de mujeres y mujeres solas, en paralelo a las reivindicaciones de colectivos homosexuales que comienzan a demandar su derecho a formar familia y a casarse en los primeros años del siglo XXI (Donoso, 2012, pp. 155 y ss.).

La filiación materna única posibilitó, en el caso de parejas de mujeres, la coadopción por parte de la mujer no gestante, primero a través de las leyes de parejas de hecho de algunas comunidades autónomas[5], más tarde por la modificación de la Ley de matrimonio. Fue mediante el procedimiento de la adopción de los hijos de la pareja por el que, por primera vez, se establecieron filiaciones bilaterales respecto a dos madres.

Mediante la donación anónima de semen, la substancia biológica deviene pura materia de concepción, sin más atributos. La disociación entre la substancia que se precisa para lograr el proyecto de ser madre y el vínculo de parentesco que supuestamente esa substancia produce solo se logra cuando el procedimiento de donación e inseminación se realiza en una clínica. El anonimato del donante garantiza que no haya padre y que, en definitiva, no haya elementos externos que puedan condicionar el proyecto maternal en el futuro o que se inmiscuyan o interfieran en él. Por eso, esta opción fue y es vista por muchas de las parejas de mujeres que quieren ser madres como un reforzamiento del proyecto maternal, que procura seguridad, confortabilidad emocional y bienestar conyugal (Imaz, 2016a). Es así que, hasta la fecha, la inseminación con donante anónimo ha sido la forma de acceso a la maternidad más habitual de las

[5] Durante los primeros años del siglo XXI algunas normativas de nivel autonómico regularizaron las Parejas de Hecho contemplando tanto a parejas heterosexuales como homosexuales e incluyendo en algunos casos derecho a la adopción. Estas Leyes, previas a la reforma de la Ley de Matrimonio, tuvieron en este aspecto un corto recorrido, dado que fueron impugnadas por el Partido Popular en su mayoría. Sin embargo, fue al amparo de la Ley de Parejas de Hecho de la Comunidad Foral Navarra que por primera vez en España una mujer logró coadoptar a las hijas de su pareja femenina en febrero de 2004. Estas hijas habían sido concebidas por medio de inseminación por donante anónimo. Sobre esta cuestión consúltese hemeroteca de diarios españoles del día 17 de febrero de 2004.

parejas de mujeres que desean ser madres, mientras que otros métodos de procreación posibles como la compra de semen por Internet o la inseminación por donante conocido son minoritarios[6].

Hito 2: De lo natural a lo intencional. La presunción matrimonial como presunción de voluntad de ser madre (2007)

La modificación de la Ley de matrimonio de 2005 posibilitó que un niño o niña pueda tener dos progenitores del mismo sexo. Sin embargo, este cambio no conllevó modificación en el Código Civil respecto a las formas en las que se establece la filiación: natural o por adopción tal y como se ha mencionado anteriormente. No voy a detenerme en lo inespecífico que resulta referirse a lo natural en el contexto actual de manipulación y parcelización del proceso reproductivo, pero sí quiero insistir en que tradicionalmente los hijos de una mujer, eran por "presunción matrimonial" considerados hijos también de su marido. Aunque ninguna prueba de que el genitor del niño o niña era el marido fuese requerida, se entendía que existía un contrato matrimonial que incluía la procreación conjunta.

Tras la reforma de la Ley de Matrimonio, cuyo principio era equiparar los matrimonios homosexuales y heterosexuales, las vías requeridas para lograr establecer la filiación del bebé respecto a la cónyuge de la mujer gestante aparecen como notablemente desiguales. Mientras que en el caso de una pareja heterosexual la filiación se establecía de forma automática "por presunción matrimonial", en el caso de una pareja homosexual la esposa de la mujer que daba a luz solo podía ser legalmente madre tras un proceso de coadopción. A todas luces, y en contradicción el principio de igualdad con el que se había modificado la Ley de matrimonio —en el que los matrimonios homosexuales eran considerados "iguales" a los heterosexuales—, las parejas de mujeres que, estando casadas, eran madres mediante tecnologías reproductivas, no podían conseguir inscribir a los hijos e hijas de sus esposas como propios. Obviamente, no era posible entender que estos hijos e hijas eran "naturales" y, en consecuencia, la "presunción matrimonial" sobre el vínculo biológico con la criatura recién nacida, característica de los matrimonios heterosexuales, no se entendía aplicable en el caso de un matrimonio homosexual.

A partir de la presión de los grupos LGTB en esta dirección, desde 2007, se logró la filiación automática al nacimiento en los casos en los que se certifique que el nacimiento es fruto de una inseminación artificial con donante anónimo. Para ello, la cón-

[6] La adopción es, igualmente, una opción legalmente posible en el caso de los matrimonios homosexuales pero es una vía más costosa y con muchas más dificultades debido a la escasez de infantes adoptables y las barreras que estas parejas encuentran en la adopción internacional.

yuge debe declarar que acepta la filiación del bebé que vaya a nacer de su esposa y certificar que la concepción que daba lugar al nacimiento había sido posible gracias a gametos anonimizados, es decir recibidos a través de clínicas de reproducción[7]. Se posibilita así, evitar el largo proceso de coadopción intramatrimonial y la discriminación que, a los ojos de las concernidas, implicaba la no aplicación de la presunción matrimonial en el caso de las mujeres.

Sin embargo, tal y como han remarcado algunas autoras, esto equivale a establecer un tercer principio de filiación que no está recogido en la normativa y que es diferente al "natural" o al de "adopción", tal y como ha sido definido tradicionalmente en el Código Civil de tradición napoleónica (Côté, 2009, p. 30). Es decir, una mujer puede ser hoy madre legal y establecerse la filiación respecto a su hija o hijo por tres vías: por la natural (o parto); por adopción o por matrimonio con una mujer que haya dado a luz (Tahon, 2010, pp. 30-31).

Hito 3: La prevalencia de la voluntad. El matrimonio como argumento suficiente (2017)

Por las razones arriba mencionadas, la inseminación por donante conocido ha sido una opción minoritaria en el caso español, ya que plantea una negociación de definición de deberes y responsabilidades del donante, no cuenta con un respaldo legal específico y las futuras madres tienden a verla como una fuente de dificultades, pues el donante podría reclamar sus derechos y deberes como progenitor. Si bien es una opción minoritaria no es por ello inexistente: algunas mujeres rechazan la medicalización y supervisión que supone la fertilización en clínica y la despersonalización que la donación anónima implica. Además, consideran que es importante mantener su autonomía como pareja, seleccionando y acordando junto al donante que posibilitará el proyecto familiar las formas del procedimiento, las relaciones posteriores etc.

Además de todo ello, en los últimos tiempos se ha popularizado —no solo en relación a las mujeres lesbianas, obviamente, pero sí está adquiriendo protagonismo en este grupo— el uso de semen comprado en bancos europeos, en los que además la sustancia reproductiva puede ser seleccionada según diversas características fenotípicas y sociales del donante, así como en función de la posibilidad de mantener el anonimato o conocer las coordenadas del donante más adelante (Déchaux y Darius, 2017). Esta práctica, aunque no es ilegal en España, no está explícitamente regularizada, y choca

[7] Esta nueva regulación se incorpora a través de una enmienda en la Ley 3/2007, de 15 de marzo de 2007, reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas, El texto dice así: "Cuando la mujer estuviere casada, y no separada legalmente o de hecho, con otra mujer, esta última podrá manifestar ante el Encargado del Registro Civil del domicilio conyugal, que consiente en que cuando nazca el hijo de su cónyuge, se determine a su favor la filiación respecto del nacido".(BOE 16. 03. 2007).

con algunos principios de la normativa española, donde se exige que las donaciones deben ser siempre gratuitas y anónimas, a excepción de la que se hace entre cónyuges. No es de extrañar que la inseminación casera mediante este procedimiento haya despertado el malestar de las clínicas que ven reducir su mercado. Pero para algunas parejas, a pesar de que ha supuesto problemas para registrar a las criaturas como hijos e hijas de ambas mujeres al carecer de certificado clínico que explique la procedencia del semen, seguir este procedimiento resulta atractivo ya que ven un acceso a la inseminación más barato, autónomo y no medicalizado.

En diciembre de 2016 una iniciativa de una pareja de mujeres en la popular plataforma *Change.org* recogió firmas con la petición de poder inscribir a su hijo en el mismo libro de familia que sus hermanos mellizos, nacidos unos años antes e inscritos como hijos de ambas mujeres[8]. El reclamo era que una misma familia debía tener un solo Libro de Familia en la que se recogieran todos los miembros de la misma. Sin embargo, el Registro Civil no aceptaba inscribirlo como hijo de ambas mujeres y hermano de los otros dos niños porque las madres no aportaban documentación expedida por la clínica de reproducción. A través un vídeo que realizaron para la iniciativa, las madres defendían el derecho de un matrimonio de mujeres de inscribir a sus hijos sin tener que documentar ni explicar de qué manera se consiguió la concepción. El argumento de la pareja era claro: no se puede separar al niño de su segunda madre y sus hermanos solo por no tener "un papel". Es decir: carecer del certificado de una clínica. Sin detenerse en la forma de concepción del hijo recién nacido —fuera por donante conocido, fuera por compra de semen— la petición de esta pareja insistía en que la presunción matrimonial sea requisito único y suficiente para poder inscribirse ambas como madres. En el fondo de su demanda está el argumento de que se ignore la procedencia del semen que dio lugar al nacimiento —al igual que se hace en los matrimonios heterosexuales donde, de hecho, no se investiga la procedencia del semen que dio lugar a la concepción, a no ser que un varón distinto al marido impugne la filiación—, pues el vínculo parental no puede localizarse de ninguna manera en la substancia biológica que produce la concepción de un nuevo ser, sino en la intencionalidad, en el proyecto parental que hay en su inicio.

A partir de la petición que recogió más de 100.000 firmas en pocas semanas, una resolución de la Dirección General de Registros y del Notariado del 9 de febrero de 2017 resolvía a favor del matrimonio, posibilitando que en adelante el matrimonio y la aceptación de la filiación fuera suficiente para adjudicar la filiación a la esposa de la

[8] Todos los datos y etapas relacionadas con este caso pueden consultarse en el blog creado por las madres corcernidas: Mariajo (2017).

gestante, si bien esta podría ser impugnada si entraba en conflicto con la voluntad manifestada por alguien que se declarase genitor[9].

Conclusiones

Este artículo intenta hacer una contribución que sea un contrapunto a otros trabajos que insisten en omnipresencia de lo biológico como argumento legitimador de lo social en las sociedades contemporáneas. También pretende matizar y hacer aportaciones a la noción de lo natural, sus significados y reinterpretaciones, con la intención de participar en la reflexión sobre de qué estamos hablando cuando nos referimos a cuestiones tan amplias, tan diversas, tan polísemicas pero también, por momentos, tan vagas como lo que denominamos "lo biológico".

Como muestra el recorrido por los procedimientos seguidos en relación al establecimiento de la maternidad de la mujer no gestante en matrimonio homosexual, se percibe una progresiva puesta en valor de la voluntad de ser madre como argumento en el establecimiento de la relación parento-filial, que va en paralelo a la progresiva desvirtuación y pérdida de peso de lo biológico.

Es evidente la distancia que históricamente existe entre el tratamiento de la maternidad y la paternidad. El parto es desde Roma el determinante de la filiación materna inmediato e invariable. Y en esta filiación por parto no aparece el elemento de voluntariedad ni acto de reconocimiento. Las experiencias de parto anónimo o "*accouchement sous X*" de Francia (Ensellem, 2004) o la regulación de los embarazos subrogados introducen, por primera vez, el cuestionamiento de la priorización de lo biológico cuando entra en colisión con la voluntad declarada.. Esta certeza de la maternidad dada por el parto es paralelo a la percepción de la maternidad como algo natural, un proceso estrictamente biológico que contrasta con el tratamiento de la paternidad como una institución social (Mathieu, 1991). En el caso de los varones, la verdad biológica —que es siempre verdad genética— aparece acompañada de las figuras de reconocimiento o de la presunción matrimonial que supone la voluntad de aceptar el vínculo social. La verdad biológica precisa de ser necesariamente reforzada o ratificada por la voluntad manifestada explícitamente y corroborada por el matrimonio que incluye el proyecto parental.

En el caso de los matrimonios de mujeres contemporáneos, la evidencia de que ha sido necesaria la intervención de un donante (anónimo o no) para conseguir la concepción es ignorada en pos de poner el acento en la voluntad y en el proyecto de parenta-

[9] Hasta la fecha, este hipotético caso no se ha producido, por lo que desconocemos los argumentos ni principios que se priorizarían en tal situación.

lidad. Es así que una tercera forma de filiación, la filiación por matrimonio, que deriva de extremar el principio de la presunción matrimonial, toma el relevo al establecer la maternidad de la segunda madre. Una tercera vía de filiación que no es ni natural —por poco específico que sea ese natural—, ni es por adopción. La voluntad, la elección de ser progenitora se antepone como argumento suficiente y único ignorando la "verdad" biológica, aun en aquellos casos en los que la donación no es anónima.

En el recorrido que se ha realizado respecto al tratamiento de la filiación de los hijos e hijas nacidas en estos matrimonios puede constatarse que el argumento de la voluntad de ser progenitor se impone frente al argumento de lo biológico y lo genético en la definición de qué es parentesco y parentalidad. En definitiva, en el planteamiento de las mujeres que quieren ser madres a través de donante —anónimo o no— lo biológico, necesario para realizar la maternidad, aparece revestido del carácter de pura materia reproductiva, que no produce vínculo ni identidad, prevaleciendo por encima de todo el proyecto y la intencionalidad de ser madres.

Referencias

Alkorta Idiakez, Itziar (2015). La regulación de la reproducción asistida: evolución y tendencias actuales en el mundo. En Esther Farnós Amorós & Pilar Benavente Moreda (Coords.), *Treinta años de reproducción asistida en España: una mirada interdisciplinaria a un fenómeno global y actual* (pp. 67-83). Madrid: Ministerio de Justicia.

Álvarez Plaza, Consuelo (2014). La diversidad familiar y la divulgación de los orígenes genéticos a los niños nacidos a partir de donantes y/o gestación subrogada. *IM-Pertinente*, *2*(1), 17-43.

Cadoret, Anne (2009). The contribution of homoparental families to the current debate on kinship. En Janette Edwards and Carles Salazar (Eds.), *European kinship in the age of biotechnology* (pp. 79-96). New York and Oxford: Berghahn.

Cotê, Isabel (2009). La lesboparentalité: subversion ou réproduction des normes. *Recherches Feministes, 22*(2), 25-38. https://doi.org/10.7202/039208ar

Déchaux, Jean-Hughes & Darius, Mérylis (2017). Les familles homoparentales fémenines dans la bioéconomie reproductive. *Ethnologie française*, *47*(3), 425-36. https://doi.org/10.3917/ethn.173.0425

Donoso, Silvia (2012). *La familia lesboparental. ¿Reinvención de la familia?* Tesis doctoral sin publicar, Universidad de Barcelona.

Ensellem Cécile (2004). Naître sans mère? Accouchement sous X et filiation. *Population*, *59*(5), 810-812.

Fine, Agnes (Ed.) (1998). *Adoptions. Ethnologie des parentés choisies*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Fonseca, Claudia (2005). Paternidade brasileira na era do DNA: a certeza que pariu a dúvida. *Cuadernos de Antropología Social, 22*, 27-51.

Gonzales Pérez de Castro, Araceli (2013). *La verdad biológica en la determinación de la filiación.* Madrid: Dykinson.

Imaz, Elixabete (2015). Pensando sobre maternidades lesbianas. Relato de la evolución de un objeto de estudio. *Civitas. Revista de Ciências Sociais, 15*(2), 294-308.

Imaz, Elixabete (2016a). "Igualmente madres". Sentidos atribuidos a lo biológico, lo jurídico y lo cotidiano en las maternidades lesbianas. *Quaderns-e 21*(2), 76-87.

Imaz, Elixabete (2016b). ¿Rebiologización de las familias de elección? Lesbomaternidad y uso de tecnologías reproductivas. *AIBR, 11*(3), 405-418. https://doi.org/10.11156/aibr.110306

Jociles Rubio, María & Rivas Rivas, Ana María (2016). Cambios en la concepción y representación del parentesco a raíz del uso de las técnicas de reproducción asistida con donante. *Ankulegi, 20*, 63-78.

Ley 35/1988, de 22 de noviembre 1988, sobre técnicas de reproducción asistida (BOE 24.11.1988). Extraido de https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1988-27108

Ley 13/2005, de 1 de julio de 2005, por la que se modifica el Código Civil en materia de derecho a contraer matrimonio (BOE 02.07.2005). Extraido de https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2005-11364

Ley 14/2006, de 26 de mayo de 2006, sobre técnicas de reproducción humana asistida (BOE 28.05.2006). Extraido de https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2006-9292

Ley 3/2007, de 15 de marzo de 2007, reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas, (BOE 16. 03. 2007). https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2007-5585

Madre [1ª Acep.] (2001). *Diccionario de la lengua española* (22.a ed.). Consultado en http://dle.rae.es/srv/fetch?id=NpxaH7S

Mariajo (2017, 22 de marzo). La clínica de reproducción asistida ya no es un requisito para parejas de mujeres que quieran ser madres [Entrada de blog]. *Moonmamas.* Recuperado de http://moonmamas.eu/la-clinica-de-reproduccion-asistida-ya-no-es-un-requisito-para-parejas-de-mujeres-que-quieran-ser-madres?lang=es

Martínez de Aguirre, Carlos (2001). La adopción, entre los derechos del adoptado y los deseos del adoptante. En Aquilino Polaino, Angel Sobrino Morrás & Alfredo Rodríguez Sedano (Eds.) *Adopción. Aspectos psicopedagógicos y marco jurídico* (pp. 177-193). Barcelona: Ariel.

Mathieu, Nicole Claude (1991). Paternité biologique, maternité sociale. De l'avortement et de l'infanticide comme signes non reconnus du caractère culturel de la maternité. En Nicole Claude Mathieu (Ed.) *L'anatomie politique, Catégorisations et ideologies du sexe* (pp. 63-73). París : Coté-femmes.

Melhuus, Mary (2009). L'inviolabilité de la maternité. Pourquoi le don d'ovocytes n'est-il pas autorisé en Norvège ? En Enric Porqueres (Ed.), *Défis*

Contemporains de la parenté (pp. 35-58). París: Editions de l'école des hautes ètudes en sciences sociales.

Moonmamas (s/f). Recuperado de: http://moonmamas.eu/?lang=es

Salazar, Carles (2009). Vérité biologique et fiction sociales dans l'histoire du droit paternel. Essai d'anthropologie juridique. En Enric Porqueres (Ed.), *Défis Contemporains de la parenté* (pp. 59-80). París: Editions de l'école des hautes ètudes en sciences sociales.

San Román, Beatriz (2013). *Discursos de la adopción en España: construcción de sujetos y asimetrías de poder*. Tesis doctoral sin publicar, Universidad Autónoma de Barcelona.

Tahon, Marie Blanche (2010). Pluralité dans l'établissement de la filiation au Québec. *Recherches sociologiques et anthropologiques, 41*(2), 25-50. https://doi.org/10.4000/rsa.243

Weston, Kath (1991). *Families we choose: lesbians, gays, kinship*. New York: Columbia University Press.

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons 4.0*.

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

Resumen de licencia - *Texto completo de la licencia*

Antígona y su biobanco de ADN: Desaparecidos, búsqueda y tecnologías forenses en México

Antigone's forensic DNA database: Forensic technologies and the search for the disappeared in Mexico

Ernesto Schwartz-Marin; Arely Cruz-Santiago

Durham University, United Kingdom; ernesto.schwartz-marin@durham.ac.uk; arely.cruz@durham.ac.uk

Historia editorial

Recibido: 15-08-2017

Aceptado: 05-12-2017

Palabras clave
Antígona
Forense
México
Ciudadanía científica

Resumen

La tragedia de Antígona ha sido apropiada estética y políticamente por artistas y activistas en México para discutir la búsqueda de personas desaparecidas. Reflexionando sobre las relaciones entre la futilidad, las tecnologías forenses y la noción de un sujeto político-victima, este ensayo aborda las historias de las familias e individuos que constituyeron el órgano de gobierno del proyecto 'Ciencia Forense Ciudadana'. Este proyecto diseñó la primera base de datos forense de ADN creada y administrada por familiares de desaparecidos en México. Esta investigación es producto de años de trabajo etnográfico y de investigación participativa realizada en la Ciudad de México. A través de este acercamiento teórico/metodológico, argumentamos que es sólo cuando las tecnologías forenses no están gobernadas por principios de eficiencia, lógicas del mercado o pericia exclusiva, que se pueden transgredir los viejos tropos del humanitarismo forense, y por lo tanto abrir nuevas relaciones entre ciencia, justicia y verdad.

Keywords
Antigone
Forensics
México
Scientific citizenship

Abstract

Antígone's tragedy and the search for the disappeared has been aesthetically and politically appropriated by artists and activists in Mexico. Reflecting about the relationship between futility, forensic technologies and the notion of a victim-political subject, this paper engages with the narratives of the families that constituted the governance body of a project known as 'Citizen-Led Forensics' which brought to the world the first forensic DNA database created, managed and designed by relatives of the disappeared in Mexico. Our findings are the product of years of ethnography and one year of intense participatory research. We argue that it is only once technologies are not bound by principles of efficiency, market logics, or exclusive expertise, that the unexamined state-centric notions of forensic humanitarianism can be transgressed, and thus help us build new relationships between science, justice and truth.

Schwartz-Marin, Ernesto & Cruz-Santiago, Arely (2018). Antígona y su biobanco de ADN. *Athenea Digital*, *18*(1), 129-153. https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2260

Introducción

La desaparición de personas en México ha traído consigo la constante exigencia, a las autoridades locales y federales, sobre la creación de un biobanco de ADN forense y de un registro nacional de desaparecidos. A pesar de diversos intentos por parte del Estado Mexicano, que han incluido, entre otros, la creación de instituciones gubernamentales que pudieran cumplir con tal tarea, las autoridades no parecen tener interés, ni los incentivos para tomar las medidas técnicas y políticas necesarias para llevar a cabo tal proeza. Expertos internacionales y familiares afectados por la desaparición de un

ser querido, aseguran que en muchos de los casos el gobierno no toma acción penal frente a una desaparición porque son precisamente las autoridades quienes están coludidas con el crimen organizado o porque son las autoridades quienes participan en los crímenes de desaparición que investigan[1]. En respuesta a esta situación en septiembre del año 2014, iniciamos un proyecto de investigación de acción participativa con dieciséis familiares de personas desparecidas para crear una base de datos forenses y un biobanco de ADN forense gobernando, administrado y diseñado por —y para— los familiares de desaparecidos en México. Este proyecto es conocido como 'Ciencia Forense Ciudadana' (CfC).

Metodología

El proyecto *Citizen-led Forensics: DNA and Databasing as Technologies of Disruption, Novel Ways to Learn and Intervene in the Search for the Disappeared in Mexico* recibió fondos del Consejo Económico y Social del Reino Unido (Economic and Social Research Council, ESRC) con el objetivo de impulsar proyectos transformadores tanto teorética como socialmente[2]. Nuestro proyecto es transformador por utilizar una metodología de acción participativa y considerar a los familiares de personas desaparecidas como guardianes, gobernadores y administradores de tecnologías forenses. En concreto, los familiares son el centro del órgano de gobernanza de una base de datos forenses —el Registro Nacional Ciudadano de Personas Desaparecidas (RNCPD); y un biobanco de ADN forense que alberga los perfiles genéticos de familiares directos— generalmente padre y madre; quienes están constantemente buscando a un desaparecido(a).

El Registro Nacional Ciudadano de Personas Desaparecidas fue diseñado por los familiares miembros de gobierno de CfC, Gobernanza Forense Ciudadana e investigadores de la Universidad de Durham, en el Reino Unido. El registro es un conteo ciudadano que ha ayudado a visibilizar los casos de desaparición que no habían sido registrados por miedo a represalias por parte de los gobiernos locales y/o del crimen organizado. Además, el RNCPD es la única plataforma diseñada por ciudadanos en donde conviven en un mismo espacio narrativas sobre la desaparición de cada individuo, memorias familiares, así como información ante mortem (existencia de fracturas, altura, peso, historial dental, médico, entre otros).

[1] La reciente declaración del Equipo de Antropólogos Argentinos, EAAF (Nov, 21, 2017), quienes han informado que el gobierno estatal de Guerrero no les ha permitido acceso a las morgues, es uno de los tantos ejemplos de las dificultades para identificar a personas desaparecidas en el entorno tecno-político mexicano actual.

[2] Este ensayo está basado en el trabajo de campo etnográfico realizado en la Ciudad de México en el año 2012 a través de una beca de Maestría otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnologia CONACYT, y un proyecto de investigación participativa realizado en colaboración con familiares de desaparecidos trabajando en diferentes regiones de México, y la organización Gobernanza Forense Ciudadana A.C. durante 2014-2016. Este esfuerzo dio origen a la organización que hoy se conoce como: Ciencia Forense Ciudadana, [CfC] (2014).

El objetivo del RNCPD y del biobanco de ADN es recopilar datos independientes sobre el número de desapariciones en el país y, al mismo tiempo, permitir que las personas que estén interesadas en participar en el proyecto recojan sus propias muestras de ADN utilizando un kit de recolección proporcionado por CfC, construyendo así una biblioteca de muestras biológicas dirigida, resguardada y recopilada por ciudadanos. Hasta este momento (diciembre 2017) CfC cuenta con 500 muestras de ADN, y los resultados de 340 perfiles genéticos que se han presentado a las familias. Este proyecto fue diseñado tomando en cuenta las preocupaciones de seguridad, privacidad y confianza que existen entre la población afectada en el país. Dichas preocupaciones nacen de una profunda desconfianza en la labor forense y de seguridad del gobierno mexicano[3]. Por lo tanto, los datos del RNCPD se almacenan en la Universidad de Durham, mientras que los perfiles de ADN se almacenan en Guatemala. Esto se ha facilitado a través de un acuerdo de colaboración firmado con la Fundación de Antropología Forense de Guatemala (FAFG).

Los proyectos de investigación de acción participativa (PAR) utilizan una metodología que considera a los participantes como socios en el desarrollo de estrategias de investigación y tecnologías, de la mano con académicos-investigadores. Los orígenes de esta metodología se encuentran en el trabajo de Paulo Freyre (1970). PAR está vinculada a la acción y su acercamiento al conocimiento esta enraizado en las luchas de las poblaciones locales, es por ello que pone en tela de juicio los acercamientos convencionales que piensan las relaciones del conocimiento como necesariamente jerárquicas. CfC cuestiona, de manera práctica, no sólo el monopolio de las ciencias forenses por parte del Estado, sino también, la división entre expertos y no expertos. Este acercamiento al método de investigación necesariamente parte de la coproducción del conocimiento, donde los participantes son entendidos como "agentes reflexivos" capaces de tomar parte en todos los aspectos de la investigación. (Kindon, Pain y Kesby, 2007).

La coproducción del conocimiento fue constante e iterativa durante el año que pasamos haciendo trabajo de investigación en México. Sin embargo, el trabajo participativo se hacía más intenso durante los talleres realizados con las familias en la Ciudad de México, en septiembre del 2014, febrero y noviembre del 2015, respectivamente. La duración típica de nuestros talleres era de 3 a 4 días, mismos en los que todos los actores involucrados vivíamos en la misma residencia para convivir, discutir y diseñar las actividades y prioridades del proyecto: intercambiando experiencias, dirimiendo dis-

[3] Desgraciadamente existen muchos casos en donde las autoridades locales y/o federales han realizado identificaciones forenses incorrectas o en donde se les ha encontrado involucrados en la comisión del mismo delito que se investiga. Ver por ejemplo la demanda interpuesta ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos conocida como 'Campo Algodonero' (IACHR, 2007) o las quejas interpuestas en materia de Desapariciones Forzadas ocurridas en la década de los 70 y principios de los 80: Caso Radilla Pacheco v México (IACHR, 2009).

putas y recibiendo entrenamiento en áreas forenses que considerábamos necesarias para llevar a cabo nuestra labor.

El análisis realizado a lo largo de este ensayo, será ilustrado con ejemplos nacidos a partir del trabajo de campo etnográfico realizado desde 2012 en la Ciudad de México, Monterrey y Guerrero y el año de investigación participativa arriba descrito. Los familiares de desaparecidos que constituyen Ciencia Forense Ciudadana son líderes nacionales y/o personas públicas que están buscando a sus seres queridos en medio del conflicto que se generó en la llamada 'Guerra contra el Narco' y los más de 32,000 desaparecidos y 150,000 muertos que ha dejado una década de esta fallida política de Estado. (Amnistía Internacional, 2017)

Este proyecto de acción participativa se basó en principios y reglas fundamentales. La participación era voluntaria y las decisiones estarían sujetas a votación directa; el primer año las tecnologías y los mecanismos de gobernanza serían diseñados y operados de forma concertada con el equipo de investigación del proyecto *Citizen-Led Forensics*. Posteriormente el RNCPD y el biobanco de ADN serian manejadas por el órgano de gobernanza compuesto *exclusivamente* por familiares de personas desaparecidas, mismo que, se haría cargo de la operación y la visión estratégica de estas tecnologías forenses. El órgano de gobernanza fue constituido por familiares que decidieron hacerse públicos antes de que el proyecto se iniciara, esto fue establecido por los lineamientos éticos de la Universidad de Durham, tomando en cuenta la seguridad de los participantes. Todas las citas de familiares de desaparecidos (Antígonas) son producto de la investigación descrita en esta sección, las citas de especialistas forenses y antropólogos tienen su origen en comunicados públicos, y en entrevistas que llevaron a cabo los autores. Este relato trata no con no una, sino con muchas, Antígonas para anonimizar tanto como sea posible las opiniones de los participantes de la investigación participativa.

Prólogo: El desafío como una aportación teórica

La biopolítica participativa y el proyecto que describimos en este artículo nace de la siguiente interrogante: ¿Qué sucedería si las Antígonas de América Latina, en este caso México, pudieran tener su propia tecno-ciencia para buscar la verdad en medio del conflicto, más específicamente, su propia base de datos forenses y de ADN? El desafío como oportunidad teórica entiende la potencialidad de acción política que nace de la prolongada situación liminal, entre la vida y la muerte, en la que se encuentran los desaparecidos. En suma, es la sistemática injusticia lo que anima, a los ciudadanos-victima (Gatti e Irazuzta, 2017) a explorar nuevas formas de organizar su biología, y sus

esquemas de cooperación con el fin de buscar la verdad sobre el paradero de sus seres queridos.

El punto medular de nuestro proyecto es desafiar la idea de que el trabajo forense es un asunto limitado solamente a los agentes del Estado y expertos internacionales. Muchos de ellos sostienen que el trabajo emocional debe ser borrado de los esfuerzos científicos, y que las victimas deben permanecer lejos de la labor científica que produce 'objetividad'. Por lo tanto, como víctimas no pueden desafiar a los científicos en su campo, ni en ningún otro lugar, y sus indagaciones constantes, investigaciones y recolección de información son considerados búsquedas, mientras que el trabajo similar realizado por expertos forenses es considerado investigación científica (Cruz-Santiago, 2013; 2017). Inspirada por los estudios de la ciencia y la tecnología (STS, por sus siglas en inglés: *Science and Technology Studies*) la investigación de Arely Cruz-Santiago (2013; 2017) sostiene, que existe otra forma de entender y practicar las ciencias forenses, vinculada a una "objetividad situada" (Haraway, 1988), que nace del dolor y la vulnerabilidad: a esta otra forma de hacer conocimiento la llama "Feminismo Forense" (Cruz-Santiago, 2017).

En los discursos dominantes sobre las proezas y logros de la ciencia forense, la aportación de evidencia y conocimiento detallado del caso con el que contribuyen las familias que buscan a sus seres queridos, tiende a ser relegado a un segundo plano. Sin embargo, es una actividad fundamental para entender cómo es que, en espacios como México y Colombia, donde el estado de derecho es selectivo y desigual (Müller, 2012) los deudos, familiares y víctimas toman un rol activo en la investigación forense, con ello generando nuevas formas de ciudadanía (Schwartz-Marín y Cruz-Santiago, 2016a; 2016 b).

La otra directriz teórica de Ciencia Forense Ciudadana nace de una lectura crítica de las nociones dominantes en la teoría de la biopolítica contemporánea (Agamben, 1998; 2000; Foucault, 2007; Rose y Novas, 2005). La teoría biopolítica tiende a oscilar entre una constante re-aserción de la lógica de la nuda vida o *zoe* (Agamben 1998; 2000): personas que pueden ser asesinadas sin cometer un crimen. La modernidad según Giorgio Agamben tiene el campo de concentración en sus entrañas. Aunque los números aproximados de muertos (160,000) y desaparecidos en México (32,000) son alarmantes, la tragedia humanitaria no puede ser entendida solamente a través de la narrativa maestra de la "nuda vida"; ya que aún los momentos más terribles de abyección y abuso dejan ver cómo el poder soberano nunca logra ahogar del todo las formas de resistencia.

En el otro extremo de la literatura que aborda la biopolítica y la gubermentalidad, está la noción de ciudadanía biológica (Petryna, 2004; Rose y Novas, 2005), que se caracteriza por alianzas entre grupos de pacientes, expertos y Estado buscando soluciones conjuntas a problemas vinculados con la biología especifica de un grupo de pacientes (i.e. la lucha contra el Cáncer o las comunidades afectadas por Chernóbil), principalmente en el Norte-Global. En contraste a la ciudadanía biológica de Nikolas Rose y Carlos Novas (2005), la lógica biopolítica que caracteriza la búsqueda de los desaparecidos nace contra el Estado y sus expertos, de la constante incertidumbre producto de no saber si sus familiares están vivos o muertos, o el también llamado duelo suspendido (Boss, 2013; Boss y Carnes, 2012).

La violencia sistemática y la crisis humanitaria generan no sólo un espacio de dominación, sino también la posibilidad de que los familiares de los desaparecidos movilicen su biología, y la de los seres queridos ausentes, a través de biobancos de ADN, registros y búsquedas de campo, para evidenciar las atrocidades cometidas por el Estado y el crimen organizado (Rosenblatt, 2015; Schwartz-Marín y Cruz-Santiago 2016a;2016b; Schwartz-Marin, Wade, Cruz-Santiago y Cardenas, 2015; Smith, 2016; Toom, 2015; Vaisman, 2017; Wagner 2008). La dimensión participativa de una biopolítica nacida de los movimientos de víctimas en México se caracteriza por desafiar la inacción del Estado y sus expertos. Sin embargo, el caso de México no es único en la región, en distintos escenarios padres y/o madres han transformado el civismo forense y participado en nuevas formas de buscar verdad. Por ejemplo, en Argentina de los años ochenta la colaboración entre el joven Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF) y las Abuelas de la Plaza de Mayo ofrece un ejemplo de cómo los familiares han transformado las ciencias forenses, en su búsqueda de verdad, creando en su camino el índice de abuelidad y después de 40 años de arduo trabajo identificando a 117 nietos (Smith, 2016; Vaisman, 2017).

La idea de poner a las familias al centro de la tarea forense está presente en los discursos de los equipos forenses latinoamericanos que trabajan en México. Sin embargo, cuando les invitamos al proyecto el mismo les parecía poco factible y/o sustentable y, por lo tanto, una mala inversión de su tiempo.[4] Es importante hacer saber que desde el inicio pensamos que la creación de la base de datos de Antígona es un fin en sí mismo. La base de datos en el centro de Ciencia Forense Ciudadana no está constituida por su eficiencia, precisión o incluso por su carácter radicalmente independiente, sino por el hecho de que se resiste a caer en cualquier categoría. No debemos olvidar que esta tecnología está construida sobre un enorme dolor y sobre el conocimiento forense generado a través de la experiencia diaria de una ausencia. Por lo tanto, sus fundamen-

[4] La pregunta más común entre los especialistas radicaba en el hecho de que no expertos estuvieran creando un biobanco de ADN forense y/o localizando fosas clandestinas. Ver también Anne Huffschmid, 2015.

tos emocionales no son algo que hay que ocultar o excluir sino incorporar a su diseño. Es por ello que los miembros del proyecto y órgano de gobernanza, son familiares de los desaparecidos que han realizado búsquedas independientes y que han aprendido técnicas forenses frente al incumplimiento del deber del Estado. En suma, frente a la objetividad de la ciencia moderna, CFC es una apuesta a la "objetividad situada" de los familiares de desaparecidos al frente de la lucha por su derecho a la verdad (Haraway, 1988).

¿Por qué Antígona?

La analogía entre Antígona y la búsqueda de los desaparecidos en México y América Latina ha sido explorada a fondo (Weiner, 2015). Esta historia ha servido como sitio de "pensamiento político radical" (Chanter, 2010, p. 22) así como inspiración "para dar voz a los desaparecidos, defender a los que murieron, y exigir un entierro apropiado como un acto de desafío, de luto y de recuerdo" (Poulson, 2012, pp. 48-49). No debemos olvidar que en Latino América es donde existen más adaptaciones de esta obra en el mundo: 22 para ser precisos (cf. Paniacci, 2008). En este artículo queremos mostrar cómo las gestiones socio técnicas, abren el espacio público y desafían el orden establecido, a través de un biobanco de ADN forense, diseñado, creado y gobernado desde la vulnerabilidad.

Escrita por Sófocles hace más de dos milenios, la tragedia de Antígona representa el choque entre los deberes rituales para honrar a los muertos y la lógica del poder regio, o la razón de Estado. Esta razón de estado toma forma después de la guerra en Tebas, cuando el rey Creonte ordena que el cadáver de Polinice se descomponga en las calles, para servir de ejemplo al pueblo, puesto que Polinice levantó un ejército para atacar la ciudad y tomar el poder. El decreto es claro: cualquiera que entierre a Polinice será ejecutado. Antígona desobedece la orden real para dar un entierro adecuado a su hermano/padre (no olvidemos que son los descendientes de Edipo), encontrando la muerte como resultado de este desafío. Antígona, no sólo quebranta la ley, sino que desafía a Creonte y su juicio en la arena pública; elevando su voz en espacios y maneras, que eran del dominio exclusivo de los hombres libres. (Butler, 2003)

La búsqueda constante que llevan a cabo las madres, padres, hermanos e hijos en torno a sus desaparecidos, tanto en México como América Latina, se ha comparado con la tragedia de Antígona, ya que, independientemente de los peligros y la posibilidad de encontrar la muerte a través de su búsqueda, estos familiares están resueltos a buscar a sus desaparecidos. Sin embargo, es importante hacer hincapié en que en la tragedia griega Antígona tiene un cadáver mientras que las madres de los desaparecidos no tienen esa certeza. Los Polinices de las Antígonas mexicanas, son los desapare-

cidos que esperan sepultura o liberación. Creonte, es un Estado cómplice o indolente, pero también las redes del crimen organizado que amenazan la vida y libertad de las Antígonas. El buen orden que desafían no es sólo el olvido institucionalizado y la resignación a perder un ser querido, sino que, gracias al RNCPD y al biobanco de ADN forense, también desestabilizan las distinciones entre experto y no experto, y el monopolio del Estado sobre los cadáveres producto de la violencia.

Estribillo

Hoja de información de CfC, pregunta no. 7

> La tecnología más importante de Ciencia Forense Ciudadana, es su órgano de gobernanza. Este órgano de gobernanza está constituido por los familiares de los desaparecidos organizados para crear un foro de regulación ética y técnica, que es el mismo que dirige la visión estratégica del proyecto (Ciencia Forense Ciudadana, 2014, párrafo 7)

Creación de un órgano de gobernanza para una base de datos inusual

En agosto de 2013, Antígona-Boudicca bloqueó la calle de Bucareli en la Ciudad de México —la calle que conduce al edificio del Ministerio del Interior—, y comenzó una huelga de hambre acompañada de su esposo y su hijo. Antígona-Boudicca tuvo que poner en riesgo su vida para obtener una audiencia con funcionarios del gobierno. El mismo día, Antígona-Juana, se unió al bloqueo de la calle en un acto de solidaridad para exigir que el Estado mexicano tomara su asunto en serio y comenzara a buscar a su hermano Eric, desaparecido algunos años atrás.

La protesta y la desobediencia civil no son nuevas para este grupo, dos años antes, en 2011, Antígona-Boudicca, junto con otros familiares de víctimas de violencia y desaparición, crearon un movimiento social conocido como Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad. Hicieron una procesión a los Estados Unidos con el fin de visibilizar los miles de víctimas producto de la llamada 'Guerra contra el Narco'. Desde entonces, ha perdido la fe en el poder de las autoridades estatales y en su voluntad de encontrar el paradero de su hijo. Ella sabe que su hijo está muerto, lo único que quiere darle es un entierro digno y encontrar a los "chacales (criminales)" que lo asesinaron. Ese verano, les preguntamos a ambas Antígona si estarían interesadas en crear una base de datos forenses y un biobanco de ADN gobernado por familiares: ambas dicen que sí.

En septiembre de 2014, un año después de la huelga de hambre, tanto Antígona-Boudicca como Antígona-Juana, llegaron a la Ciudad de México. Esta vez rodeadas de guardaespaldas, y en vehículos provistos por la Procuraduría General de la República (PGR). El propósito de su viaje: participar en la reunión para fundar Ciencia Forense Ciudadana. Durante los tres días de intensas conversaciones, discusiones y entrevistas, nos enteramos que la reunión que tuvieron con la oficina de Derechos Humanos del Ministerio del Interior en 2013, tuvo escasos resultados. Entre lo más importante que surgió después de su huelga de hambre, fue la oportunidad de reunirse en la cárcel con uno de los jefes de un importante cártel de la droga, para preguntarle directamente sobre el paradero de sus familiares. El resultado: una amenaza de muerte en sus cabezas y ninguna información sobre la ubicación de sus seres queridos. Creemos que quizá por eso Antígona-Boudicca lleva un arma en su bolso, "por si acaso".

La creación de CfC fue en sí misma un evento experimental, nunca antes se habían reunido tantos líderes que encabezan organizaciones ciudadanas dedicadas a la búsqueda de sus seres queridos sin ayuda del Estado, ni se había creado un terreno común para la acción forense colectiva. A nuestro parecer, esta era la apuesta más grande de todo el proyecto. Los puntos comunes entre ellos eran historias compartidas de dolor, abyección y la búsqueda de verdad y justicia, pero lo más importante era que los allí reunidos encarnaban lo que anteriormente habíamos definido como "civismo forense", un concepto que sirve para analizar la articulación entre ciudadanos decididos a realizar su derecho a la verdad y ciertas técnicas socio-científicas (Schwartz-Marin & Cruz Santiago 2016a, p. 59).

Las dieciséis Antígonas que constituyeron el órgano de gobernanza de CfC provenían de diferentes regiones de México y habían desarrollado diversas habilidades. Entre ellas, había expertas en localización de fosas clandestinas, otras habían desarrollado técnicas para realizar el reconocimiento de campo con drones, habían desarrollado estrategias anti-secuestro, o eran expertas en el rastreo de llamadas telefónicas para su geolocalización (Cruz-Santiago, 2017). Sin embargo, lo que todas las personas del grupo tenían en común es que eran expertos en la movilización de fragmentos de información para impulsar al gobierno y la sociedad civil a la acción (Cruz-Santiago, 2013; 2017; Schwartz-Marín y Cruz- Santiago, 2016b).

En nuestra primera reunión en la Ciudad de México Antígona-Patricia, que había ganado su reputación nacional a través de su búsqueda de mujeres asesinadas y desaparecidas en Ciudad Juárez (y quien actualmente asesora a más de 80 familias con casos de desaparición en los tribunales), dijo:

> Espero que estén conscientes que al reunir a todos los líderes [de organizaciones de familiares], nos estamos metiendo en muchos problemas, estamos

> acostumbrados a tomar nuestras decisiones en nuestras propias regiones y organizaciones, y creo que tendremos muchas fricciones. (Entrevista, septiembre de 2014)

Sin embargo, el aspecto más difícil al crear este órgano de gobernanza, no fue la incertidumbre de los nuevos encuentros, sino las relaciones existentes. Aunque la mayoría de ellos nunca se habían encontrado cara a cara, algunos de ellos tenían una historia previa de activismo conjunto y comenzaron a advertirnos sobre sus disputas. Estas advertencias se convertirían en relatos en los que revelaban que "alguien con información secreta nos dijo que Antígona X está involucrada con el Narco y el crimen organizado" Pronto descubrimos que la desconfianza había permeado las interacciones de muchos de los familiares del aparato de gobierno. También descubrimos que la mayoría de los relatos que compartieron con nosotros venían de las autoridades gubernamentales, quienes habían revelado esta información "en privado y en secreto" (Entrevistas y notas de campo, septiembre de 2014).

Además de la desconfianza generalizada que estos rumores generaban, la principal disputa estaba relacionada con lo que muchos de los familiares de desaparecidos definían como el síndrome de la víctima (Sicilia, en Olmos, 2015). Este síndrome hace referencia a aquellas víctimas que pensaban que su dolor era más importante que el dolor de otros y, por lo tanto, no se preocupaban por el destino de otros desaparecidos. El líder, según muchos de nuestros entrevistados, era aquel que podía superar su victimización y quien podía reconocer que no había una Antígona, sino muchas, y actuar acorde a esto. El otro punto de conflicto para el aparato de gobierno ciudadano se generaba cuando se tenía que decidir quien tenía una voz en la esfera pública, ya que esto significaba más influencia en las reuniones con las autoridades gubernamentales, y una forma de ganar visibilidad para sus familiares, así como para su movimiento popular o su grupo de activistas. La aparición en la esfera pública pronto tomó relevancia, ya que sólo en los primeros cuatro meses del proyecto dimos más de 123 entrevistas a los medios de comunicación. También nos aseguramos de que al menos un miembro del aparato de gobierno de Ciencia Forense Ciudadana participara en todas las reuniones con Organizaciones No-Gubernamentales (ONG), con el gobierno o con académicas que se llevaran a cabo durante nuestro proyecto.

Dado que el órgano de gobernanza debía funcionar como órgano colegiado, se decidió que, antes de que se diera a conocer cualquier información, se debía llegar a un acuerdo por mayoría de votos. Para lograr eso, se utilizaron plataformas seguras de redes sociales en donde se guardaba un historial de las decisiones tomadas y las discusiones en torno a temas importantes. Uno de los temas constantes de nuestras conversaciones era que las tecnologías forenses que estábamos co-construyendo no identifi-

carían a sus familiares desaparecidos inmediatamente, ni en corto ni el mediano plazo, y que, si se le dedicaba mucho trabajo quizá en el largo plazo algunos resultados se harían visibles. El biobanco de ADN forense de CfC era un trabajo para que ellos tuvieran datos independientes, por lo tanto, era una manera de cuidar el futuro, y a las muchas otras víctimas que estaban demasiado asustadas, o que no tenían los recursos para llevar a cabo la búsqueda de sus seres queridos.

El mismo día en que finalizamos el diseño del RNCDP, el naciente órgano de gobernanza de CfC también decidió apoyar la exhumación de lo que los expertos forenses de la Procuraduría de Nuevo León afirmaban eran los restos de Brenda Damaris Solís. Durante los primeros días de septiembre de 2014, encabezada por la organización FUNDENL (Fuerzas Unidas por Nuestros Desaparecidos Nuevo León), se llevó a cabo la primera exhumación dirigida, impulsada y administrada por ciudadanos en el cementerio municipal de Santa Catarina, Nuevo León. La colaboración entre FUNDENL y CfC quería demostrar, con el caso de Brenda Damaris Solís, un prototipo de lo que las iniciativas forenses ciudadanas, en colaboración con equipos forenses de México y Perú, podrían hacer para recuperar la dignidad y la identidad de los desaparecidos.

Futilidad, Justicia y falsas promesas

> No sólo hemos fomentado la creación de una base de datos forenses de ADN, lo más inquietante es que hemos co-diseñado un órgano de gobernanza de esta base de datos dirigido por los propios ciudadanos que buscan a sus seres queridos desaparecidos. Esto con el único fin de abrir posibilidades políticas. No es un consuelo decir que 918 familias han participado en este inconcebible esfuerzo. Los que nos acusan de dar falsas promesas a los desaparecidos han dicho que les hemos 'lavado el cerebro', que hemos engañado a los más vulnerables y crédulos: los familiares de los desaparecidos. En este punto no sólo se equivocan, sino que pierden de vista que, desde hace mucho tiempo ya, los familiares de los desaparecidos son quienes llevan a cabo las labores forenses en México, en medio del conflicto y la incertidumbre. En corto, que son ellos los expertos y no aquellos que ostentan las credenciales del Estado. (Notas de campo. Cuaderno analítico I, 2014)

Aquellas organizaciones nacionales de víctimas, universidades y equipos forenses que fueron invitados a participar en el proyecto nos dieron una serie de consejos sobre cómo tratar asuntos de naturaleza traumática y sobre los pilares culturales de la participación política en derechos humanos y ciencia forense. Pronto nos dimos cuenta de que la forma en que la verdad y la justicia eran conceptualizadas, practicadas y defen-

didas por expertos forenses, funcionarios gubernamentales y ONG en México e internacionalmente, tenía poco espacio para cualquier alternativa o experimentación. (Cruz-Santiago, 2017)

Nuestra primera oposición amistosa surgió al hablar con un equipo de especialistas forenses internacionales que habían estado trabajando en casos de alto perfil en México desde 2001. Nos dijeron que un registro ciudadano y un biobanco de ADN forense no sería de ningún uso sin la sanción apropiada de las autoridades estatales. El mensaje era claro: la justicia sería ejecutada únicamente en los tribunales, y la construcción de una base de datos humanitaria, sólo traería falsas promesas a los familiares de los desaparecidos. (Notas de campo. Cuaderno analítico I, 11 de septiembre de 2014).

Sin embargo, la aseveración realizada por los expertos se construye bajo la premisa de que la justicia penal o judicial existe, y por lo tanto se respeta el estado de derecho. Sin embargo, de acuerdo a las estadísticas disponibles, el 98% de los crímenes en México quedan impunes (United Nations, 2015). En segundo lugar, se asume que hay vías institucionales y forenses para lograr que efectivamente aquellos que han perpetrado un crimen se encuentren en la cárcel; y en tercer lugar, que los cientos de búsquedas y el trabajo constante de las familias de los desaparecidos, tienen que conformarse a los marcos legales vigentes, muchos de los cuales parecen estar diseñados para no funcionar.

Los esfuerzos realizados para establecer la comunicación entre equipos forenses independientes y nuestro proyecto, sufrieron su primer golpe público el 4 de diciembre de 2014 con una declaración conjunta en la que el Equipo Peruano de Antropología Forense (EPAF) y el Equipo Mexicano de Antropología Forense (EMAF), que habían ayudado anteriormente en la exhumación de Brenda Damaris, decidieron distanciarse del proyecto:

> La especulación sobre el involucramiento del EPAF y EMAF en iniciativas de búsqueda de las personas desaparecidas es preocupante, especialmente en un contexto de alta sensibilidad como México. Entendemos que el trabajo coordinado puede conducir a potenciar capacidades, pero la propagación de la desinformación puede generar expectativas que pueden no ser cubiertas, especialmente entre familiares de víctimas de desapariciones forzadas o involuntarias (EPAF-EMAF, 2014, párrafo 3)[5].

[5] Este fue un golpe que muchas de las familias tomaron como una ofensa personal a sus esfuerzos por encontrar a sus familiares. No obstante, fue sólo una reacción temprana de lo que más tarde y paulatinamente se convertiría en una relación compleja entre las ONGs establecidas, los equipos forenses y los miembros del proyecto CfC. Los próximos meses estarían llenos de una oposición contra CfC enarbolando la idea paternalista de que el biobanco no sería factible y que la única alternativa viable eran los equipos forenses.

Otro ejemplo revelador de qué tan problemática resultaba CfC para los practicantes de las arcanas artes forenses, surgió durante el trabajo de campo de nuestro equipo en las morgues y laboratorios forenses de México, cuando un experto forense hizo hincapié en que la palabra "ciencia forense" y "ciudadano" no podían co-existir en el mismo espacio. "Es muy sencillo, ellos están ahí, y nosotros [los expertos] aquí... es por eso que la ciencia forense dirigida por los ciudadanos, no tiene sentido en lo absoluto" (Cruz-Santiago, notas de campo, 2015). De la misma manera, Franco Mora, antropólogo forense miembro de la EPAF, quien inicialmente participó en la exhumación de los restos de Brenda Damaris, se convirtió en uno de los tantos defensores de las fronteras entre los expertos y los familiares de los desaparecidos: "Si fuera tan sencillo, mejor todos cogemos nuestras palas y nos vamos a abrir la tierra por todos lados sin tomar en cuenta contextos" (Tomasena, 2014, párrafo 56; ver también Huffschmid, 2015). Irónicamente, pocas semanas después de la declaración de Franco, la gente estaba precisament tomando sus palas y cavando agujeros en la sierra de Guerrero, ante los ojos de cientos de periodistas nacionales e internacionales.

Hablándole con la verdad al poder: el registro de personas desaparecidas dirigido por los ciudadanos

Coro I

Narrativas de los familiares de los desaparecidos escritas en el RNCPD.

Registro RNCPD: 00128; REF: 001283657784; Nacionalidad: mexicana.

Conocimiento de la desaparición (SÍ): Algunos hombres armados lo interceptaron, él estaba viajando con su esposa en un automóvil verde, y los amenazaron con armas. Dos de ellos subieron a sus coches y otros dos permanecieron en una furgoneta gris, portaban rifles, juntos se dirigieron a su casa, entraron, los ataron y los vendaron dejándolos postrados en su cuarto de baño, mientras que saqueaban la casa, tomando documentos, dinero y joyas. Más tarde fueron ambos sacados de su casa; a él se lo llevaron en el coche. A ella la dejaron fuera de la casa sin zapatos, semi-atada y con los ojos vendados. Le dijeron que empezara a arreglar las cosas, porque pedirían rescate, y que ella no debería 'hablar de más' (no decirle a la policía). Estaban usando máscaras que cubrían sus rostros. Se pagó el rescate, y dijeron que le devolverían a su esposo, pero nunca lo hicieron. (Febrero, 2015)

Registro RNCPD: 00300; REF: 003000078654; Nacionalidad: mexicana.

> Conocimiento de la desaparición (SÍ): Fue todo porque los hijos de un ex-comandante de la Policía Municipal de Investigación comenzó a perseguir y amenazar constantemente con matar a mis hijos. Esa gentuza seguía a mis hijos a donde quiera que fueran; estaban siempre vigilados por estas personas. Además, el ex comandante me dijo que no me daría a mis hijos, que él se los daría, aunque fuera en pedazos al jefe del cartel de la droga. (Abril, 2015)

El objetivo de nuestro proyecto no era sólo reconocer que la gente podía estar a la par con los expertos científicos, sino también re-pensar cómo una tecnología dirigida por los ciudadanos podía existir y ser utilizada para hacer frente a la crisis humanitaria en México y potencialmente en otras partes del mundo. Fue así, que junto con las dieciséis Antígonas que decidieron lanzar CfC, diseñamos una tecnología forense ligera. El RNCPD que pudiera ser útil, flexible y que fuera adaptable a las diferentes situaciones y contextos que existen en cada comunidad.

Algo de lo más relevante que aprendimos durante nuestro trabajo de campo en México, es que el ADN forense tiene un estatus ambivalente. La genética forense es deseada por los familiares, y al mismo tiempo temida, porque para muchos significa que están reconociendo implícitamente que sus familiares podrían estar muertos. Por ello co-diseñamos dos bases de datos: una para registrar una desaparición y la otra para solicitar un análisis de muestra de ADN. El segundo hallazgo más importante fue entender y categorizar el concepto bastante ubicuo de la re-victimización, y cómo este se relaciona con diversas prácticas y tecnologías. Antígona-Bergerac dio un claro ejemplo de re-victimización, pues había pasado varias horas llenando la forma Ante Mortem (AM) producida por la Procuraduría General de la República (PGR) en la Ciudad de México. Estas formas fueron una adaptación impresa de la base de datos AM-PM (Ante-Mortem y Post Mortem) de la Comisión Internacional de la Cruz Roja (CICR), que, en el caso de Antígona-Bergerac —con 5 familiares desaparecidos, incluida su única hija—, significaba que tenía que llenar más de 150 páginas de información forense para satisfacer las necesidades técnicas de la PGR y la CICR: es por ello que no nos sorprendió que la AM/PM fuera descrita constantemente como una tecnología de re-victimización por los familiares que la habían completado.

A unos meses de su creación la estadística descriptiva producida por el RNCPD se convirtió en una herramienta para desafiar las verdades producidas por el Estado al ofrecer datos independientes del gobierno sobre la desaparición de personas en diferentes partes del país. La historia del RNCPD tuvo un giro drástico en octubre de 2014, después de la desaparición y aparente ejecución de 43 estudiantes de la normal rural de Ayotzinapa en el municipio de Iguala, Guerrero el 26 de septiembre del mismo año, evento que sucedió apenas tres semanas después de establecerse el aparato de gober-

nanza de CfC. Tan pronto tuvo contacto con los familiares de desaparecidos en Iguala, Antígona-Boudicca, en un acto de solidaridad y sin consultar directamente al órgano de gobernanza, ofreció 500 kits de recolección de ADN a los padres en Ayotzinapa y posteriormente a los cientos de familias que salieron a buscar a sus hijos en las fosas clandestinas. La desaparición de los 43 estudiantes se produjo tras el continuo abandono del Estado en el sur del país. Un sentimiento generalizado de inquietud y protesta hizo estragos en el país, movilizando a miles de personas a protestar públicamente en las calles.

En Iguala, donde ocurrieron estos terribles acontecimientos, en vez de protestar en las calles y marchar, actores no estatales como la pequeña y pobre iglesia católica de Gerardo María Mayela y la Unión de Pueblos Originarios del Estado de Guerrero (UPOEG) [comunidad no estatal/Fuerzas de la policía comunitaria, o grupos vigilantes] se reunieron para detectar fosas comunes clandestinas en la cordillera de Guerrero. Poco después, Miguel Ángel Jiménez Blanco, líder de la UPOEG, se reunió con Antígona-Boudicca y comenzaron a trabajar juntos. Al principio los miembros de la UPOEG comenzaron a buscar en la cordillera sin garantías de seguridad, y relativamente poco apoyo local. Durante la búsqueda de los 43 estudiantes rurales encontraron docenas de fragmentos óseos, ropa desgarrada y muchos otros índices que mostraron a México y al mundo la extensión de la masacre vivida en el estado de Guerrero. Que una persona, o un grupo de personas, desentierre a quienes podrían ser sus familiares, podría parecer un acto de desesperación por el abandono de las autoridades, sin embargo, es una actividad estratégica para lograr el reconocimiento de las victimas sin nombre y provocar una respuesta por parte de los medios y el Estado. También es un sitio en donde surgen nuevas formas de deber cívico con respecto a la muerte (Ferrandiz, 2013; Schwartz-Marin y Cruz- Santiago, 2016b).

Conscientes de la necesidad de tener información independiente del gobierno, muchas familias se entusiasmaron con la perspectiva de obtener sus propias pruebas de ADN mientras continuaban con la búsqueda independiente de los cuerpos. Juntos, Miguel, Boudicca y Antígona-Jonas, registraron a más de 450 familias en el RNCPD. La tarea era titánica, ya que muchos de los familiares, reuniéndose en Iguala, no sabían leer ni escribir. Poco después de estos esfuerzos de organización, el grupo de personas que localizaban fosas comunes con Miguel Ángel Jiménez Blanco se nombrarían a sí mismos como Los Otros Desaparecidos.

Los datos independientes de RNCPD les permitieron pintar un cuadro muy diferente del que tenía el Estado mexicano. Un ejemplo de las proezas del RNCPD se hizo más visible en una reunión de alto nivel que tuvimos en la Secretaria de Relaciones Exteriores de México. Los números que utilizaron aquella vez para el informe oficial

sobre las desapariciones forzadas que presentaron en la ONU ascienden a sólo 269 casos en todo el país (Notas de campo del equipo de investigación, 28 de enero de 2015). En comparación, el esfuerzo colectivo de ciudadanos en Iguala, Guerrero en el que Antígona-Boudicca y Los Otros Desaparecidos registraron en el RNCPD aproximadamente 335 casos de desaparición forzada, cuenta otra historia. Esto significa que las Antígona(s) registraron en un solo estado del país, un mayor número de casos que hasta ese momento el gobierno reconocía como número total de personas desaparecidas en todo el país desde la década de 1970. Este es un ejemplo de cómo hablar con la verdad al poder; derivado de la posibilidad de que los ciudadanos puedan gobernar sus propios registros independientes y bases de datos usando tecnologías forenses ágiles y adaptables.

A pesar de las dudas y la oposición de las ONG, de los equipos forenses e incluso de algunos miembros del órgano de gobernanza de CfC, la base de datos continuó creciendo. En menos de diez meses se recolectaron más de 769 casos de personas desaparecidas en el RNCPD. Un número similar de casos fueron registrados por la base de datos que la Secretaria de Gobernación construyó en 7 años y que seguramente consumió más recursos que nuestros esfuerzos cívicos (Notas de campo, UAM Xochimilco, 30 de septiembre de 2015). Independientemente de nuestra capacidad para recabar información y nuestro ágil enfoque de las tecnologías dirigidas por los ciudadanos, CfC fue, en su mayor parte, no muy bien recibido por el gremio forense, ya que no resultaba ser una tecnología eficiente o viable debido a que los datos recopilados, incluyendo las muestras de ADN, no podían ser llevados ante los tribunales y no podían utilizarse para una identificación reconocida por el Estado. Esta aseveración no es necesariamente cierta, ya que las cortes han aceptado evidencia no recolectada por agentes estatales anteriormente y lo podrían aceptar en el futuro.

El discurso humanitario forense dominante se torna esquizofrénico cuando es transportado desde donde fue originalmente ideado: en Argentina, durante un escenario de transición entre la dictadura y la democracia (Smith, 2016, Vaisman, 2012), a nuevos escenarios como México, en donde no ha existido un periodo de transición entre regímenes políticos y en donde el Estado está íntimamente entrelazado con el crimen organizado. Ya que el humanitarismo forense se enfoca en hacer que el Estado —y sus nuevas instituciones democráticas, investiguen, sancionen y reparen los crímenes de lesa humanidad que han sido generalmente cometidos por el régimen autoritario anterior. En el caso mexicano esto equivaldría a pedir que los agentes estatales y sus cómplices, que han cometido crímenes atroces, se investiguen, sancionen y den sentencia así mismos (Raney, 2014; Schwartz-Marín y Cruz Santiago, 2016a).

Coro II

Un diálogo imposible

EPAF-EMAF: Iniciativas ciudadanas que ignoran —por acción u omisión— pueden obstaculizar —o incluso impedir— el propósito que en principio están tratando de alcanzar (EPAF -EMAF, 2014).

ANTÍGONA: Sin embargo, por esto, no estoy afligida. Y si mis acciones presentes parecen absurdas ante tu vista, es muy probable que sea un tonto el que me acusa de locura (Sófocles, 441 B.C/2015)

Biopolítica Participativa: ADN, Muerte y Peligro

La mayor parte de nuestras vidas somos los guardianes indiscutibles del ADN contenido en el trillón de células que constituyen nuestro cuerpo, sin embargo, una vez que morimos, o una vez que nuestro ADN es inscrito en las tecnologías de algunos científicos y expertos biomédicos, se convierte en una sustancia extraña y ajena a nosotros. Por lo tanto, no fue sorprendente que muchos familiares no estuvieran seguros de cómo defender legalmente su derecho a crear un biobanco ciudadano de ADN forense. Afortunadamente, el marco legal diseñado para proteger el ADN de las 'poblaciones mexicanas', sostiene que: "El genoma humano y el conocimiento derivado de él son patrimonio de la humanidad. El genoma individual pertenece a cada individuo" (Ley General de Salud, 2011). Este marco legal fue originalmente ideado para proteger la propiedad exclusiva del Estado sobre la información genómica de la 'población' mexicana. En este sentido, la llamada Ley de Soberanía Genómica, sirvió de base para nuestras tecnologías forenses ciudadanas.

En diciembre de 2014, cuando cientos de familias se acercaron a CfC, el análisis forense del ADN era solamente una promesa. No teníamos idea alguna de lo que sucedería. Los paquetes de recolección habían quedado detenidos en la frontera entre México y los Estados Unidos y a pesar de todos nuestros esfuerzos para conseguir los equipos de recolección de muestras de ADN en territorio mexicano, fracasamos repetidamente. La posibilidad de reunir ADN era lo que preocupaba a muchos de nuestros interlocutores, así como el contacto con los grupos que estaban realizando la localización y excavación parcial de las fosas clandestinas y, que, junto con la policía comunitaria, eran sin duda una mezcla 'peligrosa'. Durante el primer mes de la crisis en Iguala, y en respuesta a los esfuerzos concertados de CfC, Los Otros Desaparecidos y la UPOEG, la oficina de la Procuraduría General de la Republica ofreció a cientos de familias análisis de ADN, así como apoyo económico y legal. También enviaron un equipo de antropólogos forenses y psicólogos a la iglesia local, con el fin de demostrar a México y al mundo que ellos estaban haciendo su parte para localizar a los jóvenes es-

Figura 1. Miembro de CfC, explica a otro familiar de una persona desaparecida cómo tomar su muestra de ADN (Guerrero, 30 de agosto de 2015)

tudiantes (Rainey, 2014; Schwartz-Marín y Cruz-Santiago 2016b, pp. 491-496).

Al final del primer mes de actividades en Iguala, recibimos una invitación por parte de la Procuraduría General para hablar con la persona con más alto rango a cargo de atender los casos de personas desaparecidos. El propósito de la reunión era aclarar que los especialistas forenses independientes y gubernamentales eran los expertos, y que la intervención de cualquier otra persona contaminaría el debido proceso por su falta de experiencia o su inestabilidad emocional. Por ende, la participación de otros ciudadanos (especialmente los familiares de los desaparecidos), no sólo estaba prohibida, sino resultaba contraproducente y, en última instancia, ilegal. Sin embargo, al final de la reunión se nos ofreció firmar un acuerdo de cooperación, siempre y cuando Antígona-Boudicca dejara de "crear problemas" en Iguala, nos negamos gentilmente, dejando la puerta abierta a colaboraciones futuras y salimos de la oficina. (Notas de Campo, 2014) (ver figura 1).

El 22 de marzo del 2015 iniciamos la recolección de ADN en el epicentro de lo que se había convertido el símbolo de la crisis de desaparición en el país: Iguala, Guerrero. Rodeados de policías fuertemente armados tomamos las muestras. Fue un momento emotivo para las familias. Una madre con gran temor de decirle a la policía sobre la desaparición de su hijo, se desmayó durante el proceso y al despertar, sintió que se le había quitado un peso de sus hombros (Schwartz-Marin, Notas de campo, 2015). Los pocos miembros del órgano de gobernanza que pudieron asistir al evento, describieron este proceso como un "momento de liberación" (Antígona-Tonantzin, 6 de junio de 2015); después de todo, ninguno de los expertos forenses podía afirmar que los familiares de los desaparecidos contaminarían su propio ADN.

Durante las intensas seis horas que pasamos en Iguala, Antígona-Boudicca fue más desafiante que nunca, dando entrevistas a agencias de noticias locales e internacionales. En el interior del museo local, ahora adaptado como centro de recolección de

ADN, Antígona-Tonantzin, legendaria líder popular e hija de un activista social, desaparecido por los militares en los años 70, lideró el esfuerzo. El equipo de CfC manejó los medios de comunicación y el RNCPD, mientras las familias que iban llegando esperaban pacientemente (apenas protegidas del sol ardiente) con Miguel Ángel y miembros de la UPOEG, quienes explicaban los objetivos de CfC. Cinco meses después, el asesinato de Miguel Ángel Jiménez, el 15 de agosto de 2015, nos recordó como, igual que Antígona, las mujeres, y en menor medida los hombres, protagonistas del drama de los desaparecidos, viven en constante peligro de muerte. Algunas madres y padres mueren en busca de sus familiares desaparecidos; a veces asesinadas por sicarios y/o policías cómplices. En otras ocasiones mueren por enfermedad y fatiga.

Conscientes de su frágil salud y vulnerabilidad, y en respuesta al hecho de que muchas de las personas que buscaban a los desaparecidos en la década de los 70, eran ancianos y podrían morir en los próximos años, Antígona Tonantzin, organizó un muestreo de ADN masivo en su ciudad natal. La campaña tuvo lugar durante el día internacional de los desaparecidos: 30 de agosto de 2015. Su objetivo no era sólo vincular a las generaciones futuras con los posibles hallazgos de restos humanos a través de los mecanismos de genética forense, sino también crear un mausoleo en el que el ADN de las familias sería una exposición permanente. Esto sería tanto un acto de desafío como de remembranza. Debido a que era la primera vez, desde hace cuarenta años, que la comunidad rural y extremadamente desprovista de recursos tenía acceso a su propia ciencia forense y ADN, "era un momento que no debía olvidarse", y el objetivo de Antígona-Tonantzin era enseñar a las futuras generaciones cómo la ciencia podría convertirse en una herramienta para la desobediencia civil (comunicación personal con Antígona-Tonantzin , 30 de septiembre/1 de octubre de 2015).

En el norte del país, Antígona-Bergerac comenzó a tener aún más contacto con los activistas que viven en los EE.UU., Honduras y Guatemala, convenciéndolos para que se incorporaran a CfC. Conoció los laboratorios forenses de ADN donde se analizan las muestras de CfC en Guatemala. Y organizó reuniones con madres que protestaban en la Ciudad de México, procedentes de Centroamérica, para incluirlas en el biobanco de ADN forense. Movilizando sus nuevas redes transnacionales llegó a un entendimiento con los responsables de la base de datos de ADN forense del estado de Tamaulipas para hacer comparaciones con el biobanco de ADN forense de CfC. Antígona-Boudicca siguió el ejemplo de lo que pasaba en Tamaulipas, y también entrenó a otros grupos de familiares sobre cómo detectar tumbas clandestinas y las invitó a formar parte de CfC.

Desde la segunda mitad del 2015 hasta principios del 2016, el proyecto se independizó gradualmente del equipo de investigación que apoyaba al RNCPD y la distribu-

ción de kits (o estuches) de recolección de ADN en diferentes partes de México. La separación tan anunciada hizo volver a las viejas preguntas: Ya que este modelo nunca ha sido probado en ningún otro país, ¿cómo sabemos si es viable? Organizar, operar y decidir sobre las decisiones a tomar en un esfuerzo como CfC fue una prueba intimidante: cientos de estuches de recolección de ADN viajando por México, la base de datos RNCPD, contraseñas, página web y un sin fin de actividades que necesitaban ser atendidas. A medida que disminuía el financiamiento para viajes y reuniones, otros miembros perdían los recursos monetarios o el ímpetu para comprometerse con el proyecto, fueron los que estaban más activos y solían participar a través de los medios de comunicación establecidos entre el equipo, quienes finalmente continúan con la labor de CfC. Como todo nuevo comienzo (Arendt, 1958), CfC resulto ser extremadamente frágil, lleno de desafíos y muy cuestionado tanto por el Estado como por las ONGs.

Epílogo. Autoridad biopolítica

La promesa política del tipo de ciudadanía científica incorporada en la creación de un RNCPD y un biobanco de ADN forense, gobernada, administrada y construida por familiares de personas desaparecidas, se basa en su obstinada irreductibilidad: no es un ejercicio de remembranza, tan poco un ejercicio forense exclusivamente destinado a obtener resultados 'objetivos'. Ciencia Forense Ciudadana es una tecnología diseñada para atender a las emociones y necesidades de quienes buscan a sus seres queridos en medio del conflicto, y es una tecnología de gobernanza en donde distintos grupos de activistas y familiares de desaparecidos pueden movilizar la ciencia como mejor les sirva a sus situaciones y retos específicos.

Lo que inspira esta iniciativa es la inquebrantable resolución y convicción de las Antígona(s) mexicanos de honrar a sus muertos y desaparecidos. Esta disposición ha podido generar espacios de acción política que antes no existían. Un ejemplo podría ser el hecho de hacer visibles y reorganizar las tragedias personales de las muchas Antígona(s) en busca de sus familiares en México, convirtiéndose así en una herramienta para la movilización popular frente a la omisión y/o colusión con el crimen organizado de las autoridades gubernamentales. Una de las consecuencias que las bases de datos forense de CfC ha tenido en México, es que desplazó el lugar de autoridad del Estado y de sus expertos forenses, al menos parcialmente, para ponerlo en manos de las 'víctimas', no sólo en Iguala, Guerrero, sino en distintos puntos del país y más allá de sus fronteras, incluidas las organizaciones populares en los Estados Unidos, Honduras y Guatemala.

Debemos considerar, junto con Michel Foucault (2007), a la biología y a la economía como discursos y prácticas generativas que crean caminos para que surjan subjetividades, modos de gobierno, acción política y ciudadana. Este ha sido el caso de CfC; A lo largo de su desarrollo las tecnologías dirigidas por los ciudadanos han logrado hacer de la precariedad de la vida y la incertidumbre de una inseguridad constante, los cimientos de prácticas radicales de tecno-democracia. Lo que Claire Blencowe (2013) llama autoridad biopolítica (un acercamiento privilegiado al mundo de lo biológico y al conocimiento) es exactamente lo que el proyecto de la ciudadanización forense ha traído al campo de la búsqueda de las desaparecidos. La experticia que nace de la posibilidad que las víctimas tengan sus propias herramientas forenses desdibuja los límites de la constitución moderna (Latour, 2004) haciendo de la vulnerabilidad (usualmente vista como subjetividad que contamina el conocimiento) la fuente de la objetividad del trabajo de las Antígonas (Haraway, 1988).

La fusión de las formas de participación popular con la ciencia forense, prefigura una ciudadanía en la que el ADN de los fallecidos, los desaparecidos y los familiares que los buscan, pueden ser reunidos a pesar de las brechas temporales y espaciales, e incluso a pesar del Estado. Las brechas son creadas por la ausencia de las personas amadas y por la muerte de quienes las buscan, pero también por un sistema forense que no puede atender la actual crisis humanitaria vivida en México. Antígona es un símbolo del desafío feminista contra el estatismo y el autoritarismo (Butler, 2003). Por lo tanto, la heroína trágica nos sirve como punto de inicio para definir el espíritu que anima el biobanco de ADN forense, mismo que conceptualizamos e intentamos materializar como la encarnación de una posición desafiante hacia las visiones dominantes de la legalidad, el humanismo forense y el buen orden público.

Es por ello que pensamos que CfC ha desencadenado la posibilidad de reestructurar los mecanismos y las técnicas de la gubermentalidad para servir a una nueva política de justicia. Una biopolítica participativa a la que se le recuerda constantemente la futilidad de sus esfuerzos, sin embargo, los familiares de los desaparecidos que almacenan su propio ADN con propósitos forenses encarnan la idea fundacional del feminismo y de los estudios de la ciencia y la tecnología: *otros mundos son posibles.*

Referencias

Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford: Stanford University.

Agamben, Giorgio (2000). *Means without end: notes on politics*. Mineapolis, University of Minnesota Press.

Amnistía Internacional (2017). *Reporte 2016/2017 México*. Recuperado de: https://www.amnesty.org/es/countries/americas/Mexico/report-Mexico/

Arendt, Hannah (1958). *The human condition*. Chicago, University of Chicago Press.

Blencowe, Claire (2013). Biopolitical authority, objectivity and the groundwork of modern citizenship. *Journal of Political Power, 6*(1), 9-28. http://doi:10.1080/2158379X.2013.774968

Boss, Pauline (2013). Resilience as tolerance for ambiguity. En Dorothy Becvar (Ed.), *Handbook of Family Resilience,* (pp. 285-297). New York: Springer.

Boss, Pauline & Carnes, Donna (2012). The myth of closure. *Family Process, 51*(4), 456-469. http://doi:10.1111/famp.12005

Butler, Judith (2003). *Antígone's Claim: Kinship Beween Life and Death*. New York: Columbia University Press.

Chanter, Tina (2010). Antígone's Political Legacies: Abjection in Defiance of Mourning. En S. E. Wilmer & Zukauskaite, Audronė (Eds.) *Interrogating Antígone in Postmodern Philosophy and Criticism* (pp. 19–47). Oxford: Oxford University Press.

Ciencia Forense Ciudadana (2014). *Preguntas Frecuentes*. Extraido de: http://cienciaforenseciudadana.org/preguntas-frecuentes/

Cruz-Santiago, Arely (2013). *Forensic Science as Technologies of the Self: Searching for the Disappeared in Mexico*, Tesis de Maestría sin publicar, Durham University.

Cruz-Santiago, Arely (2017). *Forensic Citizens: The politics of Searching for Disappeared Persons in Mexico*. Tesis de Doctorado sin publicar, Durham University.

EAAF (2017, 21 de Noviembre) Suspende el equipo argentino de antropología forense los trabajos periciales de casos de Chilapa, Zitlala y Atlixtac en la morgue de Chilpancingo. *Centro Morelos*. Extraído de: http://centromorelos.org/500-2/

EPAF-EMAF (2014, 4 de diciembre). Equipo Peruano de Antropología Forense – Equipo Mexicano de Antropología Forense *Joint Statement*. Extraído de: [web page blog] http://epafperu.org/en/pronunciamiento-epaf-emaf/

Ferrandiz, Francisco (2013). Exhuming the Defeated: Civil War Mass Graves in 21st-Century Spain. *American Anthropologist, 40*(1), 38-54. https://doi.org/10.1111/amet.12004

Foucault, Michel (2007). *Security, Territory, Population. Lectures at the College de France 1977 – 1978*.New York: Palgrave Macmillan.

Freyre, Paulo. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Montevideo: Tierra Nueva.

Gatti, Gabriel & Irazuzta, Ignacio (2017). El ciudadano-víctima. Expansión, apertura y regulación de las leyes sobre vidas vulnerables (España, Siglo XXI). *Athenea Digital, 17*(3), 93-114. https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1808

Haraway, Donna (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective'. *Feminist Studies, 14*(3), 575-599. https://doi.org/10.2307/3178066

Huffschmid, Anne (2015). Huesos y Humanidad. Antropología Forense y su poder Constituyente ante la Desaparición Forzada. *Athenea Digital, 15*(3), 195-214. https://doi.org/10.1163/2210-7975_HRD-0107-0120

IACHR (2007). *Application filed with the Inter-American Court of Human Rights in the case of Campo Algodonero: Claudia Ivette Gonzalez, Esmeralda Herrera Monreal and Laura Berenice Ramos Monarrez Cases 12.496, 12.497 and 12.498 against the United Mexican States.* Extraído de: https://www.cidh.oas.org/demandas/12.496-7-8%20Campo%20Algodonero%20Mexico%204%20noviembre%202007%20ENG.pdf

IACHR (2009). *Inter-American Court of Human Rights Case of Radilla-Pacheco v.* Extraído de: *Mexico Judgment of November 23, 2009 (Preliminary Objections, Merits, Reparations, and Costs)* http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_209_ing.pdf

Kindon, Sara; Pain, Rachel & Kesby, Mike (Eds.) (2007). *Participatory Action Research Approaches and Methods: Connecting People, Participation, and Place.* London: Routledge.

Latour, Bruno (2004). *The politics of Nature: How to bring the sciences into democracy.* Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.

Ley General de Salud, 4 de octubre de 2011 (Diario Oficial de la Federación). Extraído de: http://www.dof.gob.mx/avisos/2085/SALUD_161111/SALUD_161111.htm

Müller, Markus-Michael (2012). *Public Security in the Negotiated State Policing in Latin America and Beyond.* London, Palgrave-McMillan.

Olmos, Gil (2015, 26 de diciembre). Victimas Caen en el Juego del Gobierno. Proceso. Extraído de: http://biblat.unam.mx/es/revista/proceso-mexico-d-f/articulo/grupos-de-victimas-caen-en-el-juego-del-gobierno

Paniacci, Rómulo E. (2008). *Antígona: una tragedia latinoamericana.* Irvine, California: Ediciones de Gestos.

Petryna, Adriana (2004). Biological Citizenship: The Science and Politics of Chernobyl-Exposed Populations. *OSIRIS, 19,* 250-265. https://doi.org/10.1086/649405repository.upenn.edu/anthro_papers/21

Poulson, Nancy Kayson (2012). In Defense of the Dead: Antígona furiosa, by Griselda Gambaro. *Romance Quarterly, 59*(1), 48-54. https://doi.org/10.1080/08831157.2012.626378

Raney, Adam (2014, 20 de Noviembre). 'Families lead search for Mexico's missing. *Al Jazeera America*, Extraído de: http://www.aljazeera.com/video/americas/2014/11/families-lead-search-mexico-missing-2014112019591253863 2.html

Rose, Nikolas & Novas, Carlos. (2005). Biological Citizenship. En: Aihwa Ong & Stephen J. Collier (Eds.), *Global Assemblages. Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems* (pp. 439-463). Oxford: Wiley-Blackwell.

Rosenblatt, Adam (2015). *Digging the disappeared: forensic science after atrocity.* Stanford, California: Stanford University Press.

Schwartz-Marin, Ernesto & Cruz- Santiago, Arely (2016a). Pure Corpses, Dangerous Citizens: transgressing the boundaries between mourners and experts in the search for the disappeared in Mexico. *Social Research: International Quarterly, 83*(2), 483-510. Extraído de: http://muse.jhu.edu/article/631170

Schwartz-Marin, Ernesto & Cruz- Santiago, Arely (2016b). Forensic Civism: Articulating Science, DNA and kinship in Mexico and Colombia. *Human Remains and Violence, 2*(1), 58-74. https://doi.org/10.7227/hrv.2.1.5

Schwartz-Marin Ernesto; Wade, Peter; Cruz-Santiago, Arely; Cardenas, Roosbelinda (2015). Colombian Forensic Genetics as a form of public science: the role of race, nation and common sense in the stabilisation of DNA populations, *Social Studies of Science.* 45(6): 862-885. https://doi.org/10.1177/0306312715574158

Smith, Lindsay (2016). The missing, the martyred and the disappeared: Global networks, technical intensification and the end of human rights genetics, *Social Studies of Science, 47*(3), 398-416. https://doi.org/10.1177/0306312716678489

Sófocles (441 B.C/2015). *Antigone.* London: Penguin Classics.

Tomasena, Manuel (2014, diciembre). Gobernanza Forense Ciudadana: La Búsqueda más Dolorosa. *Revista Magis.* Extraído de: http://www.magis.iteso.mx/tags/gobernanza-forense-ciudadana

Toom, Victor (2015). Whose body is it? Technolegal materialization of victims' bodies and remains after the World Trade Center terrorist attacks. *Science, Technology & Human Values, 41*(4), 686-708. https://doi.org/10.1177/0162243915624145

United Nations (2015, 7 de Octubre). *Statement of the UN High Commissioner for Human Rights, Zeid Ra'ad Al Hussein, on his visit to Mexico.* Recuperado de http://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=16578&LangID=E#sthash.J5kl2UvU.QazdhUde.dpuf

Vaisman, Noa (2012). Identity, DNA and the State in Post-Dictatorship Argentina. En: Katharina Schramm, David Skinner & Richard Rottenburg (Eds.), *Identity Politics and the New Genetics: Re/Creating Categories of Difference and Belonging.* (pp. 97–115). New York, Berghahn Books.

Vaisman, Noa (2017). The Human, Human Rights, and DNA Identity Tests. *Science, Technology and Human Values, 43*(1), 3-20. https://doi.org/10.1177/0162243917737164

Wagner, Sarah E. (2008). *To know where he lies: DNA Technology and the Search for Srebrenica's Missing*. Berkeley, University of California Press.

Weiner, Jesse (2015). Antígone in Juarez: tragedy, politics, and public women on Mexico's northern border. *Classical Receptions Journal, 7*(2), 276-309. https://doi.org/10.1093/crj/clu021

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons 4.0*.

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

Resumen de licencia - *Texto completo de la licencia*

Mediaciones políticas del parentesco: tiempo, documentos y ADN[1]

Political mediations of kinship: time, documents and DNA

Claudia Fonseca

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil;
claudialwfonseca@gmail.com

Historia editorial

Recibido: 15-06-2017

Aceptado: 27-11-2017

Palabras clave
Derechos humanos
Enfermedad de Hansen (lepra)
ADN
Parentesco
Temporalidad

Resumen

En el siguiente análisis, inspirado en estudios de ciencia y tecnología así como en investigaciones sobre el parentesco, se describe un movimiento político que busca la reparación jurídica por violaciones a los derechos humanos de hijos de pacientes de la enfermedad de Hansen (lepra) que a mediados del siglo XX fueron internados a la fuerza en el Brasil. La investigación se llevó a cabo a través del examen de tres tecnologías interconectadas —documentos escritos, testimonios orales y pruebas de ADN— utilizadas por los principales actores para dar cuenta de los vínculos familiares que están en el centro de este drama. El concepto de tecnologías nos permite resaltar no solo la materialidad de ciertos procesos, sino también las complejas temporalidades que intervienen, permitiendo trazar la articulación entre los acontecimientos políticos y un tipo particular de socialidad, entrelazada con percepciones de la familia y de la comunidad.

Keywords
Human rights
Hansen's disease
DNA
Kinship
Temporality

Abstract

In this paper, we draw on literature from both science and technology studies and the anthropology of kinship, we describe a political movement aimed at legal reparation for human rights violations perpetrated by the Brazilian government against children of the compulsorily institutionalized patients of Hansen's disease. We conduct our investigation by exploring the action of intertwining technologies – narrated recollections, written documents, and the DNA test – employed by major actors to "reckon" the family connections at the core of this drama. The notion of technologies helps underline not only the materiality of certain processes, but also the complex temporalities at play, permitting us to trace the articulation between political events and a particular kind of sociality, interwoven with perceptions of family and community.

Fonseca, Claudia (2018). Mediaciones políticas del parentesco: tiempo, documentos y ADN. *Athenea Digital*, *18*(1), 155-179. https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2206

Introducción

En el siguiente análisis, inspirado en estudios de ciencia y tecnología así como en investigaciones sobre el parentesco, se describe un movimiento político que busca la reparación jurídica por violaciones a los derechos humanos de hijos de pacientes de la enfermedad de Hansen (lepra) que a mediados del siglo XX fueron internados a la fuerza en el Brasil. La investigación se llevó a cabo a través del examen de tres tecnologías interconectadas —documentos escritos, testimonios orales y pruebas de ADN— utilizadas por los principales actores para dar cuenta de los vínculos familiares que están en el centro de este drama. El concepto de tecnologías nos permite resaltar no solo

[1] Este artículo es una versión modificada de Claudia Fonseca (2015), traducido del original inglés por Laura Pérez Carrera.

la materialidad de ciertos procesos, sino también las complejas temporalidades que intervienen.

El vínculo entre política, tiempo y relaciones familiares ha sido tema de estudio de la antropología desde que Evans-Pritchard trazó los linajes altamente maleables de los nuer. No obstante, aunque este precursor británico percibió el parentesco como inseparable de la estructura política, Janet Carsten (2007) señala que investigaciones recientes han tendido a seguir dos caminos divergentes. El análisis antropológico del parentesco se ha centrado en las experiencias vividas de las relaciones familiares y ha eludido sistemáticamente la dimensión política de esa experiencia. Por otro lado, algunos analistas que se interesan por temas políticos demuestran las interrelaciones entre memoria y contexto —en referencia, por ejemplo, a la violencia de regímenes represivos—, pero dejan de lado la cuestión del parentesco y las relaciones familiares (Alexander, 2002; Borneman, 1997; Vecchioli 2013).

Hay varias áreas en las que el análisis de la violencia política y la pertenencia familiar podrían ofrecer una potente combinación analítica. Una de esas áreas tiene que ver con las pruebas genéticas de antepasados raciales utilizadas para validar reclamos de derechos de las minorías (acción afirmativa en las esferas de la educación, el empleo, los derechos territoriales, etc.). Paradójicamente, al menos en el Brasil, estos esfuerzos por ahora no parecen haber tenido mucha incidencia a nivel judicial, y sirven más bien como argumento en contra de tales reclamos (Kent, 2011; Santos y Maio, 2004; 2005). Otra área se refiere a la utilización de muestras de ADN para identificar restos mortales —por ejemplo, de víctimas de masacres—, un proceso que facilita no solo la tramitación del duelo para las familias de las víctimas, sino también el enjuiciamiento de los culpables[2]. Si bien contribuyen a reescribir la memoria colectiva, con claras implicancias políticas, como norma tales casos no han llevado a los analistas a investigar las consecuencias de las intervenciones genéticas en términos de una posible reconfiguración de las nociones de tiempo, identidad personal y relaciones familiares[3].

Carsten busca un punto de convergencia entre las dos líneas de análisis —experiencia familiar y memoria política— y propone un enfoque centrado en la forma en que la memoria personal y la familiar interactúan con grandes acontecimientos políticos, así como con estructuras colectivas institucionalizadas, y en cuya interacción se llega a concebir el parentesco como "un tipo particular de socialización en la que se

[2] El empleo de estos métodos de análisis de ADN para la identificación de restos humanos le han significado a los antropólogos forenses un amplio reconocimiento en la lucha contra las violaciones de los derechos humanos en Chile, Colombia y Guatemala, entre otros lugares (véase Penchaszadeh 2012, los informes anuales del Equipo Argentino de Antropología Forense, y Schwartz-Marin y Cruz, en este número especial).

[3] Una excepción notable al respecto, y sobre la que volveré, es el empleo de pruebas de ADN para "restituir la identidad robada" de niños secuestrados durante dictaduras militares, que ha sido estudiada por diversos académicos (Gesteira, 2016; Regeiro, 2010; 2012).

hacen posibles ciertas formas de temporalidad y construcción de la memoria y ciertas disposiciones hacia el pasado, el presente y el futuro" (Carsten, 2007). Propongo tomar esta apuesta, utilizando instrumentos analíticos de estudios de ciencia y tecnología sobre la materialidad y la temporalidad.

El concepto de *reckoning*

Si bien es posible analizar la memoria como un proceso mental "interno", buscamos trazar los elementos *materiales* a través de los cuales la gente conoce y siente. Consideramos que, al tomar forma concreta en fotos, reliquias familiares o relatos orales, la memoria funciona como un dispositivo tecnológico que, junto con otros —registros escritos, documentos jurídicos, pruebas de ADN— ayuda a medir y calcular formas de evaluar la identidad personal y la pertenencia familiar. En nuestro análisis, la memoria se ve permanentemente "asediada" por diversas agencias, que desestabilizan la posibilidad de un único tema unitario (Jasanoff, 2004, Latour, 2005) y cuestionan el flujo unidireccional del tiempo.

Guiada por estas inquietudes académicas, encontré que el concepto inglés de *reckoning*, que significa tanto calcular y medir o evaluar como determinar culpables y ajustar cuentas, empleado en análisis antropológicos sobre tiempo, identidad étnica y pertenencia familiar, fue desplazando gradualmente a la "memoria". Como gerundio, *reckoning* llama la atención a un proceso continuo y eternamente inacabado. Como sustantivo, se pluraliza con facilidad, destacando la multiplicidad y heterogeneidad de modos caracterizados por asimetrías de poder (Gingrich, Ochs y Swedlund, 2002). Pero lo que llama más la atención es cómo se combinan connotaciones instrumentales y morales en los múltiples y muchas veces ambiguos significados del término (cálculo, ajuste de cuentas, etc.).

Por un lado, aprendemos cómo los cálculos están raramente exentos de implicaciones políticas y morales. Pauline Strong y Barrik Van Winkle (1996), por ejemplo, muestran cómo en los esfuerzos por determinar o calcular (*reckon*) la proporción de sangre indígena de una persona a fines del siglo XX en América del Norte intervienen políticas de gobierno, reclamos tribales de derechos colectivos y estrategias individuales en una tensa interacción. Por otro, en trabajos académicos sobre las atrocidades cometidas en el marco de guerras y dictaduras (Atencio, 2014; Stern, 2010), se nos recuerda cómo el término *reckoning* también evoca una suerte de reconocimiento o aceptación colectiva de hechos que la gente se resiste a recordar. Diane Nelson (2010), por ejemplo, explora las diversas facetas del concepto de *reckoning* en su provocador análisis del período posterior a la guerra civil en Guatemala. Su descripción de la for-

ma de contabilizar los muertos se entrelaza con su ilustración de cómo se calculan las compensaciones, mostrando las ironías de las diversas formas de *reckoning* que convergen hacia la producción de una especie de juicio final de hechos ambiguos del pasado. El término *reckoning* en este caso está preñado de la promesa bíblica de un "Día de Juicio Final", en el que la verdad se une con la virtud para garantizar que se haga justicia y todos reciban lo que se merecen.

Como veremos en el caso de los brasileños afectados por la enfermedad de Hansen, que es lo que nos interesa analizar aquí, es la combinación de materialidad burda y moralidad sutil que hace que el término *reckoning* resulte tan útil. Las diversas modalidades de *reckoning* de lazos familiares que examinaremos dependen enormemente no solo de estructuras políticas y burocráticas históricamente determinadas, sino también de las esperanzas casi mesiánicas de que a la larga se hará justicia.

Con respecto a la temporalidad, un artículo reciente sobre "ADN indígena" (Kowal, Radin y Reardon, 2013), en el cual se analiza la críopreservación de tejidos corporales —la congelación y descongelación de muestras de sangre utilizadas en investigaciones científicas—, subraya los elementos que median el impacto que tienen las "pruebas materiales" en las visiones del pasado y el presente. Lejos de tratar al ADN de las muestras de sangre como una suerte de entidad atemporal, los autores sostienen que el significado de este artefacto "coproducido" se transforma a lo largo del tiempo. Buscando una "forma temporalizada" capaz de interpelar las negociaciones dinámicas entre los órdenes técnico y social (p. 471), examinan el biovalor de las muestras de sangre conservadas en laboratorios científicos y detectan que con el paso del tiempo se producen una serie de "mutaciones". En primer lugar, las actitudes de los grupos indígenas encargados de custodiar o liberar las muestras de sangre no son las mismas ahora que hace décadas. ¿Está obligada la nueva generación a aceptar acuerdos celebrados por sus antecesores? En segundo lugar, muchos de los científicos que establecieron los acuerdos originales que rigen la toma y utilización de muestras de sangre envejecieron y se retiraron de la actividad de investigación (o se están por retirar). ¿Qué pasará cuando una nueva generación de investigadores tome el control de los bancos biológicos? Y, por último, avances tecnológicos recientes han multiplicado los usos que se les pueden dar a las muestras biológicas, lo que ha resultado en una revalorización del "ADN indígena". Según los autores, la "mutación biosocial" que supone la conjugación de estas distintas temporalidades expone dicotomías simplificadas de moderno/pre(o pos)moderno, procientífico/anticientífico, Norte/Sur o ellos/nosotros.

Las reflexiones de Emma Kowal et al. apuntan, naturalmente, a un objetivo distinto al nuestro. Son el resultado de un esfuerzo de reflexión dirigido a poner la ética de la ciencia y los científicos bajo el microscopio analítico. No obstante, es tentador trans-

poner sus conclusiones a nuestro tema. Al evocar la temporalidad del ADN, los autores barren a un lado las presunciones de datos científicos "duros". Ponen el énfasis en diversas formas de "brujería científica" —esto es, la red necesaria para garantizar la utilidad científica de una muestra de sangre— y defenestran al ADN, colocándolo al lado de otros procedimientos tecnológicos (véase Fonseca, 2016). Al hacerlo, nos obligan a examinar las "mutaciones" que intervienen en esas otras tecnologías, por ejemplo, los documentos jurídicos escritos. Mientras que Kowal et al., al abordar la dinámica de la tecnociencia en su conjunto, hablan de "compulsiones imperiales" que tienden a colonizar "conocimientos subyugados", nosotros nos centraremos en la burocracia jurídica estatal que compite con las experiencias vividas. En vez de biólogos, guiados por un "optimismo tecnocrático" y la creencia de un pasado claramente definido, examinaremos a los operadores estatales y jurídicos que dependen enteramente de la documentación escrita. En vez de ADN críopreservado, descongelado y explotado para nuevos fines, consideraremos muestras de sangre entregadas voluntariamente por sujetos vivos con la esperanza de producir una recreación adecuada de esta sustancia en el escenario contemporáneo de los derechos humanos. En resumen, como aporte a lo planteado por los organizadores de este libro, buscaremos explorar la "sangre política", rastreando la materialización de *reckonings* que supone el ADN, junto con documentos y testimonios orales.

La construcción oportuna de una causa de derechos humanos

Una serie de actores han contribuido a que los "hijos separados" de víctimas de la enfermedad de Hansen se constituyeran en una causa de derechos humanos. Los principales impulsores de este proceso han sido los activistas y voluntarios del movimiento social MORHAN[4]. Desde su fundación en la década de 1980, MORHAN ha demostrado gran astucia para navegar las turbulentas aguas políticas y promover los objetivos del movimiento. Iniciado por expacientes de la enfermedad de Hansen que pasaron la mayor parte de sus vidas en colonias de leprosos, el movimiento comenzó durante la "reapertura democrática" de principios de la década de 1980. Sus líderes rápidamente forjaron lazos con otras de las tantas asociaciones populares que surgieron en esos años y establecieron su sede nacional en São Bernardo dos Campos —el corazón del movimiento sindical— donde encontraron un aliado incondicional en la persona de Luis Ignácio (Lula) da Silva, quien años más tarde se convertiría en el presidente del Brasil.

[4] Movimento para a Reintegração de Afetados de Hanseníase.

A pesar de los muchos desafíos que debió enfrentar el movimiento —desde la muerte de figuras clave y el cambio de liderazgo hasta un clima de conservadurismo nacional en la década de 1990 y, más recientemente, la profesionalización de las ONG — logró sobrevivir y prosperar sin perder su fuerte base popular en las clases trabajadoras que son las que más se han visto "afectadas" por la lepra. En 2002, cuando fue electo presidente del Brasil, Lula hizo de los derechos humanos y la reparación de violaciones pasadas un tema prioritario de su gobierno. Con ello reflejó una oportuna tendencia internacional del humanitarismo que era particularmente sensible a imágenes de sufrimiento, y ese nuevo clima sacó a la luz diversos tipos de "víctimas" (Fassin, 2012, Gatti, 2011). Aquí, junto a los reclamos de una amplia gama de actores —desde *quilombolas* (descendientes afro-brasileños de esclavos fugitivos), grupos indígenas, personas con discapacidades, mujeres golpeadas, etc.— MORHAN rápidamente se ubicó en un papel de liderazgo. El decreto presidencial, posteriormente consagrado en una ley de 2007, que otorgó pensiones vitalicias a las víctimas de internación forzada marcó una importante victoria para el movimiento.

MORHAN tiene el apoyo de muchos aliados y ha colaborado en particular con una gran cantidad de académicos, entre los que me cuento (por ejemplo, Maciel, Oliveira, Gallo & Damasco, 2003, Mendonça, 2009, Monteiro, 2003, Serres, 2009). Junto con periodistas que en años recientes han producido una impresionante cantidad de videos y artículos de difusión, estos investigadores han jugado un papel importante en la reconfiguración de la imagen de las cerca de cuarenta colonias de leprosos que se construyeron en el Brasil en la década de 1940 bajo el impulso de una ferviente administración de salud pública. Proyectadas originalmente como un refugio utópico para personas marginadas de la sociedad, las colonias son vistas actualmente como recintos espeluznantes propios del Holocausto y sus reclusos —considerados en su momento como afortunados receptores de la benevolencia humanitaria del gobierno— se ubican hoy al lado de otras "víctimas del terrorismo de estado"[5].

La historia es hoy bien conocida: fue en estas colonias sanitarias construidas en su mayor parte en zonas rurales aisladas que los servicios de salud del Brasil recluyeron a pacientes de lepra desde los primeros años de la década de 1940 y durante casi medio siglo. Al principio, se traía a "enfermos" de todas las edades y clases sin importar si querían ser tratados o no. Hay muchos relatos conmovedores de madres a quienes la "policía sanitaria" les arrebató sus hijos y de menores que fueron "raptados" en la escuela y llevados a las colonias (Maciel et al., 2003, Mendonça, 2009, Serres, 2009). Con los años, las políticas de internación se flexibilizaron, pero quienes permanecieron en

[5] Nos inspiramos aquí en los análisis de Jeffrey Alexander (2002) y Gabriel Gatti (2011) sobre la reconfiguración de la masacre del pueblo judío durante la Segunda Guerra Mundial: de "atrocidad bélica" a "crimen de lesa humanidad".

estas instituciones —en algunos casos por décadas— fueron sometidos a restricciones draconianas, de las cuales las peores tenían que ver con la vida familiar.

Aunque a la larga los pacientes conquistaron el derecho a establecer uniones maritales, se les negó toda posibilidad de llevar una vida familiar normal. Aduciendo razones de bienestar de las criaturas, se obligaba a las madres a entregar a sus hijos a pocas horas de dar a luz y estos eran llevados al *preventório* (como se llamaba a los orfanatos dedicados exclusivamente a los "niños saludables" de víctimas de la enfermedad de Hansen) más cercano. Son numerosos los relatos desgarradores de recién nacidos arrancados de los brazos de sus madres. Las políticas institucionales establecían que la comunicación entre padres e hijos debía ser mínima, limitándose a lo sumo a una visita mensual en la que no se permitía contacto físico alguno.

No todos los *filhos* se criaron en un orfanato. Muchos de ellos, especialmente los que habían nacido antes de la internación de su madre o padre, fueron reubicados con parientes lejanos o amigos de la familia. Algunos permanecieron poco tiempo en un orfanato antes de ser dados en adopción legal, con o sin el consentimiento de sus padres. Otros menores institucionalizados fueron "reintegrados" a sus familias originales cuando sus padres pudieron dejar la colonia, ya sea porque se determinó que estaban "curados" o porque fueron expulsados abruptamente debido a un cambio en las políticas de salud del gobierno. Pero estos menores continuaron sufriendo secuelas mentales y físicas debido a sus años de institucionalización en condiciones para nada ideales. En el caso de algunos de estos menores, esa situación ya de por sí dolorosa fue empeorada por la pérdida de todo rastro de su identidad original. Debido a fraude o incompetencia o por simple indiferencia burocrática, no tienen pruebas legales de lo que han sufrido. Y es allí donde entra en escena otro grupo importante de aliados, los genetistas, que les ofrecen la posibilidad de determinar su identidad personal y de reunirse con sus familias mediante una prueba de ADN.

La coordinadora del INAGEMP (Instituto Nacional de Genética Médica Poblacional) de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul ya colaboraba en forma voluntaria con MORHAN desde hacía tiempo. Había jugado un papel clave en la articulación de un proyecto anterior sobre la historia de las colonias de leprosos en el Brasil (Schüler-Faccini, 2004). En 2011, cuando el movimiento de *filhos* cobraba impulso, propuso un nuevo tipo de asociación con MORHAN a través del Proyecto Reencuentro. Esta vez, con fondos de investigación aportados por el Ministerio de Ciencia y Tecnología del Brasil (CNpq), la idea era poner el ADN al servicio de los derechos humanos, validando la identidad de estos *filhos* que, debido a errores en la documentación o ausencia de registros documentales, no han podido demostrar sus vínculos familiares. Los

organizadores estimaron que cerca de 1.000 de los 30.000 *filhos* requerirían esa validación.

El empleo de pruebas de ADN en el Proyecto Reencuentro está inspirado, sin duda, en la experiencia argentina de las Abuelas de Plaza de Mayor (Abuelas, 2008, Regueiro, 2012). Así como se utilizó el ADN para restituir la "identidad robada" de hijos de padres asesinados por la dictadura militar, ahora se podría usar para reafirmar la identidad biológica de aquellos brasileños cuyos padres, víctimas de la enfermedad de Hansen, fueron recluidos por la policía sanitaria del Estado. El vínculo entre los dos movimientos fue resaltado por el coordinador del proyecto en conferencias para públicos no especializados, así como en artículos académicos (Penchaszadeh y Schuler-Faccini, 2014). Sin embargo, a diferencia del caso argentino, el proyecto MORHAN/INAGEMP no tuvo estuvo dirigido a enjuiciar a ningún responsable en particular. Por lo tanto, al no existir ninguna obligación judicial de participar en el proceso, había que limitarse a hacerle pruebas a los que se presentaran voluntariamente. Los "acusados" aquí eran el Estado mismo, que debía reparar a las víctimas por violentar sus derechos humanos fundamentales.

Lo que pretendo con este breve esbozo de la evolución de los alineamientos de las últimas décadas es mostrar cómo una serie de circunstancias políticas prepararon el terreno para la aparición en escena de determinadas identidades personales y familiares. En ese proceso, ciertas tecnologías de *reckoning* o determinación resultan menos útiles o incluso obsoletas, mientras que otras emergen con fuerza y efectos insospechados.

Las "huellas documentales" un tanto borrosas que dan cuenta del pasado

La primera generación de activistas se basó enteramente en pruebas documentales para demostrar su condición de víctimas de segregación obligatoria a efectos de recibir una compensación. Entre la promulgación de la ley en 2007 y el mes de enero de 2014, se presentaron casi 12.000 expedientes en Brasilia donde una Comisión Interministerial de expertos (investigadores, médicos, directores estatales y un representante de MORHAN), creada por la Secretaría Especial de Derechos Humanos (SSHR), estuvo encargada de estudiar la documentación para determinar qué candidatos tendrían derecho a recibir la pensión vitalicia.

Teóricamente, el proceso sería simple. Los candidatos tenían que probar que habían estado internados en un lugar determinado (una de las colonias de leprosos) y

dentro de un período determinado (durante los años de segregación obligatoria). Pero, en los hechos, determinar quiénes habían sufrido esa experiencia fue difícil. Cada estado había tenido una política distinta. En algunas regiones, la internación obligatoria parecería haberse flexibilizado ya en la década de 1950, luego de que especialistas de las Conferencias Mundiales de Lepra declararan que la segregación como medida para combatir las epidemias de lepra era ineficaz. En otras regiones, se habría continuado con las medidas de reclusión hasta entrada la década de 1980, mucho después de la ley de 1976 que decretó su cancelación definitiva. También surgieron diferencias respecto al tipo de lepra que había padecido cada paciente, ya que no todos los tipos de lepra habían requerido segregación obligatoria (Maricato, 2015).

Debido a que esta forma particular de dar cuenta (*reckoning*) de la biografía de una persona —mediante "huellas documentales"— no había sido considerada muy importante en el pasado, los exinternados enfrentaron un obstáculo no menor para promover sus reclamos. No les era fácil encontrar documentos escritos que probaran el dónde y cuándo de experiencias ocurridas cuatro décadas atrás, y los que sí encontraban les resultaban difíciles de descifrar[6]. En ese sentido, la Ley General de Archivos, que determinó que los directores gubernamentales son responsables de los registros que mantienen, es algo muy reciente, ya que se aprobó en 1991. La mayoría de las colonias no tenían ni el personal ni los conocimientos técnicos para mantener registros adecuadamente. Si, por algún milagro, el expediente de un paciente había logrado sobrevivir décadas de descuido administrativo, las fichas impresas estaban por lo general incompletas y plagadas de ambigüedades. En algunos expedientes presentados a la Comisión, los expacientes no tenían más que una declaración firmada del director actual a cargo del dispensario del hospital local, en la cual se dejaba constancia de que el solicitante había estado internado en una colonia en determinada fecha. En tales casos, se pedía a los historiadores y antiguos directores de las colonias que integraban la Comisión que interpretaran los datos dudosos brindados en los expedientes y que tomaran una decisión final sobre su legitimidad.

Otro de los problemas que debió enfrentar la Comisión tenía que ver con la identidad misma del solicitante: ¿se trataba realmente de la persona indicada en la documentación histórica proporcionada por los directores de las colonias? En el Brasil existe el documento nacional de identidad, en el cual consta la huella del pulgar del titular, su foto y fecha de nacimiento, así como el nombre de ambos padres. Pero este documento, conocido como RG, generalmente se emite sobre la base del certificado de nacimiento del titular, que no incluye ni foto ni huellas digitales. Dado que, sobre todo en

[6] Con respecto a las extensas discusiones sobre documentación escrita como parte de las tecnologías de gobernanza, véanse, James C. Scott, John Tehranian y Jeremy Mathias (2002), Michael Herzfeld (1992; 2005) y Mariza Peirano (2009).

las décadas de mediados del siglo pasado, los certificados de nacimiento no se emitían inmediatamente al nacer el titular y podían pasar años antes de que se emitieran, era casi imposible que para registrar a un hijo el registro civil les exigiera a los declarantes más pruebas que su propio testimonio. Asimismo, como los documentos nacionales de identidad son expedidos por distintos estados y el sistema no está articulado a nivel federal, una misma persona puede tener más de un documento de identidad. Por lo tanto, no es sorprendente que en la depuración de los reclamos los expertos de la Dirección Federal de Seguridad Social que se asignaron a la tarea detectaran una serie de fraudes aparentemente deliberados: una misma persona que había presentado varios reclamos de compensación financiera bajo distintas identidades, o personas que habían asumido la identidad de una persona ya fallecida que había estado internada, etc. No obstante, era mucho más común encontrar lo que parecerían ser errores administrativos: documentos de la misma persona en las que los nombres tenían pequeñas diferencias; datos como el nombre de los padres o la fecha de nacimiento en los documentos de identidad que no coincidían con los registros hospitalarios correspondientes, etc. Estas imprecisiones ya habían causado algunos inconvenientes en el pasado. Las deficiencias que presentaba esta particular tecnología de identificación personal recién se pudieron detectar cuando la burocracia gubernamental alcanzó una escala suficientemente grande como para realizar verificaciones sistemáticas (y detectar incongruencias).

Si para la primera generación de activistas (los internados en las colonias) la obtención de documentación ya resultaba un problema, estas complicaciones se ven agravadas para la generación de los *filhos*, quienes, además de tener que documentar la internación obligatoria de sus padres, deben probar el vínculo de parentesco. En el mejor de los casos, los padres siguen vivos y ya transitaron por algunos de los procedimientos para probar que fueron internados en las colonias por padecer la enfermedad de Hansen durante el período crítico de represión. A los hijos de estos exinternados se les asegura que, al haber sido declarados hijos biológicos de sus padres al momento del nacimiento y al poder probar su filiación mediante un documento de identidad correcto, no tendrán problemas para que se les reconozcan los derechos que reclaman y que los harían beneficiarios de una eventual compensación. Pero en la mayoría de los casos los padres fallecieron con anterioridad a la aprobación de la ley de 2007 y los hijos deberán investigar por su cuenta, persiguiendo documentos antiguos que esperan que alguien haya conservado en los archivos de las colonias.

Como los *preventórios* estaban reservados exclusivamente para los hijos de personas internadas en las colonias, un *filho* podría probar su derecho a reparación demostrando que estuvo en uno de estos orfanatos en algún momento de su infancia. Sin em-

bargo, si los expedientes médicos de las colonias dejan mucho que desear, la documentación escrita de estos orfanatos es aún más problemática. Muchas de estas instituciones pasaron por distintas administraciones durante su existencia, alternando entre distintas órdenes religiosas de la Iglesia Católica. Para principios de la década de 1980, con el fin de la segregación obligatoria, las instituciones se orientaron hacia otros sectores de la población (personas sin hogar, ancianos). En la siguiente década, bajo el fuerte impulso del movimiento antimanicomios, y ante la condena general de los grandes orfanatos, estipulada en el Código del Niño de 1990, se demolieron la mayoría de los edificios donde se alojaba a los *filhos*. De manera que quienes tratan ahora de seguir las "huellas documentales" para probar su condición de beneficiarios suelen quejarse de que no han podido encontrar ni rastro de los registros de la institución, y mucho menos un director legalmente responsable de tales registros. Algunos de estos interesados, cuyas sospechas fueron avivadas por informes en la prensa que destapaban escándalos relacionados con orfanatos católicos en el pasado, y previendo que la iglesia no querría responder económicamente, se quejarán de que la "pérdida" de documentos fue intencional: "Ellos dirán que fue un incendio, pero para mí, la causa del incendio no fue un accidente."

Los *filhos* también podrían esperar encontrar pruebas de su filiación consultando los formularios que se llenaron cuando internaron a su madre o a su padre en la colonia. Pero en la mayoría de los casos no encontrarían más que una indicación, escrita a mano bajo "Otras observaciones", de la cantidad de hijos que tenía el paciente. Es muy raro encontrar algún otro dato: ni la edad ni el sexo ni mucho menos el nombre de esos hijos. Para probar su filiación, el *filho separado* debe por lo tanto presentarse con el certificado de nacimiento correspondiente, lo que es muy difícil para personas nacidas a mediados del siglo XX, cuando el Brasil era un país predominantemente rural y la mayoría de las madres daban a luz en sus casas e inscribían a sus hijos varios años después de nacidos.

La circulación de los niños entre la casa de sus padres y las de sus abuelos, padrinos, vecinos y amigos era una práctica común de las clases trabajadoras del Brasil (Fonseca, 1995) que se acentuó en el caso de los *filhos*. La enfermedad fue un elemento más en una larga lista de dificultades (pobreza, migraciones, muerte e instabilidad de la pareja) que llevaba a las familias a aunar recursos. Aunque no fueran analfabetos, la mayoría de los padres "sustitutos" no estaban familiarizados con la burocracia estatal, de manera que si en alguna instancia (en la escuela o un hospital) se les pedía que presentaran documentos de los niños a su cargo, optaban por la vía más expeditiva y simplemente los inscribían como hijos propios para poder obtener un certificado de nacimiento. Esta práctica, aunque técnicamente ilegal, estaba muy extendida y, en la ma-

yoría de los casos, parece haber servido a todos los interesados. Sin embargo, esta tecnología particular de establecimiento de la identidad familiar no resistiría el paso del tiempo y resultaría totalmente inadecuada para satisfacer los requisitos de la Comisión Interministerial.

Vemos entonces que al tratarse de elementos que pueden perderse o destruirse fácilmente, puede resultar difícil dar con tales documentos, que además son frágiles e incluso perecederos. Y aún cuando aparecen, puede ponerse en duda su autenticidad. De hecho, fuera de la red tecnológica que se considera necesaria para su estandarización, preservación y clasificación, los registros escritos tienen poco valor. Puede ser que se los actualice, se los ponga "en orden" —con los sellos requeridos por las exigencias del momento— pero, aún así, el aura de legitimidad duradera puede ser solo una ilusión. Otras tecnologías, tanto anteriores como posteriores, pueden entrar en escena y provocar giros inesperados.

Queda aún una pregunta importante: ¿Hasta qué punto estos cambios en tecnologías de identificación se refieren a (o reflejan) relaciones sociales reales? En la siguiente sección, nos acercamos a otra tecnología —los recuerdos de los sujetos— con la que esperamos delinear algunos puntos que pueden proponer una respuesta.

Recuerdos: la importancia de las tecnologías de apoyo

Para quienes siguen viviendo en las inmediaciones de las colonias, los relatos orales —especialmente de los integrantes más viejos de la comunidad— son la fuente de información más confiable del pasado. A través del relato de sus experiencias personales, las parteras, empleadas de hospitales o simples vecinos y familiares de la generación mayor resultan esenciales para llenar los vacíos dejados por certificados de nacimiento con errores, padres desconocidos o adopciones informales. Aún quienes ya no viven en la zona pueden tener recuerdos de un funcionario particular que son más útiles que los registros oficiales. Alba, una joven que fue adoptada con pocos meses de vida por una familia de clase media de Belém, nunca había pensado en buscar a su familia biológica. Pero un día, luego de perder su documento de identidad y consultar su acta de nacimiento para tramitar un documento nuevo, se sorprendió cuando el funcionario público que la atendió en un pueblo cerca de la colonia donde había nacido, le dijo: "¡Pero! Así que eres la hija de X e Y. Yo soy el funcionario que casó a tus padres". Poco después de recibir esa información, y aunque no lo había buscado, Alba se reencontró con gusto con su familia biológica.

La historia de Alba muestra un tipo de "tecnología de apoyo" —esto es, pequeños datos aportados por testigos directos—que puede desencadenar relatos y generar un

sentido de pertenencia familiar o cambiarlo. Pero en muchos casos, la muerte y las distancias geográficas crean obstáculos que impiden acceder a esa información. En el siguiente caso, veremos cómo llevó años —y la proliferación de tecnologías modernas de comunicación (transporte, telefonía, etc.)— para que vagos recuerdos surtieran realmente efecto.

Marília, una madre de tres que vive en Belém, es uno de los "niños separados" que, a pesar de no haber padecido ella misma la enfermedad de Hansen, la ha incorporado como parte integral de su saga familiar. Ella cuenta que su madre, que vivía en una zona rural de Macapá, tenía solo nueve años cuando sus padres se enteraron de que tenía lepra. Al principio, construyeron una casita para que ella viviera apartada de los demás, pero su hermano mayor estaba preocupado y decidió llevarla a la ciudad con la esperanza de que allí recibiera tratamiento. La niña fue colocada en el servicio doméstico en la lejana ciudad de Belém, pero sin que se les dijera nada a sus empleadores de la enfermedad que padecía. A medida que pasaban los años, la enfermedad avanzaba, con síntomas cada vez más visibles. Cuando los patrones se dieron cuenta de que la empleada, ahora una joven de quince años, tenía lepra, la llevaron en seguida a la colonia de leprosos más cercana (Colônia do Prata, en las inmediaciones de Belém). Poco tiempo después, tras conocer el paradero de su hija, la madre se trasladó a la colonia, con la esperanza de poder llevársela a casa, "pero los médicos le explicaron que no podían vivir juntos debido al riesgo de contagio". De manera que la joven maduró, se casó, tuvo hijos, envejeció y murió —todo dentro de la colonia— sin volver a ver a ningún integrante de su familia original.

Marília tenía más de cuarenta años cuando conoció por primera vez a un pariente materno. Había llevado a sus hijos a pasar unos días en la casa de un tío (paterno) en un pueblo construido en los alrededores de lo que había sido la antigua Colônia do Prata, y estando allí vio a un hombre que sacaba fotos y preguntaba si alguien conocía a una "Dona Sebastiana". Cuando Marília le dijo que así se llamaba su madre, vio que el hombre sacaba un teléfono celular y anunciaba entre llantos a alguien del otro lado de la línea: "Ma. Los encontré. Encontré a la familia de la Tía".

La madre de Marília, internada en la década de 1960, obviamente no conoció los beneficios de Internet. Es más, probablemente tampoco haya tenido ninguno de los otros respaldos materiales de identificación. Como ya señalamos, muchos, e incluso la gran mayoría, no tuvieron certificado de nacimiento —el principal documento de identidad en ese momento— hasta muy entrada la adultez. Las fotos eran prácticamente inexistentes. Ocasionalmente pude ver un retrato formal de antepasados colgado en la sala, una foto en blanco y negro gastada, por ejemplo, de una pareja de novios en el día de su boda, vestidos con ropas sencillas y mirando a la cámara con seriedad, refle-

jando la estética de solemnidad de esa época. Pero aún en el caso poco probable de que la madre de Marília hubiera podido encontrar y retener tesoros tales como una foto —o incluso los nombres completos de sus padres— probablemente no le habrían servido de mucho. La mujer no tenía los medios (dinero o mapas) para viajar, casi no había teléfonos y en poblaciones mayormente analfabetas como esta las direcciones son irrelevantes.

Yo supe de solo una instancia en la que se logró ubicar por carta a un familiar del que no se sabía nada hacía muchos años y fue a raíz de un contacto iniciado por el mismo familiar, a quien habían adoptado legalmente en Alemania. Luego de haber ubicado a su madre biológica a través de registros judiciales, le escribió una larga carta que envió a los servicios sociales locales para que se la entregaran a ella. Sin embargo, la hermana de la adoptada me cuenta que nadie de la familia se acuerda mucho de los detalles, si la carta estaba escrita en alemán o portugués, cuál era la dirección de la hermana alemana, nada de eso.... La madre murió hace tiempo y la carta al parecer se perdió cuando la familia se mudó a otra casa. El hecho de que la hermana adoptada en Alemania no reactivara el vínculo con sus familiares brasileños sugiere que los lazos de sangre no son suficientes para generar un sentido de "pertenencia" a una familia. Parecería que, en este caso, para que este tipo de "reconocimiento familiar" surta algún efecto deberá incluir más que el recuerdo de lazos biológicos.

Narrando el pasado, activando y desactivando parentescos

Como vimos en el caso de Marília, los recuerdos ayudan a llenar lagunas al colocar a las personas dentro de lo que perciben como la estructura determinada de su parentesco de sangre. Pero también reavivan nociones de parentesco "práctico" o "performativo", es decir, relaciones familiares creadas a través de experiencias compartidas (Bourdieu, 1979; Carsten, 2000; Van Vleet 2008)[7]. Muy al principio, en uno de mis primeros encuentros informales con un grupo de *filhos* en la Colônia do Prata (cerca de Belém), me di cuenta de hasta qué punto la idea de pertenencia a una familia se construye en torno a hechos de la infancia políticamente cargados.

Mientras escuchaba los relatos de unos seis o siete amigos de entre treinta y cinco y cuarenta y pocos años de edad, sentados alrededor de una mesa en la cocina de la casa de uno de ellos, me sorprendió la cantidad infinita de recuerdos que podían hilar

[7] Como señaló ya hace muchos años Strathern (1995), no se trata de una situación en la que haya que elegir entre una cosa u otra. Ambos tipos de reconocimiento, como veremos en las siguientes historias, parecen estar muy vigentes.

juntos. Los vínculos que sentían parecían tener que ver tanto con la experiencia compartida de vivir en un pueblo pequeño como con lo que habían sufrido durante los años que estuvieron en el orfanato. Se sostiene que algunos de los *filhos* tienen incluso una marca física de su pasaje por el orfanato, un fenómeno que se conoce como cabeza de "tapa de olla" (*tampa de panela*), un aplastamiento de la cabeza que supuestamente se producía por dejar a los bebés acostados durante horas en la cama bajo los efectos de calmantes para facilitar el cuidado. Pero esa hermandad que sentían era más evidente en las muchas anécdotas sobre cómo se cuidaban unos a otros.

La mayoría de los "niños separados" tenían hermanos internados en la misma institución, pero sus recuerdos más vivos en general tienen que ver con otros niños: los más cercanos en edad, los que trabajaban con ellos en el campo o los que sufrieron a manos de los mismos cuidadores. En esa charla informal, contaban sus anécdotas y apelaban a los demás para que las confirmaran con preguntas como "¿Te acuerdas cómo te cuidé cuando te quebraste el brazo?", etc. La cercanía a otros del mismo grupo etario parece haberse intensificado con el sentimiento que muchos comparten de haber sido "abandonados" por sus padres.

Muchos de los internados en los orfanatos pasaron años sin tener contacto alguno con su madre o su padre. Algunos cuentan que, "para no asustar a los niños", solo se les permitía visitar a sus hijos a aquellos pacientes internados en la colonia que no tenían lesiones en la piel. Otros sostienen que sus padres tenían que "dar negativo" — esto es, debían ser declarados curados— antes de que pudieran acercarse al orfanato. En cualquier caso, los adultos tenían generalmente prohibido tocar a sus hijos, lo cual explica la reiterada referencia en los relatos a un muro bajo de ladrillos (o un vidrio, dependiendo de la colonia) que separaba físicamente a las dos generaciones durante las visitas. No es sorprendente que, además de la enfermedad y la miseria, la frustración que significaba la visita llevó a que muchos padres desistieran de intentar ver a sus hijos, y también es natural que para los niños en los orfanatos la familia pasara a estar representada por vínculos que poco tenían que ver con la biología: "Cuando llegaba el día de visitas, ahí, *todos éramos padre y madre*".

Años más tarde, cuando estos hijos fueron reintegrados a sus familias por decisiones sumarias (ya fuera por haber alcanzado la mayoría de edad o, como en el caso de los *filhos* menores, por el cierre del orfanato), muchos padres, y también muchos hijos, tuvieron la sensación de que se los condenaba a vivir con perfectos desconocidos. Edmundo, un empresario y activista de mediana edad, me cuenta que las monjas del orfanato le comunicaron a su padre (un exinternado) que le devolverían a sus hijos y que el hombre les contestó: "¿Hijos? ¿Qué hijos? Si el gobierno me los quitó que los críe el gobierno". Es significativo que Edmundo insista en que no necesita probar su vínculo

de sangre con sus padres para poder acceder a los beneficios que le corresponderían por su condición de *filho separado*. Según él, alcanza con demostrar que nació en el hospital de la colonia porque, en la época en que nació, los hijos eran separados inmediatamente de sus familias. Nuestro interlocutor ha optado por representar su identidad documental en términos de su experiencia de vida, minimizando el papel del padre que lo rechazó tan abiertamente.

Vemos en esta historia cómo ciertas experiencias *des*activan lo que algunos considerarían relaciones naturales de parentesco. Hay, por otro lado, experiencias que activan formas inesperadas de vínculos. Edmundo agrega que cuando dejaron el orfanato, sus hermanos y él fueron a vivir por unos seis meses con los padres "adoptivos" de una de sus hermanas. Para ese entonces su madre biológica había fallecido de complicaciones de la enfermedad de Hansen y Edmundo empezó a "rodar" de casa en casa, alojado a veces por exinternados de la colonia y otras veces por monjas que prestaban ayuda en el vecindario.

Como dijimos anteriormente, esta forma de socialización de las responsabilidades de crianza era habitual entre las clases trabajadoras del Brasil. Muchos de los *filhos* tenían hermanos mayores que antes de cumplir el año habían sido colocados con otra familia (generalmente familiares o vecinos) con anterioridad a que sus padres biológicos fueran enviados a la colonia. Otros, como Marília, nacida cuando la madre ya estaba internada, pasaron su infancia en el orfanato o en un hogar de acogida elegido por sus padres. Hubo otros, como Edmundo, que ampliaron su red de seres queridos al dejar el orfanato. Entre los que fueron separados cuando tenían pocos meses de edad, algunos quizás no se enteren nunca que fueron adoptados. Si bien es normal que al crecer la gente sepa distinguir claramente entre unos "padres" y otros, muchos no hacen una distinción entre familia biológica y vínculos jurídicos y siguen refiriéndose a quienes los adoptaron o criaron como "mi madre" y "mi padre" cuando se les pide que abunden sobre los lazos familiares.

No obstante, la idea de los lazos de sangre sigue siendo fuerte y —como vimos en los casos de Aida y Marília— es escuchando a los vecinos y sopesando los chismes locales que los *filhos* logran determinar con algo de certeza quiénes son sus parientes biológicos. Estos recuerdos son necesarios, pero no suficientes, para que una persona adquiera la condición jurídica de *filho*. Para aquellos que no cuentan con documentación o que solo obtienen documentación incompleta o con errores, las autoridades sugieren que precisarán algo más que testimonios orales para demostrar el "hecho" de la filiación. Y es ahí que entran a jugar lógicamente las pruebas de ADN, para demostrar no tanto el vínculo filial sino el lazo biológico entre hermanos.

De descendientes a hermanos

Igual que en el caso argentino, aquí también tiene cierta urgencia la recolección de material genético de la generación de los padres. La mayoría de los pacientes originales que fueron internados por la fuerza en las colonias de leprosos ya murieron, pero hay algunos que siguen vivos. Debido a que el equipo del INAGEMP no tiene previsto exhumar restos humanos, las muestras genéticas de los que aún viven pueden resultar cruciales para la identificación de *filhos* "perdidos". No obstante, muchas de las muestras vinculadas a los más o menos sesenta registros que hay en el banco fueron donadas por personas que buscan a un hermano o una hermana, lo cual es un fuerte indicador de la importancia del vínculo fraternal en este contexto.

Gran parte del rigor técnico y jurídico aplicado en el caso de los *filhos* es similar al aplicado en Argentina. Allí, ante la necesidad de ubicar a sus nietos, a mediados de la década de 1980 las Abuelas crearon un "índice de pruebas de abuelos" para que se pudiera verificar la relación genética entre generaciones alternas, aún en ausencia de los padres (Abuelas, 2008). Los criterios utilizados hoy en el Proyecto Reencuentro para verificar la relación fraternal son una extensión lógica. Pero la tecnología es a la vez más sofisticada y más simple que cuando las Abuelas iniciaron su búsqueda. Hoy, ambos proyectos utilizan los kits de pruebas de Applied Biosystems que tienen un número alto (23 en el caso del Brasil) de loci de repeticiones cortas en tándem. Al utilizar saliva en vez de sangre, las muestras se recogen con relativa facilidad en distintas ubicaciones geográficas, luego se colocan los frasquitos con las muestras en bolsas que mantienen la temperatura ambiente y los protegen de la luz y se envían a un laboratorio universitario acreditado donde se realizan los análisis. Como los activistas de MORHAN son quienes se encargan de preparar la documentación necesaria —incluida fotocopia del documento de identidad y una constancia de domicilio de cada interesado—, con solo dos técnicos se pueden recoger hasta cien muestras por día. A principios de 2014, se habían realizado unas 196 pruebas. En 158 casos se confirmó una relación entre hermanos. En otras pruebas que tuvieron menos del 80% de coincidencia de repeticiones cortas en tándem (STR) se determinó que los resultados no eran concluyentes, lo cual estaría indicando que hay relaciones entre medio hermanos o familiares más distantes (Penchaszadeh y Schuler-Faccini, 2014). Hasta el momento solo ha habido dos "exclusiones" determinantes de consanguinidad.

Para los fines legales que persiguen los *filhos*, sin embargo, los resultados de ADN aún están en la etapa preliminar de los "datos jurídicos duros". Todavía no hay ley que les otorgue una compensación a los *filhos*; por el momento, los posibles beneficiarios no tienen mucha necesidad de "pruebas sólidas" de filiación. Si se llegara a aprobar una ley al respecto, queda por verse exactamente qué importancia se le adjudicará a

las pruebas genéticas. Si bien las pruebas tienen el aval de una universidad y se realizan bajo controles rigurosos —desde la toma de muestras de saliva hasta la firma del informe final de laboratorio— no tienen el valor oficial de una prueba realizada por orden judicial. Si es que se promulga una nueva ley y cuando se promulgue, solo el tiempo dirá si estas pruebas serán validadas por la justicia o si se exigirán otras.

Pero las pruebas genéticas parecen tener otros efectos importantes, más allá de su validez jurídica. En referencia al enorme interés popular que despierta el ADN, los coordinadores de MORHAN señalan que las pruebas han servido para aumentar la cobertura de los medios al tiempo que garantizan una concurrencia considerable a las reuniones de la organización. El ADN es por lo tanto un ingrediente activo en la construcción colectiva del pasado (Fonseca y Maricato, 2013). Opera además como una fuerza aglutinadora, acercando literalmente a la gente. Hermanos que no se han visto en años se conectan porque uno de ellos necesita documentar legalmente su vínculo familiar. En muchas situaciones, los años de alejamiento han alimentado un resentimiento contra lo que perciben como abandono. Para algunos de mis interlocutores, que un hermano o una hermana los haya "olvidado" es tan condenable como el "abandono" de un padre o una madre. Los activistas están convencidos de que entender las circunstancias excepcionales que provocaron la separación de la familia ayuda a cerrar esas heridas, "eleva el autoestima" y promueve relaciones más armónicas entre familiares. La prueba parece estar entonces contribuyendo a la mística genética imperante (Nelkin y Lindee, 1995).

Las muestras de sangre recogidas por los genetistas pueden, de hecho, considerarse "políticas" en varios planos. La necesidad de contar con muestras de sangre materiales es el resultado de años de disputas a nivel político sobre los derechos de los ciudadanos y las políticas de salud pública —desde la benevolencia autoritaria de mediados del siglo XX hasta el clima más reciente de derechos humanos y humanitarismo liberal. Pero esta sangre también sacude las nociones de pertenencia familiar— desafiando y a veces hasta reescribiendo historias de lealtad y abandono, forzando el acercamiento entre hermanos o reforzando tensiones de larga data. Por último, la intervención de una nueva categoría de especialistas altamente calificados (los genetistas) aporta prestigio político a los reclamos del movimiento y logra así atraer la atención no solo de los medios sino de un círculo cada vez más amplio de integrantes potenciales del movimiento.

En espera de un día de ajuste de cuentas

Quizás el efecto más impactante producido por la introducción del ADN tiene que ver con una forma de sociabilidad que se extiende de la vida a la muerte, proyectándose hacia el futuro. Como se mencionó anteriormente, los genetistas se inspiraron en la experiencia argentina ante lo sucedido durante la última dictadura, cuando los hijos de presos políticos y desaparecidos fueron apropiados y criados por los responsables del asesinato de sus padres. Al descubrir el potencial que ofrecían las pruebas de ADN, las Abuelas se volcaron con entusiasmo a dar sus muestras genéticas al "banco" con la esperanza de que, aún muchos años después que ellas ya no estuvieran, las víctimas de supresión de identidad tendrían la posibilidad de descubrir la verdad sobre sus orígenes. Así sucede también en el caso de los *filhos*: ahora existe un banco de datos conformado por muestras genéticas tomadas de personas que hoy están con vida, con la esperanza de que en algún momento aparezca un familiar que todavía no se conoce.

Esta esperanza es más conmovedora aún en el caso de familiares que se creen que murieron ya hace muchos años. Durante los años de internación en las colonias, no era raro que padres recibieran la noticia de la muerte de un hijo que había sido enviado al orfanato. Pero, según me cuentan, no se les daba pruebas tangibles de la muerte de ese niño, ni el certificado de defunción ni la posibilidad de visitar el lugar donde había sido sepultado. Mis interlocutores se enteraron mucho después por la prensa que, en aquella época, los orfanatos habrían entregado niños en adopción en forma encubierta a cambio de grandes sumas de dinero. Se preguntan entonces si cuando el orfanato les informó de la muerte de un hijo no era simplemente una forma de esconder este tipo de operación ilícita.

En efecto, la revisión de hechos que parecían ya establecidos demuestra hasta que punto la noción de "familia" es una extrapolación de relaciones padre-hijo diádicas que afectan a una amplia gama de familiares de generaciones sucesivas. En los actos públicos organizados por MORHAN se puede ver grupos de personas de mediana edad —todos con algún grado de parentesco entre sí y algunos acompañados de sus hijos adolescentes— que vienen a buscar información sobre un hermano, primo o tío perdido. Antes del movimiento que literalmente creó a los *filhos* como colectividad reconocida y que se reconoce a sí misma, las muertes de bebés estaban prácticamente olvidadas, incorporadas a vagos recuerdos sin implicancias claras. En cierta medida los bancos de ADN han resucitado a estos familiares muertos. Elementos definitorios como las circunstancias en que se dio el nacimiento y la edad que tendría la criatura, deducidos de recuerdos de la generación anterior, se transforman de repente en datos concretos de la historia familiar. Y la inexistencia de pruebas documentales (de la muerte, y a veces

hasta de la vida, del hijo) solo contribuye a ahondar el misterio que se espera que algún día resuelvan las muestras de ADN.

En este caso, la prueba de ADN funciona como una especie de conexión moral entre, por un lado, el reconocimiento de los "hechos" de los vínculos de los *filhos* y, por otro, el reconocimiento de la violación de sus derechos fundamentales por el Estado. La culminación de este proceso se proyecta hacia el futuro, en una suerte de día de ajuste de cuentas, en el que quienes se suponen muertos recobrarán vida y se reunirán con sus familias y los *filhos* finalmente recibirán la compensación que se merecen. Es interesante observar cómo en esta expectativa de retribución moral, el reconocimiento (*reckoning*), que hasta el momento se había definido como un proceso nunca acabado, ahora es acotado a algo que se asemeja a una verdad absoluta. Así como el ADN revela una verdad ineludible sobre los vínculos familiares, la ley de reparación sacará finalmente a la luz la "historia que el Brasil quiere ignorar". La ciencia y la moral se unen en una victoria fundamental, relegando a segundo plano las conexiones frágiles que hicieron posible todo esto: los cálculos genéticos producidos a través de técnicas de laboratorio rigurosamente observadas, así como las duras apuestas políticas que supusieron décadas de activismo.

* * * *

En las ciencias sociales actuales hay casi pleno consenso respecto al carácter complejo y fluido de entidades tales como la memoria, la identidad personal y la pertenencia familiar. En este trabajo recurrimos a la noción de *reckoning* con el objetivo de encontrar un método de investigación que destaque las redes sociotécnicas heterogéneas que operan para estabilizar estas frágiles entidades. Hemos intentado mostrar que a pesar de que los recuerdos personales, registrados en testimonios orales, parecen ser una de las vías más efectivas que tienen los sujetos para llegar a la autopercepción, sus efectos pueden ser relativamente fugaces. Las narrativas personales reelaboran hechos y relaciones con respecto a la importancia de los lazos de sangre en función de las posibilidades que ofrecen nuevas circunstancias sociales, políticas y tecnológicas.

Para 2014, cuando realicé el grueso de mi trabajo de campo, MORHAN estaba movilizando a los *filhos* a través del trabajo entusiasta de secciones locales, reabriendo episodios largamente olvidados del pasado de cada uno y ayudando a consolidar un sentido de comunidad. Este movimiento social había recibido aliento público de altas autoridades del gobierno que veían con optimismo la posibilidad de reparación de los

"hijos separados" [8]. Fue este contexto político que trajo los testimonios personales a la atención pública. Fue también este contexto el que hizo de la documentación legal del pasado (y el presente) una cuestión vital.

Tradicionalmente, las pistas documentales han sido consideradas confiables, en particular en los procesos jurídicos. Sin embargo, como pudo constatar muy pronto la Comisión Interministerial, los registros escritos también pueden falsificarse, perderse o destruirse debido a circunstancias imprevistas. Su legitimidad y su utilidad definitiva dependen enormemente de estructuras burocráticas organizadas que tengan la capacidad de garantizar una validación, preservación y acceso adecuados. Y aún cuando estas estructuras de validación están establecidas, la llegada de las nuevas tecnologías de ADN puede provocar la "mutación" de lo que antes se aceptaba como prueba documental sólida. Janet Dolgin (2009), por ejemplo, habla de cómo los tribunales estadounidenses han "trastornado la tradición" al defenestrar la "presunción marital" en los juicios por paternidad[9]. De igual manera, en Francia se han revertido adopciones "irrevocables" sobre la base del derecho del padre biológico a reclamar la paternidad de un hijo dado en adopción por la madre biológica (Fonseca, 2009). Por esta razón, es entendible que ciertos *filhos*, a pesar de tener todos los documentos en orden, igual exigieran que se les hiciera una prueba de ADN para probar sus lazos de parentesco con un exinternado de una colonia. Como planteó un hijo particularmente persistente: "¿Qué seguridad puedo tener de que en un par de años los documentos tendrán valor alguno? Pienso que en el futuro la única prueba válida de identificación será la prueba de ADN."

Sin embargo, las pruebas de ADN suponen una red aún más compleja para llegar a "datos concretos": desde la labor de activistas en el reclutamiento de sujetos para pruebas hasta la toma y análisis de muestras por científicos y la (esperada) validación de las pruebas por juristas. En otras palabras, ninguno de estos modos de *reckoning* parece ser intrínsicamente más consistente o duradero que los otros. La utilidad de estas distintas tecnologías depende muchísimo de la brujería científica brindada por las estructuras formales e informales que las rodean y que les dan vida. Parafraseando a Kowal et al, propondríamos que las diversas tecnologías compiten entre sí y se entrelazan, reelaborando el pasado y el futuro en formas no lineales en consonancia con presentes con una fuerte carga política (2013, p. 472).

Volviendo a la tesis de Carsten, en esta instancia se ve claramente cómo hechos políticos y estructuras colectivas institucionalizadas —que operan a través de la media-

[8] En los años siguientes, el escenario político brasileño sufrió cambios radicales que echarían por tierra ese optimismo, con consecuencias que consideraremos en futuros estudios.

[9] Véase Claudia Fonseca (2015b) sobre cambios en la misma dirección en el derecho y la jurisprudencia del Brasil.

ción de estas diversas tecnologías— han producido un tipo particular de socialización, entrelazada con nuevas formas de percibir la familia y la comunidad. Las fuerzas políticas han jugado un papel crucial en la realineación de distintos modos de *reckoning* que miran hacia el pasado y proyectan hacia el futuro elementos que constituyen la manera en que las personas se posicionan en el mundo. Al hacerlo, los hechos se reordenan y las relaciones se consolidan o, a la larga, se rompen. Pero en todo ello encontramos la idea de un derecho moral que crece sostenidamente y brinda al menos la esperanza de un objetivo común: un objetivo que a la vez evoca y reformula las nociones de pertenencia familiar así como los ideales de justicia social.

Referencias

Abuelas de la Plaza de Mayo (2008). *Las Abuelas y la genética: el aporte de la ciencia en la búsqueda de los chicos desaparecidos*. Buenos Aires: Los Talleres Gráficos GuttenPress/APM.

Alexander, Jeffrey (2002). On the Social Construction of Moral Universals. The 'Holocaust' from War Crime to Trauma Drama. *European Journal of Social Theory, 5*(1), 5-85. https://doi.org/10.1525/california/9780520235946.003.0006

Atencio, Rebecca J. (2014). *Memory's Turn. Reckoning with Dictatorship in Brazil. (Critical Human Rights)*. Madison, WI: The University of Wisconsin Press.

Borneman, John (1997). *Settling Accounts: Violence, Justice, and Accountability in Postsocialist Europe*. Princeton: Princeton University Press.

Bourdieu, Pierre (1979). *Le sens pratique*. París: Les Editions de Minuit.

Carsten, Janet (2000). *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

Carsten, Janet (Ed.) (2007). *Ghosts of Memory: Essays on Remembrance and Relatedness*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

Dolgin, Janet (2009). Biological Evaluations: Blood, Genes, and Family. *Akron Law Review, 41*(2), 347-398.

Fassin, Didier (2012). *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present*. Berkeley: University of California Press.

Fonseca, Claudia (1995). *Caminhos da adoção*. San Pablo: Editora Cortez.

Fonseca, Claudia (2009). Abandono, adoção e anonimato: Questões de moralidade materna suscitadas pelas propostas legais de 'parto anônimo'. *Sexualidade, Saúde, Sociedade – Revista Latino-americana* (de CLAM, en línea), *1*, 30-62.

Fonseca, Claudia (2015a). Time, DNA and documents in family reckonings. *Vibrant, Virtual Brazilian Anthropology, 12*(1), 75-108. https://doi.org/10.1590/1809-43412015v12n1p075

Fonseca, Claudia (2015b). *Parentesco, tecnologia e lei na era do DNA*. Río de Janeiro: Editora da UERJ.

Fonseca, Claudia (2016). Deslocando o gene: o dna entre outras tecnologias de identificação familiar. *Mana* [en línea]. *22*(1), 133-156. https://doi.org/10.1590/0104-93132016v22n1p133

Fonseca, Claudia & Maricato, Glaucia (2013). Criando comunidade: Emoção, reconhecimento e depoimentos de sofrimento. *Interseções, 15*(2), 252-274. http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intersecoes/article/view/9523/7376

Gatti, Gabriel (2011). De un continente al otro: el desaparecido transnacional, la cultura humanitaria y las víctimas totales en tiempos de guerra global. *Política y Sociedad*, *48*(3), 519-536. https://doi.org/10.5209/rev_poso.2011.v48.n3.36419

Gesteira, Soledad (2016). *Entre el activismo y el parentesco: lo público, lo íntimo y lo político. Las organizaciones sociales de personas que buscan sus orígenes* (Tesis doctoral en Ciencias Antropológicas). Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.Gingrich, Andre; Ochs, Elinor & Swedlund, Alan (2002). Repertoires of timekeeping in anthropology. *Current Anthropology, 43*(S4), s3-s4. https://doi.org/10.1086/339564

Herzfeld, Michael (1992). *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*. Londres: University of Chicago Press.

Herzfeld, Michael (2005). Political optics and the occlusion of intimate knowledge. *American Anthropologist*, *107*(3), 369-376. https://doi.org/10.1525/aa.2005.107.3.369

Jasanoff, Sheila (Ed.) (2004). *States of Knowledge: The Co-production of Science and Social Order*. Londres y Nueva York: Routledge.

Kent, Michael (2011). A importância de ser uro: movimentos indígenas, políticas de identidade e esquisa genética nos Andes peruanos. *Horizontes Antropológicos, 17*(35), 297-324. https://doi.org/10.1590/S0104-71832011000100010

Kowal, Emma; Radin, Joanna & Reardon, Jenny (2013). Indigenous Body Parts, Mutating Temporalities, and the Half-Lives of Postcolonial Technoscience. *Social Studies of Science*, *43*, 465-483. https://doi.org/10.1177/0306312713490843

Latour, Bruno (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.

Maciel, Laurinda Rosa; Oliveira, Maria Leide Wand-del-Rey de; Gallo,Maria Eugênia N. & Damasco, Mariana Santos (2003). Memória e história da hanseníase no Brasil através de depoentes (1960-2000). *História, Ciências, Saúde-Manguinhos, 10*(suple.1), 308-336. https://doi.org/10.1590/s0104-59702003000400015

Maricato, Glaucia (2015). Ordenando sujeitos: histórias performadas da lei nº11.520/2007. En: Cláudia Fonseca e Helena Machado (Eds.). *Ciência, Identificação e Tecnologias de Governo* (pp. 96-120), Porto Alegre: CEGOV/UFRGS.

Mendonça, Ricardo (2009). *Reconhecimento e deliberação: as lutas das pessoas atingidas pela hanseníase em diferentes âmbitos interacionais* (Tesis doctoral en Comunicación Social). Universidad Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Monteiro, Yara Nogueira (2003). Profilaxia e exclusão: o isolamento compulsório dos hansenianos em São Paulo. *História, Ciências, Saúde. Manguinhos*, *10*(suplemento 1), 95-121. https://doi.org/10.1590/s0104-59702003000400005

Nelkin, Dorothy & Lindee, M. Susan (1995). *The DNA Mystique: The Gene as a Cultural Icon*. Nueva York: W. H. Freeman & Company. https://doi.org/10.2307/2077015

Nelson, Diane M. (2010). Reckoning the Aftermath of War in Guatemala. *Anthropological Theory*, *10*(1-2), 87-95 https://doi.org/10.1177/1463499610365374

Peirano, Mariza (2009). O paradoxo dos documentos de identidade. *Horizontes Antropológicos, 32*, 53-80. http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832009000200003

Penchaszadeh, Victor (2012). *Genética y derechos humanos: Encuentros y desencuentros*. Buenos Aires: Paidós.

Penchaszadeh, Victor B. & Schuler-Faccini, Lavinia (2014). Genetics and Human Rights. Two Histories: Restoring Genetic Identity after Forced Disappearance and Identity Suppression in Argentina and after Compulsory Isolation for Leprosy in Brazil. *Genetics and Molecular Biology*, *37*(suplemento 1), 299-304. https://doi.org/10.1590/s1415-47572014000200016

Regueiro, Sabina A. (2010). Análisis genético para la identificación de niños apropiados: construcción política y científica de la "naturaleza" y el parentesco. *Revista de Estudios Feministas*, *18*(1), 11-32. https://doi.org/10.1590/S0104-026X2010000100002

Regueiro, Sabina A. (2012). *Apropiación de niños, familias y justicia. Argentina (1976-2012)*. Rosario: Prohistoria Ediciones.

Santos, Ricardo Ventura & Chor Maio, Marcos (2004). Race, Genomics, Identities and Politics in Contemporary Brazil. *Critique of Anthropology, 24*, 347-378. https://doi.org/10.1177/0308275X04047841

Santos, Ricardo Ventura & Chor Maio, Marcos (2005). Antropologia, raça e os dilemas das identidades na era da genômica. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, *12*(2), 447-68. https://doi.org/10.1590/s0104-59702005000200011

Schüler-Faccini, Lavinia (2004). Projeto Global sobre História da Hanseníase: Projeto Acervo – Morhan. *Cadernos do Morhan, 6*, 9-13.

Scott, James C.; John Tehranian & Jeremy Mathias (2002). The Production of Legal Identities Proper to States: The Case of the Permanent Family Surname. *Comparative Studies in Society and History*, *44*(1), 4-44. https://doi.org/10.1017/s0010417502000026

Serres, Juliane (2009). *Memórias do isolamento: Trajetórias marcadas pela experiência de vida no hospital Hospital Colônia Itapuã* (Tesis doctoral en Estudios Históricos Latino Americanos), UNISINOS, São Leopoldo.

Stern, Steve J. (2010). *Reckoning with Pinochet: The Memory Question in Democratic Chile, 1989–2006*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Strathern, Marilyn (1995). Displacing Knowledge: Technology and the Consequences for Kinship. En Rayna Rapp y Faye Ginsburg (Eds.), *Conceiving the New World*

Order: the global politics of reproduction (pp. 346-363). Berkeley: University of California Press. https://doi.org/10.2307/2077534

Strong, Pauline Turner & Van Winkle, Barrik (1996). "'Indian blood': reflections on the reckoning and refiguring of native north American identity. *Cultural Anthropology*, *11*(4), 547-576. https://doi.org/10.1525/can.1996.11.4.02a00050

Van Vleet, Krista E. (2008). *Performing Kinship: Narrative, Gender, and the Intimacies of Power in the Andes*. Austin: University of Texas Press.

Vecchioli, Virginia (2013). Las Víctimas del Terrorismo de Estado y la gestión del pasado reciente en la Argentina. *Revista Papeles del CIEC. 1*(90), 1-29. Recuperado de http://www.ehu.eus/ojs/index.php/papelesCEIC/article/view/12393/11315

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons 4.0*.

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

Resumen de licencia - *Texto completo de la licencia*

Sangre indígena en Uruguay. Memoria y ciudadanías post nacionales

Indigenous blood in Uruguay. Memory and post-national citizenship

José M. López Mazz

Universidad de la República. (FHCE/CURE) SNI; lopezmazz@yahoo.com.ar

Historia editorial

Recibido: 19-07-2017

Aceptado: 21-01-2018

Palabras clave

Historia indígena
Memoria social
Reemergencia indígena

Resumen

En este trabajo exploro algunas circunstancias derivadas del exterminio de los pueblos nativos de Uruguay y la integración de los sobrevivientes a la sociedad de clases pos colonial. Se creía que este tema estaba superado por el perfil de país europeo asumido por el Estado uruguayo. Episodios de la historia reciente cuestionan fuertemente los mitos asociados a una pretendida homogeneidad social y cultural producto de la inmigración europea. Una crisis social y política (1973-1984) puso a prueba el simbolismo y los estereotipos sociales del llamado *Uruguay moderno*. La reactivación de nuevas identidades indígenas es un proceso de construcción de memoria en el que se combinan la investigación científica sobre el pasado, la lucha por los derechos sociales, y el cuestionamiento a las narrativas históricas oficiales. En los últimos años aproximaciones antropológicas y procesos patrimoniales han colaborado con hacer más visible el legado de los pueblos nativos.

Keywords

Indigenous History
Social Memory
Indigenous Reemergence

Abstract

In this paper I explore derives circumstances of the extermination of native people of Uruguay and their integration to postcolonial class society. It was thought that this affair was a problem solved, but the *recent history* questions Uruguayan State identity and the myth of social and cultural homogeneous society products of European immigration. Social and political crisis (1973-1984) put in discussion symbolism and social stereotypes of the called modern Uruguay. The re activation of a news Indians identities is a memory processes under construction which combine scientific research with the fight for Human Rights, and deep questions about official historical narratives. In recent years Anthropological studies and heritage process collaborated with making more visible natives American heritage.

López Mazz, José M. (2018). Sangre indígena en Uruguay. Memoria y ciudadanías post nacionales. *Athenea Digital*, *18*(1), 181-201. https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2235

Introducción

A pesar de presentarse al mundo como un país sudamericano sin indios y producto de la inmigración europea, la sociedad uruguaya posee profundas raíces en sus poblaciones prehispánicas. El Estado uruguayo se ha mostrado históricamente indiferente y ambiguo en relación con este tema. Como en toda América Latina, esta negación se vincula a prejuicios sociales que vienen de la época colonial, pero también está relacionada a la propiedad de la tierra.

El Uruguay, hasta hace unos decenios, sólo tenía unos relatos históricos variopintos y anecdóticos en relación con los habitantes originarios, pero no tenía ni Prehistoria, ni Etnografía, ni Historia indígena certificada científicamente. El ocaso de estas sociedades se enunciaba en la expresión "el problema indígena", que era la forma de ver-

balizar la dura defensa que estos grupos hicieron de su territorio hasta su exterminio en 1833 (Acosta y Lara, 1976). La naturalización del genocidio quedaba legitimada en la expresión de "extinción indígena", concepto que sugiere una no adaptación por primitivismo a los nuevos tiempos; pero, antes que nada, evita enunciar el crimen en masa (Verdesio, 2014).

En este trabajo me centro en analizar la contribución del argumento antropológico en sus diferentes especialidades a la hora de identificar y contextualizar la emergencia de un colectivo social de descendientes de indígenas. También analizo las demandas asociadas a la reemergencia de una identidad uruguayo-indígena y su relación con derechos sociales y culturales considerados como insatisfechos. El objeto de estudio es una vez más una disputa sobre el pasado, pero también es la emergencia de un sujeto social que demanda derechos, entre ellos el del ejercicio libre de auto identificación.

Las investigaciones han mostrado, que contrariamente al mito del "alud inmigratorio" europeo, las clases populares uruguayas están compuestas en buena medida por directos descendientes de africanos y de poblaciones nativas *charrúas, minuanes, guaraníes y chanás*. La investigación antropológica contribuyó, a partir de 1970, a una revisión del problema indígena y enfrentó al Estado a nuevos desafíos que pusieron en evidencia una identidad cultural/nacional aún cruda de algunos habitantes de este país sudamericano, concebido como un Estado Tapón político y un Peñón de Gibraltar cultural, entre la Argentina y el Brasil[1].

En este trabajo exponemos aportes de la arqueología, la etnografía y la antropología biológica al conocimiento de los pueblos prehistóricos del Uruguay, y su posible contribución a la activación de nuevas identidades inspiradas en los pueblos originarios. El correlato material e inmaterial, producto de la investigación sobre el pasado indígena, parece haber renovado las políticas públicas de Patrimonio y la valoración de la diversidad cultural en Uruguay. La nueva identidad de aquellos que se definen como descendientes de indios parece haber estado estimulada por este proceso.

El Uruguay indígena

Las raíces indígenas del Uruguay tienen que ver con la contribución biológica, histórica y cultural de contingentes humanos provenientes de al menos tres episodios de dispersión humana bien identificados. El grupo fundacional está constituido por los primeros habitantes llegados hace unos 13 mil años y sus numerosas generaciones de

[1] La conferencia "Sangres Políticas", que tuvo lugar en Montevideo en 2016, fue una buena oportunidad para analizar los reclamos de los ciudadanos que se reconocen como descendientes de indígenas, así como la consideración política y jurídica que es capaz de otorgarles el Estado uruguayo.

descendientes (Suárez y López Mazz, 2003). En tiempos históricos sus herederos serían los grupos *charrúas y güenoas/minuanes* (López Mazz y Bracco, 2010). El segundo contingente poblacional es de origen amazónico y lengua *arawak*. Habría llegado hace unos 2000 años a la cuenca del río Uruguay. Sus representantes históricos serían los grupos *chanás* del valle del río Uruguay (Acosta y Lara, 1955). Por último, un segundo grupo de origen amazónico, pero de lengua *guaraní,* llego a la cuenca del río de La Plata poco antes del siglo XVI (Acosta y Lara, 1978; Baeza y Bosh, 1973).

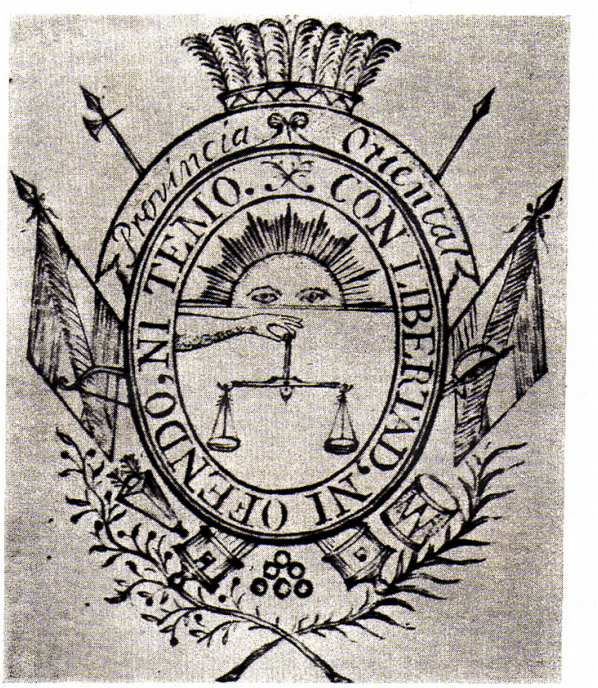

Figura 1. Escudo de la Provincia Oriental de 1816 con símbolo indígena (Flechas, arco y carcaj; abajo a la izquierda).

El interés por conocer la Prehistoria del Uruguay data de fines del siglo XIX, con la descripción de diferentes manifestaciones arqueológicas regionales asociadas a diversos desarrollos culturales y edades (Figueira, 1898). La investigación se actualizó desde el punto de vista científico casi cien años después con el "Rescate Arqueológico de Salto Grande" (1973-1980) (Guidon, 1989), y se fortaleció con el "Rescate Arqueológico de la Cuenca de la Laguna Merín" (1986-2002) (Bracco, Cabrera, y López Mazz, 2000). Estos trabajos de impacto ambiental a escala regional desarrollaron un conocimiento más confiable y de mayor resolución sobre las prácticas culturales y problemas de filiación indígena.

Los trabajos han sacado a luz evidencias de una tradición regional de cazadores especializados, progresivamente adaptados a las tierras inundables hace unos 5 mil años (Bracco et al., 2000; López Mazz, 2001). Por otra parte, la cultura prehistórica de los "Constructores de Cerritos"[2] del este de Uruguay ha merecido consideración científica entre las culturas más tempranas de Sudamérica, en las que se reconocen diferentes niveles de "complejidad social" (plantas domesticadas, tecnología de caza especializada, organización territorial, monumentalismo, etc.) (Bracco et al., 2000; Cabrera, 2005; del Puerto, 2016; Gianotti, 2015; Iriarte, 2003; López Mazz, 2001; Moreno, 2015; Pintos, 2000). Ya en el período histórico, la fortificación colonial de la costa

[2] Se trata de sociedades de cazadores (y horticultores) adaptados a las tierras bajas, que construyeron montículos artificiales entre 5.000 y 500 años antes del presente.

platense/atlántica involucró, desde el siglo XVII, el desplazamiento de miles de indígenas *guaraníes* misioneros para la construcción de las defensas militares de Colonia del Sacramento y Montevideo, así como de indios *pampas* para Santa Teresa y San Miguel (Riveros Tula, 1959).

La consideración oficial del rol histórico de los indios *charrúas y minuanos*, entre los héroes fundadores de la Nación uruguaya, está consagrada en los documentos coloniales de reconocimiento que realizan, hasta el siglo XVIII, tanto españoles como portugueses (Bracco,1996; López Mazz y Bracco, 2010). Cuando el Uruguay comienza a emerger como entidad política independiente, este reconocimiento es público y puede verse estampado en el escudo de la Provincia Oriental (1816)[3], que es la primera elaboración simbólica que representa la identidad de esta asociación libre de individuos, de diferente vertiente cultural, acuñada entre los imperios español y portugués (ver figura 1).

En el caso uruguayo no habrá una asimilación armónica de los nativos americanos a la sociedad criolla. La progresiva exclusión indígena del proyecto nacional terminará con el genocidio indígena del Arroyo Salsipuedes (1833)[4] realizado por el ejército del joven Estado uruguayo. Esta matanza planificada buscó atender las demandas por inseguridad de los estancieros brasileños que ocupaban el norte de Uruguay. Los últimos remanentes de aquellas sociedades nativas serán "aldeados", fundan el proletariado rural, nutren el ejército; pero desaparecen de la historia como grupo con soberanía y autonomía cultural.

En 1829 Uruguay perdió a manos del Brasil sus 7 pueblos misioneros del alto río Uruguay. Esto obligó al traslado organizado de población *guaraní* y la fundación de los pueblos de Bella Unión (Departamento de Artigas), San Borja del Yí (Departamento de Florida) y San Servando (Departamento de Cerro Largo), para cuidar los nuevos límites del Estado. Estos pueblos concebidos como depósitos de lanceros para el ejército uruguayo fueron condenados a la pobreza y el olvido. Y las personas que continuaron hablando *guaraní*, los últimos uruguayos que lo hicieron, recibieron el término nada gentil de "guarango".

La Suiza de América

La fuerte inmigración europea que recibe el Uruguay a partir de la mitad del siglo XIX tendrá influencia en el surgimiento de un estado de bienestar que buscaba asegurar

[3] Primer nombre del Uruguay.

[4] Las últimas centenas de indígenas fueron convocados por el Gobierno, emboscados y masacrados, como solución final para la pacificación de la campaña.

igualdad de oportunidades y de derechos a una heterogénea población (Achugar y Caetano, 1992). A mitad del siglo XX se consolida esta tendencia, pero dentro de una estructura casi feudal de la propiedad de la tierra, que progresivamente expulsa a los desposeídos al área urbana. En ese contexto ocurre la integración de los remanentes indígenas, primero al proletariado rural y luego a la ciudad. Al desaparecer los grupos indígenas como entidades sociales autónomas, desaparecen las viejas identidades étnicas (*charrúa, minuano, chaná, guaraní*), al menos su uso fuera del ámbito familiar.

La identidad de "indio" había perdido progresivamente soporte humano luego de la masacre del Arroyo Salsipuedes (1833) que marca la desaparición física de esta entidad social. Sin embargo, la expresión "indio" se usó hasta fines del siglo XIX y estaba envuelta en un prejuicio social negativo, según se desprende de la descripción de los reos en los pedidos de captura de la policía de Montevideo del año 1897 (Partes de la jefatura de Montevideo, 2015, p. 15). Durante el siglo XX se usaron sin ambages y entre otras, las expresiones despectivas de "peludo" y de "china", para denominar en el medio rural a las personas de manifiesto fenotipo indígena.

La sociedad igualitaria que experimenta el Uruguay en el primer tercio del siglo XX impulsará la identidad ciudadana de "uruguayo", al interior de la cual se disolverán las viejas denominaciones particulares, tanto de nativos como de inmigrantes. El impulso de la sociedad igualitaria de progresivo perfil europeo generó la ilusión de una "sociedad trasplantada" desde otro escenario más civilizado, y que había efectivamente sepultado las identidades sociales previas (Riveiro, 1975). Esta nueva identidad integradora y aparentemente más democrática, sin embargo, funcionaba sobre la construcción de una memoria desarraigada, que al focalizar únicamente el futuro invisibilizó a las sociedades nativas, al tiempo que desconoció su protagonismo histórico y su herencia cultural.

El perfil europeo del Uruguay moderno se va ejecutando en la transformación de la estructura social, económica y política del Estado. Pero a nivel de la Educación primaria y secundaria, hasta hace poco tiempo, simplificaba e ignoraba el pasado indígena. Los estudios sobre el lugar del indio en los textos de educación, entre los años 40 y 80, lo ubican únicamente en el contexto colonial, dejando afuera más de 13 mil años de prehistoria (Mañosa, 2001, p.184). En una muestra de 4 textos de historia, entre los años 70 y 80, la cultura indígena es presentada de manera estática, limitada a una vida de cazador y caracterizada por una cultura material poco elaborada (Mañosa, 2001, p.185.). La indianidad en la identidad nacional, que se cristalizó en los textos educativos, fue dominada por el prejuicio y el etnocentrismo, y consistía apenas en la descripción de rasgos físicos y conductas estereotipadas (Porzecanski, 1992).

El problema no era que un texto de estudio de 1927 señalara que los indios charrúas "vivían en estado salvaje. Lo único que conocían era la guerra, y carecían de arte, industria y comercio" (Abadie y Zarrilli, 1927, p. 59), sino que en 1996 el director del Museo Histórico Nacional hacía la misma afirmación (Torres, 1996). En los últimos años y muy tímidamente, los textos de enseñanza de historia han integrado, además de las tradicionales "altas culturas" (aztecas, mayas e incas), el tema del poblamiento de América (Campos, 2009) y la cultura prehistórica de los Constructores de Cerritos (Ayerza y Ciccarino, 2008). Algunas autoridades de la educación sostienen que no hay historia oficial en el tema indígena, y otras han reclamado mayor involucramiento de los descendientes de indígenas con la educación (Ferreira 2015).

Los textos de estudio han expresado una visión restringida de la historia indígena. En ellos la imagen del indio como primer habitante y cimiento de la Nación fue substituida por una serie de estereotipos. En esos estereotipos dominados por la ambigüedad, a los indios se les reconoce valentía y coraje; aunque también son pintados como atrasados y errantes. Lamentablemente, la educación contribuyó durante años a transmitir esos estereotipos de primitivismo, que justificaron el exterminio indígena como único camino para la pacificación de la campaña.

Una transformación definitiva de la imagen del indio va a ocurrir en el ámbito de los mitos sociales y de la literatura. La leyenda ejemplar que es el mito, señala que los indios desaparecieron, pero dejaron el carácter indómito a los uruguayos. Este mito fundador del Uruguay moderno es conocido con el nombre de La Garra Charrúa (López Mazz, 1986). Un correlato literario de ese mito será la figura literaria del indio Tabaré del escritor Zorrilla (1952) protagonista del texto *La Leyenda Patria*. Este indio de ojos claros simboliza la nueva identidad uruguaya, producto de un padre *charrúa* y de una madre *española*. Este mito consagrado en el rito cívico explica cómo el surgimiento del Uruguay moderno supuso la desaparición del Uruguay indígena. Este poema épico fue leído en los actos públicos que consagraban el aniversario de la Nación en 1879. El Estado reconocerá a este indio arquetípico como metáfora fundadora de la ciudadanía uruguaya. Este personaje pretende ser la superación simbólica de la contradicción fundamental de la sociedad colonial, planteada entre el salvajismo y la civilización. Los indios condenados a desaparecer, legarán el coraje y la entrega como virtudes auténticas y centrales del ser nacional.

La teoría del alud inmigratorio que sepultó al Uruguay indígena y que dotó a la sociedad de relativa "unidad poblacional", entró en crisis con el golpe de Estado cívico militar (1973-1984). La dictadura interrumpió el ejercicio de la democracia representativa, el pilar que sustentaba la identidad del uruguayo. Ese proyecto homogeneizador del Estado benefactor iniciado a principio del siglo XX tuvo éxito, se mantuvo, pero fi-

nalmente entro en crisis. Al igual que mucha producción simbólica asociada a esa época.

La negación del genocidio indígena en el relato dominante renovó su estrategia discursiva, trayendo a la palestra una falsa contradicción entre los indios *charrúas y guaraníes*. En el debate de esa falsa contradicción se buscaba identificar al más uruguayo de los indios. Pero detrás de esta falsa oposición perviven los prejuicios que hacen ver mejor al indio *guaraní*, rápidamente cristianizado, hablante del castellano, buen soldado y obediente peón del latifundio, en lugar de los indios *charrúas y minuanes*, más dispuestos a resistir que a entregar su tierra. Esta falsa oposición, sin embargo, no les garantizó un trato diferente a los *guaraníes* que al resto de los indios salvajes.

La ley 14.040 que regula el Patrimonio Cultural uruguayo (1971) buscó ser una herramienta para una gestión más democrática del pasado, identificando directamente manifestaciones culturales precolombinas a proteger. No obstante, las políticas de Patrimonio estarán dominadas por intereses corporativos y económicos, vinculado a la propiedad del suelo y el desarrollo urbano. La hegemonía de una visión centrada en el edificio y en las Bellas Artes ha perpetuado la mirada colonial y ha excluido al indio de la historia uruguaya. Atentos a la poca ayuda que prestaban los textos de estudio al conocimiento del patrimonio cultural indígena, el Departamento de Arqueología de la Comisión Nacional de Patrimonio se vio obligado a implementar un plan de trabajo específico que reveló una situación crítica entre niños y adolescentes (Cabrera 1989).

La Huella Indígena

Si bien hubo un exterminio de las sociedades *charrúas y minuanas* en 1833, y agonía de los pueblos *guaraníes* a mitad del siglo XIX, la presencia indígena en el presente cultural del Uruguay es aún una realidad, rica y diversa. El Patrimonio indígena (material e inmaterial) del Uruguay tiene un componente documental histórico y cultural, precisa protección específica, y constituye un capital científico y público sobre el cual diseñar oportunidades para las comunidades locales. Las investigaciones que ayudaron a conocer y reconocer la huella indígena acompañaron y dieron soporte histórico al proceso de re activación identitaria de muchos ciudadanos, definido como "devenir charrúa" (*sensu* Olivera, 2016).

A partir de 1973 ocurre un intenso proceso de investigación científica sobre el pasado pre colonial, liderado por el Ministerio de Educación y Cultural (Museo de Historia Natural, Comisión de Rescate Arqueológico de la Laguna Merín, Museo Nacional de Antropología y ConicyT) y la Facultad de Humanidades (Universidad de la República, UdelaR/CSIC). Las investigaciones contaron con apoyo internacional (UNESCO,

AECID, Smithsonian Institution, Francia) y pudieron alcanzar por primera vez estándares internacionales.

Los resultados mostraron que estas sociedades habían alcanzado un insospechado nivel de desarrollo cultural y de inteligente relacionamiento con el ambiente. Los *cerritos de indios* de Rocha revelaron que estas sociedades domesticaban plantas hacía 3500 años, hacían un caza racional de los rebaños de ciervos, hace 2000 años no eran tan nómadas, desarrollaron una clara territorialidad y construían monumentos a los muertos (López Mazz, 2001). Estos pueblos tenían una organización política con tres niveles diferentes de jerarquías y habían desarrollado una eficiente economía, gestionando los recursos animales y vegetales de un conjunto de ambientes y ecotonos. Además, parece que eran aficionados a los perros, al punto de compartir los cementerios con ellos (López Mazz, Moreno, Bracco y González, 2017).

Acompañando los estudios arqueológicos, nuevas investigaciones históricas desafiaban el paradigma clásico de la hegemónica "macro etnia charrúa" (Vidart, 1986). Los trabajos del historiador Diego Bracco (1996) propusieron un nuevo Uruguay Indígena, que reconoce el rol central del grupo *Güenoa/Minúan*, y se alinea con la historia brasilera pregonada por Aurelio Porto (1954). Estos *Güenoas/Minuanos*, volvían del olvido y mostraban en el territorio aún el nombre de grandes caciques como Casupá, Carapé, Betete, Pintado, Ramón, Casildo o Zapata (López Mazz y Bracco, 2010). Entre otras circunstancias, los estudios permitieron identificar el linaje *Minuano/Oriental* de los Carapé. El primer Carapé, resistiendo la fundación española de Montevideo y refugiándose en las sierras de Maldonado en 1730. El segundo, Felipe Carapé, uno de los héroes del mítico desembarco de los "33 Orientales" en 1825 en la Playa de la Agraciada, para liberar el territorio de la dominación portuguesa.

Las investigaciones arqueológicas recuperaron enterramientos humanos, que permitieron realizar diferentes tipos de estudios sobre huesos en búsqueda de conocer mejor a aquellos habitantes prehistóricos. Los estudios biométricos (rasgos numerarios) permitieron hacer comparaciones y establecer relaciones de proximidad entre poblaciones prehistóricas de Uruguay, el este de Argentina y el sur de Brasil (Bertoni, Portas y Sans, 2000). El estudio de la "mancha mongólica", una pigmentación en la piel de los recién nacidos, permitió estudiar el mestizaje y discriminar que dicho indicador de ancestría no caucásica era de 31.33% para una muestra de un Centro Médico y llegaba a 41.59% en el Hospital público de Clínicas. Los cálculos alcanzan valores próximos del 50% en el Departamento de Tacuarembó y un promedio de 36.46% para todo Uruguay (Sans, Mañé y Kolski, 1986).

El ADN, por su parte, reveló que en la muestra del cacique Vaimaca Perú se identificó una serie de mutaciones en el haplogrupo C, el más presente entre poblaciones amerindias, pero no muy presente entre *guaraníes*. Esta mutación no *guaraní* fue identificada entre muestras de esqueletos provenientes de cerritos de indios arqueológicos de Rocha y entre un habitante actual de la ciudad de Melo (Sans, 2002). Los estudios genéticos mostraron que los habitantes prehistóricos de los "cerritos de indios" de la Laguna Merín, el Cacique Charrúa Vaimaca Perú[5], y habitantes actuales de la frontera norte y noreste, comparten marcadores genéticos precisos que aún los unen a través del tiempo, en una peripecia social no del todo bien explicada por la historia nacional.

No creemos en la determinación biológica de los sujetos sociales, ni pensamos que la continuidad social, histórica y cultural pueda demostrarse genéticamente. El valor de la información de la antropología biológica y de la genética, es apenas constatar que no hubo "extinción indígena" y si mestizaje. Los indios no desaparecieron, ni fueron sepultados, simplemente se volvieron uruguayos. La continuidad cultural indígena y la presencia de su huella en el presente son producto de un proceso más largo de reproducción social y de eficiente adaptación al medio americano. La herencia cultural indígena está presente de diferentes maneras en aspectos materiales vinculados a la economía, la gestión de los recursos naturales, la alimentación y los oficios del campo. Los aspectos inmateriales vinculados a prácticas sociales actuales dependen aún de los saberes tradicionales, algunas creencias y prácticas rituales.

La reemergencia indígena

Las identidades uruguayas basadas en el perfil europeo, dado por el alud inmigratorio y el ejercicio regular de las instituciones democráticas, parecen haber sido afectadas por la dictadura y por la pobreza. Los aires de libertad post dictatoriales estimularon cambios en algunas identidades uruguayas, que buscaron renovar contenidos y sustituir los estereotipos coloniales que discriminaban e invisibilizaban el linaje indígena. El proceso muestra que las identidades sociales y culturales están en constante transformación y reformulación, en este caso, a partir de la lucha por una memoria e historia indígena, y también por el reconocimiento de derechos.

El retorno a la democracia puso en evidencia una gran paradoja de las identidades uruguayas, con el surgimiento, a partir de 1989, de un movimiento social que revindicó su origen indígena y solicitó su reconocimiento como tal (Semanario Aquí, 25 de julio de 1989). Ese desafío de construir una identidad más mestiza supuso —y se basó—

[5] Este cacique preso en las últimas batallas fue llevado, junto a una mujer y otros dos hombres a Paris, para ser expuestos como una excentricidad humana.

en la fragmentación de los patrones identitarios previos (Porzecanski, 1992, p. 55). La ilusión de que había un Uruguay indígena extinto y olvidado duró hasta que aparecen a lo ancho de Uruguay numerosas asociaciones de descendientes de indígenas *charrúas*, y en 2009 una Coordinadora de la Nación Charrúa (Conacha). Asumirse como descendiente de indígena parte de la información familiar, pero será apoyada luego por investigación genealógica en el seno de las asociaciones. Los últimos Censos de población incluyeron una pregunta a las personas sobre si eran "descendiente de indígena", circunstancia que oficializó la expresión.

El reconocimiento como descendiente es un referente conductual válido para evaluar estas nuevas identidades que apelan a viejos referentes culturales. Los datos del censo de población (INE, 2011) muestran que un 9,1 % y un 4,5% de la población asume ser descendientes de africanos y de indígenas, respectivamente. Esta identificación, a pesar de ser identidades particularmente estigmatizadas a lo largo de siglos, es un indicador objetivo. Además, permite presumir valores más altos para descendientes, afectados por una desmemoria activa, fomentada generación tras generación.

La población uruguaya parece reconocerse hoy más mestiza que en la época del estado de bienestar que caracterizó la era en que Uruguay gustaba de llamarse la Suiza de América. Los investigadores y la prensa han aportado información antropológica y simbólica, nueva y de calidad, que ilustra la diversidad humana original. Los descendientes de nativos americanos, por su parte, han entendido que este panorama debe ir más allá de la pura revelación histórica, y este "nuevo pasado", ahora también certificado científicamente, es aplicado al reconocimiento de un presente con Derechos Humanos aún pendientes (Delgado, 2017). La investigación sobre el pasado ha sido una operación de redemocratización de la memoria, al permitir que grupos excluidos como negros e indios recuperen su verdadero protagonismo histórico en el proceso de construcción de la Nación.

Un interesante proceso de apropiación social de fuerte simbolismo histórico consiguió que los huesos del cacique Vaimaca Perú fueran objeto de la Ley 17.256 (2000) que "Declara de interés la ubicación y repatriación de los restos del Cacique Vaimaca Perú". Finalmente, y luego de años de trámites parlamentarios y diplomáticos, los restos del cacique fueron repatriados desde el Museo del Hombre de Paris. La larga lucha de los colectivos de descendientes de indígenas tuvo un final feliz, con la inhumación con gran pompa de los restos del cacique en el Panteón Nacional (ver figura 2).

La relación entre la ciencia y los descendientes de indios ha sido de interés mutuo, pero de carácter intermitente. Las investigaciones arqueológicas tuvieron siempre gran receptividad entre las asociaciones de descendientes. Pero a nivel de antropología

social existe un duro debate (Magalhaes y Michelena, 2017). El error es el de pensar que estos colectivos se reivindicaban como indios *charrúas* del siglo XIX, y no darse cuenta que estábamos frente a un fenómeno nuevo y global, de re emergencias o re activaciones de antiguas identidades. Se trata de una estrategia política legítima para la lucha por derechos sociales actuales, como son la memoria indígena y la verdad histórica (Rodriguez y Verdesio, 2017).

Figura 2. Honras fúnebres al Cacique Vaimaca Perú en el Panteón Nacional (Foto José López Mazz).

La separación conceptual entre el indio prehistórico y el indio histórico le dio a la Antropología teórica mayor rigor metodológico. No obstante, dicha separación ha sido percibida en América Latina como una metodología inadecuada con un efecto neocolonial que folcloriza las identidades culturales, debilita las visiones de proceso, oculta los genocidios y niega la historia indígena (Neves, 2010). En muchos casos el avance científico en la Antropología puede haber significado un retroceso social y político, particularmente al ocultar o bajarle el perfil al problema indígena.

El estudio del Genoma Humano y la extracción de sangre tuvo un impacto negativo entre las asociaciones de descendientes que manifestaron su desacuerdo, por tratarse de una apropiación invasiva de su patrimonio genético con un discurso científico y un objetivo biológico poco claro. La extracción de muestras óseas de Vaimaca Perú para su análisis también generó una disputa entre la academia y los descendientes de indígenas, que no vieron con buenos ojos dicho trabajo. Este colectivo logró la devolución de muestras óseas tomadas para estudio genéticos, y consiguieron del Parlamento uruguayo la promulgación de la Ley 17.767 (2004) que "Prohíbe desde la promulgación de esta ley, la realización de experimentos y estudios científicos en los restos del Cacique Vaimaca Perú".

Está claro que el desarrollo de nuevas y renovadas investigaciones sobre las poblaciones indígenas, a partir de los años setenta del siglo XX, favoreció la emergencia de grupos de ciudadanos organizados en asociaciones de descendientes de indígenas Charrúas (1989). Este movimiento, aparentemente cultural, espiritual y moderno, traía dentro de sí el reclamo de reconocimiento de parte del Estado uruguayo de algunas deudas históricas (Delgado, 2017). Nos referimos al reconocimiento del Estado de la precedencia indígena en el territorio. Pero sobre todo al reconocimiento del Genocidio Indígena de 1833, un tema que el Estado había dado por superado. Ese genocidio, cuidadosamente olvidado durante más de 180 años, fue traído a la escena pública para ser analizado bajo la óptica política. Lo nuevo es la existencia de una legislación internacional, que reconoce la diversidad cultural, los derechos humanos de los pueblos indígenas, y de sus descendientes.

En el tema de una identidad y/o comunión de origen, existe también un nivel *émico* de análisis, modelado en la dialéctica de las luchas sociales y los conflictos de clase. Un reciente estudio propone que existirían varias líneas de acceso al "devenir charrúa": entre ellas, la genealógica (recibida como memoria familiar), la oral (vinculada a regiones, pueblos y grupos humanos), la espiritual (que recupera conceptos y principios) y la ecológica (que recupera valores y prácticas, de cara a un nuevo tipo de relación con la "madre naturaleza") (Olivera, 2016). Esta construcción cultural de identidad en base a la ciencia y la historia familiar, es también, y sobre todo, un acto de ejercicio de libertad individual y de derecho ciudadano.

Si bien la información biológica le puede dar apenas trazabilidad al linaje social, las contingencias culturales e históricas le son completamente independientes. La antropología ha tejido un mapa poblacional que estaba desconectado y ha contribuido a visibilizar un colectivo humano desde la lejana prehistoria, pasando por el pasado reciente y llegando al hoy rural. La reconstrucción arqueológica, histórica y etnográfica, ha dado mayor resolución al panorama de las parcialidades indígenas, amalgamando sus datos con secuencias regionales y descripciones culturales mucho más confiables. Los arqueólogos han sacado a los indios del aislamiento y primitivismo tradicional, y se los han devuelto a la educación y la cultura, reconociendo que se trata de "sociedades complejas", portadores de originales estrategias económicas, hábiles constructores de monumentos e innovadores tecnológicos (Bracco et al., 2000; López Mazz; 2001). Este renovado panorama histórico de las sociedades indígenas es más atractivo para los descendientes históricamente discriminados, pero también para el conjunto de la sociedad.

Huesos, Patrimonio y memoria indígena

Las nuevas identidades post étnicas y post nacionales se expresan en activos procesos de patrimonialización del pasado y en las luchas por la memoria. La gestión del Patrimonio Cultural indígena es un ámbito que modula las tensiones entre los imaginarios sociales, el punto de vista de los científicos y el Estado Nacional. La gestión pública del Patrimonio que representa la visión del Estado, a pesar de las buenas intenciones, no consigue poner en valor la diversidad cultural y no facilita el acceso al patrimonio cultural indígena. Los museos nacionales, arrastrados por un dilatado período de decadencia, no consiguen constituirse como deberían, en la vitrina de la ideología nacional. El expolio de los sitios arqueológicos por parte de "aficionados" se transformó en un deporte ante la inocente mirada de las autoridades públicas y de los gobiernos departamentales.

El patrimonio histórico del Uruguay es culturalmente diverso, sin embargo, los estamentos públicos especializados se preocupan más por proteger las expresiones arquitectónicas, al arte occidental y los lugares vinculados a la historia política. El patrimonio cultural indígena, que de alguna manera es el "fenotipo expandido" de aquella diversidad cultural, duerme su sueño uruguayo, expuesto de manera patética y marginal en los museos que aún quedan abiertos.

A pesar de la poca promoción pública del patrimonio cultural indígena, gran parte de la población uruguaya se siente naturalmente atraída por él. Basta recorrer el interior del país y ver el nombre de los comercios, o escuchar el nombre de muchos niños. Las expresiones artísticas también manifiestan esa sensibilidad hacia lo indígena, desde la excelencia plástica de Rimer Cardillo y sus instalaciones sobre c*erritos de indios* (1991, exposición plástica), pasando por las monografías de los estudiantes de la Escuela de Bellas Artes, así como otras variadas y espontáneas manifestaciones populares (ver figura 3). Como si estuviéramos en el siglo XIX, la afición de coleccionar objetos de indios causa un desastroso efecto sobre el acervo arqueológico nacional. Pero esto, lamentablemente, también es una forma de apropiación de objetos y lugares, que muestra una voluntad de empoderamiento sobre ese pasado.

Las nuevas identidades parecen acompañar el dinámico proceso de actualización del patrimonio histórico y cultural. El artículo 34 de la Constitución (1966) reconoce el derecho a disfrutar de objetos y lugares vinculados al proceso histórico de construcción de la Nación. Las manifestaciones populares muestran una empatía de la gente con su pasado indígena que parece desbordar la atracción meramente exótica, y le otorga un sentimiento de patrimonio legítimo.

Un movimiento social que converge con este mayor conocimiento arqueológico e histórico de los pueblos originarios, es sin duda el que solicitó la repatriación del esqueleto de Vaimaca Perú (Rivet, 1930), que estaba olvidado en un armario del Museo del Hombre de Paris. El movimiento que juntó apoyo para solicitar a Francia la devolución de los restos, contó con el respaldo de todos los partidos políticos, pues se trataba de una causa de pleno derecho, legítima y esencialmente simbólica. Los políticos aprovecharon para posar junto a ese cacique, tan próximo al mito uruguayo de la "garra charrúa" y a las masas de desposeídos rurales (Ley 17.265, 2000).

Figura 3. Mural en la ciudad de Castillos (Rocha) (Foto José López Mazz).

Uno puede preguntarse con Fynn Stepputat (2014) ¿qué hacen las personas con los huesos? Y también ¿qué hacen los huesos con las personas? y recordar que los muertos luchan por ser soberanos, ya que son gobernados por los vivos. Los cadáveres de los personajes políticos son objeto de inversiones materiales y simbólicas, al tiempo que se ubican en medio de complejas relaciones de poder. Parece que de algún modo, Vaimaca Perú, quién representaba coraje, autenticidad y libertad, vino a restaurar la identidad uruguaya en crisis. El filósofo de la historia Eeco Runia (2014) señala que los muertos nos mueven con su carga afectiva. El pasado es también un recurso fetichista que produce narrativas que buscan establecer continuidades a través del tiempo. El pasado está presente en los restos óseos de este cacique y en lugares de memoria donde ocurrieron las masacres. Los lugares de memoria y los panteones ayudan metafóricamente a la transferencia de sentido, pues acumulan historia y pueden ser visitados para realizar conmemoraciones y ritos políticos.

La vida política de los cuerpos muertos depende de operativos simbólicos y representaciones políticas (Verdery, 1999). La antropología focaliza la actividad política de los muertos en los discursos y las ceremonias conmemorativas. Se ocupa del simbolismo analizado las representaciones, pero está atenta a la cultura material que lo induce.

Las tumbas y sus remodelaciones son una oportunidad para los vivos, para renovar, construir e instalar sus relaciones sociales. Resulta paradójico, pero los huesos tienen la fuerza necesaria para hacer más atractiva la política. Algunos muertos, en tanto sujetos y objetos políticos, tienen poder y actúan como instrumentos. Fue el caso de Vaimaca Perú y la evocación de su legado, que sirvieron para re orientar la política hacia lo indígena. Pero los muertos también se comportan como soberanos, ya que, de diferentes maneras y a través de caprichosos resortes y manipulaciones, manejan a los vivos.

El uso de los huesos de los líderes históricos ayuda entender la política, sus estrategias y maniobras, así como su funcionamiento dentro de un sistema cultural. Permite entender los sentidos sociales, tanto como explicar las causas. Cada época busca dar racionalidad y legitimar el orden del universo. Pero son los mitos y las prácticas rituales las que estrechan el vínculo entre los vivos y a los muertos (Verdery, 1999). Pero la fuerza de los muertos reside en su multivocalidad, es decir, en los diversos significados que le otorga la gente y a los que apelan los manipuladores.

El Estado uruguayo canalizó las solicitudes recibidas por el Parlamento y gestionó frente a las autoridades francesas el retorno del esqueleto (Ley 17.256,2000). La repatriación de los huesos de Vaimaca Perú constituyó un acto de alto simbolismo por parte del Estado, ya que allí estaban presentes los Ministros de Educación, el de Agricultura, el de Relaciones Exteriores y el de Defensa. El Estado pensó que este acto simbólico no tenía carácter vinculante con derechos sociales o con otras demandas más terrenales de "reparación". Pero se equivocó, ya que, desde el punto de vista simbólico y sobre todo político, el acto constituyó un reconocimiento público sin retorno, que los descendientes de indios merecían, y que la opinión pública consideraba justo por lo infame de la historia de este indio, que peleó por la Independencia y murió en el exilio.

Una vía de acceso al pasado indígena fue la recuperación de información antropológica, pero sobre todo los procesos de patrimonialización a los que dio lugar. Desde 1986 el Ministerio de Educación y Cultura y la Universidad de la República, así como algunos Museos Departamentales, desarrollaron investigaciones arqueológicas y antropológicas de diferente tipo. El Patrimonio Cultural de la Nación poco a poco se enriqueció con la información científica que tuvo amplia difusión en la prensa. En ese contexto un conjunto de "cerritos de indios" de la zona de India Muerta, visitados en 1989 por el presidente Julio Sanguinetti y fue declarado en 2009 Monumento Histórico Nacional por la Comisión Nacional del Patrimonio Cultural (MEC/CNPC 2009), lo que constituyó un hecho histórico novedoso.

El patrimonio cultural indígena ha sido objeto de un intenso rescate y recuperación por parte de los colectivos de descendientes que comenzó la vuelta a los "lugares sagrados", a través de visitas a sitios arqueológicos, o la conmemoración regular *in situ* de los hechos sangrientos en Salsipuedes (ver figura 4). Esta inversión afectiva en lugares de memoria evoca un pasado glorioso y recuerda una masacre impune. Otra prueba de la presencia del patrimonio indígena, pero de carácter inmaterial, tiene que ver con algunos relatos orales conservados por tradición familiar en el pueblo de Tambores (Departamento de Paysandú) como el de la niña indígena Floraida Aires, sobreviviente de la matanza de Salsipuedes y adoptada por los vecinos (Femenías y Cabrera *com.pers.*). El patrimonio indígena está presente en el rito de mostrar los niños recién nacidos a la luna llena, que aún practican familias de Tacuarembó. Las historias ejemplares y las prácticas rituales parecen venir de abuelos y bisabuelos, al tiempo que constituyen un patrimonio cultural familiar.

Figura 4. Acto de descendientes de indígenas en lugar del genocidio de Salsipuedes (Foto Nicolás Soto).

Los estudios de ADN despertaron curiosidad entre los descendientes de indígenas, varios de los cuales se presentaron voluntariamente a realizar las pruebas biológicas (Michelena, entrevista personal, 8 de octubre de 2016). Pero debemos de recordar la advertencia de Lévi Strauss (1962) sobre lo peligroso de los escenarios donde se mezcla "raza e historia". Por esta razón los científicos deberían aclarar siempre al público que los estudios de ancestralidad no implican la existencia de un ADN *charrúa*, ni tampoco de uno uruguayo, y que el diferencial de esas categorías es de tipo histórico y cultural.

Discusión y conclusiones

Mirada en perspectiva, la actitud del Estado uruguayo ha sido muy ambigua en relación al pasado indígena de su población. Por un lado, fomentó la investigación antropológica sobre los pueblos nativos y apoyó la repatriación del cacique Vaimaca Perú, para enterrarlo en el Panteón Nacional. Pero, por otro lado, escatima el reconocimiento de la precedencia indígena en el territorio, la existencia de un genocidio y el no reconocimiento de los descendientes de indios como tales. Es un secreto a voces que la razón de esta negativa es para evitar posibles demandas de reparación económica. El Estado uruguayo fue solidario con el genocidio armenio y con el judío y con los crímenes de lesa humanidad del pasado reciente. Pero no lo es tanto con la masacre de los indios *charrúas* y *minuanos* de 1833, a pesar de que concierne a un número importante de sus ciudadanos. El sistema político que respaldó la repatriación del Cacique *Vaimaca* desaparece cuando se plantea el tema del reconocimiento del genocidio indígena. De acuerdo con la legislación internacional, el Estado uruguayo podría ser responsable de un delito permanente de negación de genocidio.

La Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007 fue firmada por el Estado uruguayo. En 2009 el Examen Periódico Universal de Derechos Humanos de Naciones Unidas, solicita a Uruguay a reconocer el Genocidio Indígena de 1833, cosa que aún no hizo. La declaración 169 de la Organización Internacional del Trabajo de 1989 que consagra derechos relativos al trabajo, la tierra, y la cultura, tampoco fue ratificada por Uruguay. Los funcionarios estatales manifiestan que existe buena voluntad, pero temen que tenga un costo económico muy alto. En 2014 el Ministro de Relaciones Exteriores Almagro manifestó su acuerdo con el hecho de que Uruguay firme la declaración No.169 de la OIT (Verdesio, 2014). Pero esto no pasó de una manifestación personal sin consecuencias.

El genocidio indígena de 1833 fue exterminio de hombres y reparto de mujeres y niños, pérdida de existencia autónoma como entidad social, pérdida de ganados y tierras, y el paso definitivo a la subalternidad de la sociedad de clases. El tema toca a la libertad y a la ética, al derecho a la diversidad cultural, a la historia y sus derivaciones. Reconocer al indio dentro de lo uruguayo y no fuera, como hasta ahora, podría ser la clave de una nueva estrategia más justa con la realidad de la gente. Las políticas de patrimonio pueden integrar, democratizar, hacer justicia, y orientar esta memoria en dirección de la historia. Algunos descendientes de indios dicen sentirse, y con todo derecho, familiares de opositores desaparecidos (Delgado, 2017). Y tal vez por eso han sentido la obligación de reaparecer, solicitando un gesto de reparación oficial, de memoria histórica y de justicia social. El Estado uruguayo debe asumir las permutaciones posi-

bles en la construcción de identidades post étnicas y post nacionales de sus ciudadanos. Como hace años que ya ocurre en los países de Norte y Sudamérica.

Esta construcción identitaria neo indígena maduró silenciosamente al interior de la lucha de clases, donde el poder y la posición subalterna federa a los desposeídos. Se construyó así un círculo vicioso entre identidad étnica y subalternidad social. Era pobre porque era indio, y era indio porque era pobre. Diferentes teóricos sociales han reconocido la ubicación de las sociedades indígenas en las asimetrías estructurales de la sociedad latinoamericana post colonial. En ese sentido, la historia uruguaya muestra una sobredosis de próceres políticos y una fuerte inanición de indios. El problema indígena es un problema histórico-cultural, político, económico y de exclusión social. Es un problema ético de un sistema político que, si bien ya reconoce el derecho al cambio de identidad sexual, aún no sabe cómo relacionarse con los ciudadanos que asumen ser descendientes de indígena.

Las nuevas identidades parecen haber estado estimuladas por los nuevos conocimientos del pasado indígena, pero en gran medida asumen una manera alternativa de ver el mundo y la naturaleza. Pero sobre todo reivindican una memoria familiar que el Estado debería respetar. En la nueva agenda de derechos, auto identificarse como descendiente de indio, es parte del libre ejercicio de la ciudadanía. Pero, para ser justos, hay que decir que esta ciudadanía post nacional uruguaya no tiene nada de original, y como otras tantas que se reactivan en Latinoamérica, reclama memoria, historia indígena y derecho a la verdad.

Agradecimientos

A Gabriel Gatti, Mónica Sans, Elisabeth Anstett; Mónica Michelena, Inés Grah, Gerardo Sosa y Gustavo Verdesio, por ayudar a hacer posible este artículo.

Referencias

Abadie, Raúl & Zarrilli, Héctor (1927). *Libro 3ero de Lectura.* Montevideo: Edición Oficial.

Achugar, Hugo & Caetano, Gerardo (1992). *Identidad uruguaya: ¿Mito, crisis o afirmación*? Montevideo: Trilce.

Acosta y Lara, Eduardo (1955). Los Chanás Timbús de la Antigua Banda Oriental. *Anales del Museo de Historia Natural de Montevideo, 6*(5), 1-27.

Acosta y Lara, Eduardo (1976). *La guerra de los charrúas.* Montevideo: Monteverde.

Acosta y Lara, Eduardo (1978). Los Guaraníes en el antiguo territorio de la República Oriental del Uruguay. *Revista de la Sociedad de Amigos de la Arqueología*, *18*, 87-105.

Ayerza, Luis & Rafaela Ciccarino (2008). *Libro de 3ero*. Motevideo: ANEP.

Baeza, Jorge & Bosch, Adhema (1973). Algunos hallazgos de posible origen guaraní. En *II Congreso Nacional de Arqueología, III Encuentro de Arqueología del Litoral* (pp. 1-10). Fray Bentos.

Bertoni, Bernardo; Portas, Mónica & Sans, Mónica (2000). Relaciones morfológias de las sociedades prehistóricas del Uruguay. En Alicia Durán & Roberto Bracco (Eds.), Arqueología de las Tierras Bajas (pp. 2-19). Montevideo; MEC.

Bracco, Diego (1996). *Guenoas*. Montevideo: MEC.

Bracco, Roberto; Cabrera, Leonel & López Mazz, José (2000). La prehistoria de la cuenca de la laguna Merín. En Alicia Durán & Roberto Bracco (Eds.), *Arqueología de las Tierras Bajas* (pp.13-38). Montevideo: MEC.

Cabrera, Leonel (1989). El pasado que negamos... En *Anales del VI Encuentro Nacional y IV Regional de Historia* (pp.11-17). Montevideo.

Cabrera, Leonel (2005). Patrimonio y Arqueología en el sur de Brasil y este de Uruguay: los cerritos de indios. *Saldvie*, *5*, 221-254.

Campos, Alejandro (2009). *Ciencias Sociales. Geografía e Historia y construcción de ciudadanía.* Montevideo: Santillana

Del Puerto, Laura (2016). *Interrelación humano-ambiente durante el Holoceno temprano en el este de Uruguay: cambio climático y dinámica ambiental*. Tesis de Doctorado sin publicar, PEDECIBA.

Delgado, Martín (2017). Violaciones históricas de los Derechos Humanos de los pueblos originarios de Uruguay. En Mariela Rodríguez & Gustavo Verdesio (Orgs.), *Re emergencia indígena en los países del Plata*. Montevideo: Autor.

Ferreira, Tomás (2015, 30 de julio). La Historia Oficial. *Brecha*.

Figueira, José (1898). *Los antiguos habitantes de la Banda Oriental*. Montevideo: Imprenta Leyes.

Gianotti,Camila (2015). *Paisajes arqueológicos de las tierras bajas del este y norte de Uruguay*. Tesis de Doctorado sin publicar: Universidad de Santiago de Compostela.

Guidon, Niède (1989). *El Rescate Arqueológico de Salto Grande* (T.1). Montevideo: MEC.

Instituto Nacional de Estadísticas (2011) *Datos del censo 2011*. Recuperado de: www.ine.gub.uy/censos

Iriarte, José (2003). *Mid Holocene emergent complexity and landscape transformation In Uruguay*. Tesis de Doctorado sin publicar. University of Kentaucky.

Lévy Strauss, Claude (1962). *Raza et Histoire*. Paris: UNESCO, Gonthier.

Ley 14.040 (20/10/1971) Patrimonio Artístico, histórico y cultural de la Nación.

Ley 17.256 14/09/2018 Charrúas, Vaimaca Perú, Senaqué, Guyunusa y Tacuabé. Restos repatriación.

Ley 17.767. 19/05/2004 Cacique Vaimaca Perú. Restos experimentos científicos Prohibición.

López Mazz, José (1986). *Approche historique et culturelle à la formation sociale et à l´identité Uruguayenne.* Tesis de doctorado sin publicar, IHEAL/Université de La Sornonne Nouvelle.

López Mazz, José (2001). Las estructuras monticulares de las tierras bajas de Uruguay. *Latin American Antiquity, 12*, 231-251.

López Mazz, José & Bracco, Diego (2010). *Minuanes.* Montevideo: Linardi y Risso..

López Mazz, José; Moreno, Federica; Bracco, Roberto & González, Roberto (2017). Perros prehistóricos en las tierras bajas de Uruguay, contextos e implicaciones culturales. *Latin American Antiquity*, 1-15.

Magalhaes, Alexandra & Michelena, Mónica (2017). Reflexiones sobre los escencialismos en la Antropología uruguaya. Una etnografía invertida. En Mariela Rodríguez & Gustavo Verdesio (Orgs.), *Re emergencia indígena en los países del Plata.* Montevideo: Autor.

Mañosa, Cecilia (2001). Reclamando el pasado indígena. La enseñanza de la historia y la identidad nacional. *Inmediaciones,* pp. 179-192.

Moreno, Federica (2015). *La gestión de los animales en la prehistoria de las tierras bajas de Uruguay.* Tesis de Doctorado sin publicar, Universidad Autónoma de Barcelona.

Naciones Unidas (2007). D*eclaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas.* Recuperado de: www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es

Neves, Eduardo (2010). A Arqueología da Amazonia Central e as clasificaçoes. En Edith Pereira & Vera Guapindaia (Eds.), *Arqueología Amazónica* (vol. 2, pp. 54-71). Belém: Museu Paranense Emilio Goeldi.

Olivera, Andrea (2016). *Devenir Charrúa.* Lausana: Université de Lausana.

Organización Internacional del Trabajo (1989). *Resolución No. 169 relativa a los Derechos de los Pueblos Indígenas en países independientes.* Recuperado de: www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/

Partes de la jefatura de Montevideo (2015). *El Tranvía*, 254, p.15.

Pintos, Sebastián (2000). Cazadores recolectores complejos. Monumentalidad en tierra en la Cuenca de la laguna de Castillos. En Camila Gianotti (Coord.), *Paisajes culturales sudamericanos* (pp. 75-99). Santiago de Compostela: Tapa.

Porto, Aurelio (1954). *Historia das Misoes Orientais do Uruguai.* Porto Alegre: Livraria Selvach.

Porzecanki, Teresa (1992). Uruguay a fines del siglo XX: Mitologías de ausencia y de presencia. En Hugo Achugar & Gerardo Caetano (Eds.), *Identidad uruguaya: ¿Mito, crisis o afirmación*? (pp.49-61). Montevideo: Trilce.

Riveiro, Darcy (1975). *Las Configuraciones histórico-culturales.* Montevideo: Arca.

Riveros Tula, Alfredo (1959). Historia de la Colonia del Sacramento (1680-1830). *Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay, 22.*

Rivet, Paul (1930). *Les dernières charrúas.* Paris: Musé de l´Homme.

Rodríguez, María & Verdesio, Gustavo (2017). *Re emergencia indígena en los países del Plata*. Tabla redonda en la Reunión de la Latin American Studies Association. Montevideo, Facultad de Ciencias Sociales.

Runia, Eeco (2014). *Mouved by the past*. N.Y.: Columbia University Press.

Sans, Mónica (2002). *Estudio de los restos del cacique Vaimaca Perú. FHCE/UdelaR.* Manuscrito no publicado.

Sans, Mónica; Mañé Garzón, Federico & Kolski, Renée (1986). Frecuencia de la Mancha Mongólica en recién nacidos de Montevideo. *Archivo de Pediatría del Uruguay*, *57*, 149.

Stepputat, Flynt (2014). *Governing the dead*. Manchester: Manchester Univesity Press.

Suárez, Rafael & López Mazz, José (2003). Archaeology of Pleistocene/Holocene transition in Uruguay. *Quaternary International*, *109-119,* 65-76.

Torres, José (1996, 30 de enero). Correo de los lectores. *El Observador*.

Verdery, Katherine (1999). *The political lives of the dead bodies*. N.Y.:Columbia University Press.

Verdesio, Gustavo (2014). Un fantasma recorre el Uruguay: la reemergencia charrúa en un país sin indios. *Cuadernos de literatura*, *18*(36), 86-107.

Vidart, Daniel (1986). *Diez mil años de Prehistoria*. Montevideo: Ed. América Latina.

Zorrilla, Juan (1952). *La Leyenda Patria*. Montevideo: Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay.

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons 4.0*.

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

Resumen de licencia - *Texto completo de la licencia*

Encarnaciones poéticas. Cuerpo, arte y necropolítica

Poetic Incarnations. Body, Art and Necropolitic

Ileana Dieguez Caballero

Universidad Autónoma Metropolitana; insular5@yahoo.com

Historia editorial

Recibido: 02-08-2017

Aceptado: 30-11-2017

Palabras clave
Cuerpo
Arte
Sangre
Necropolítica

Resumen

En este trabajo discuto la emergencia de la sangre como mimesis de la pérdida de cuerpos y vidas en un contexto de necropolítica, pero también como impregnación espectral de la ausencia a través de acciones artísticas. La presencia de la sangre ha comprometido estrategias metafóricas, como figuras de semejanza con las escenas de la violencia. Y también ha comprometido a la sangre misma como flujo abyecto, implicando estrategias metonímicas que generan poéticas secrecionales. A partir de las elaboraciones teóricas de Georges Didi-Huberman, me interesa abordar el imaginativo vínculo entre encarnar y sangrar a través del efecto del rojo cinabrio. Este texto aborda acciones de tres artistas. Ricardo Wiesse, Rosa María Robles y Teresa Margoles. Pero más allá de los escenarios del arte, busco pensar lo que se pinta, lo que se trastorna, en los escenarios abyectos, teñidos por la catástrofe de los cuerpos desencarnados.

Keywords
Body
Art
Blood
Necropolitic

Abstract

This work talk about the emergence of blood as mimesis of the loss of bodies and lives in a context of necropolitic, but also as a spectral impregnation of absence through artistic actions. The presence of blood has compromised metaphorical strategies, such as figures resembling scenes of violence. And also has committed the blood itself as an abject flow, including metonymic strategies that generate poetics of secretions. From the theoretical elaborations of Georges Didi-Huberman, I am interested in addressing the imaginative link between incarnate and bleeding through the effect of cinnabar red. This text addresses actions of three artists. Ricardo Wiesse, Rosa Maria Robles and Teresa Margoles. But beyond the scenery of art, I try to think what is painted, what is disturbed, in the abject scenaries, stained by the catastrophe of the disincarnate bodies.

Dieguez Caballero, Ileana (2018). Encarnaciones poéticas. Cuerpo, arte y necropolítica. *Athenea Digital*, *18*(1), 203-219. https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2250

I

El poder de los excesos que de manera enfática vivimos en México desde diciembre del 2006[1], ha permeado la vida cotidiana, los hábitos y comportamientos, las iconografías y los imaginarios. Según el proyecto de investigación "Justicia en México", a cargo del Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad de San Diego, que desde 2010 elabora un reporte para dar seguimiento a la violencia en el país, en promedio cada hora dos personas han muerto desde 2007 (Carrasco, 2017).

[1] En diciembre de 2006, el presidente de turno que entonces tomaba el poder en México, Felipe Calderón, declaró una supuesta "guerra al narcotráfico" y sacó el ejército a las calles. Desde entonces se desató de manera explícita una violencia que a la fecha ha generado cifras inéditas en la historia reciente de América Latina. En diez años se estiman más de treinta mil desaparecidos y cerca de doscientos mil muertos.

El espacio público devino necroteatro en el que se desplegaron iconografías del terror y la exhibición de la barbarie. La aparición pública de los restos, la irrupción de los cuerpos militares y paramilitares en la vida cotidiana de pueblos y ciudades, y el creciente número de desapariciones forzadas con participación del Estado, fueron las irrefutables señales de un terrible síntoma. Comenzamos a vivir en medio de una guerra siniestra en la que los civiles quedamos atrapados y muchos fueron contados como muertes colaterales[2].

Nos hemos apropiado de los términos introducidos por Achille Mbembe (2006/2011) —necropoder, necropolítica— para dar cuenta de las formas contemporáneas de la vida bajo el poder de la muerte o de las políticas de la muerte. Para el teórico camerunés, el trabajo de la violencia hoy implica la re-Balcanización de nuestro mundo, gracias a la proliferación de los señores de las guerras que expresan el poder como puesta en obra en un cuerpo.

A la espectacularización de la muerte violenta en México, le ha seguido la sustracción y la invisibilización de los cuerpos, el despedazamiento atroz y su diseminación en fosas clandestinas, la reducción de los cuerpos a litros de un líquido viscoso, la desaparición de personas y el emprendimiento de sus búsquedas por grupos de familiares que han devenidos desenterradores, peritos y forenses por cuenta propia.

Pensar la corporalidad en estas circunstancias nos ha llevado a enunciaciones que no buscan ser categóricas, pese a que se han ido instalando densamente en nuestro presente y en nuestro pasado reciente. Bajo esta contingencia y desde el influjo del pensamiento de Achille Mbembe (2006/2011), sumando también las reflexiones que en este continente aportaron antropólogas y sociólogas colombianas, muy particularmente María Victoria Uribe y Elsa Blair respecto a la ritualización y teatralización de la muerte violenta, comencé a pensar el despliegue de los necropoderes en México como manifestaciones de un *necroteatro* (Diéguez, 2013/2016). Una palabra acotada a un territorio, a una barbarie. Una noción de emergencia, no una cínica taxonomía. Una palabra pensada para borrarse, que desearía quedara inutilizada con la posibilidad de una vida digna. Quisiera equivocarme cuando he pensado que la desmaterialización, la espectralidad, el necroteatro y el cuerpo roto constituyen hoy modos reiterados para el destino de nuestros cuerpos.

Hoy ya se dice que vivimos en campos de muerte, como expresan los familiares convertidos en excavadores y forenses empíricos que buscan a sus seres queridos. Retorna la noción de *espacios de muerte* enunciada por Michael Taussig (1992/1995) en

[2] Al respecto sugiero ver el artículo de Víctor Ballinas publicado en *La Jornada* el 13 de abril de 2010 y anotado en la lista de Referencias, al final de este texto.

sus estudios sobre la violencia colonial y la cultura del terror. Bajo la acumulada oscuridad de estos tiempos, insisto en preguntarme cómo se sigue transformando el poder de dar la muerte y la distribución de la visibilidad. Achille Mbembe (2013/2016) vincula la espectacularidad infernal que trastoca cuerpos y tiempos a fuerza de operaciones de sustitución y aniquilación, en lo que él llama los "dominios fantasmales" (p. 225) del desmembramiento generalizado: "Sólo existe la vida resquebrajada y mutilada. Es el reino de las cabezas sin cuerpo, de los cuerpos sin cabeza" (p. 225).

En México, el sistema de este *necroteatro* estructuralmente espectral —la escena es un espacio poderosamente fantasmal, pues se constituye a partir de invocar apariciones y espectros (Carlson, 2001/2009)— ha redistribuido las formas de lo visible y sus propios regímenes de representación. Su sistema no sólo opera por la abierta exposición del régimen espectacular. Su política explora progresivamente lo siniestro, adentrándose en estrategias más fantasmales para intensificar esa condición de niebla que Zygmunt Bauman (2006/2007) ha ubicado en los cuerpos del terror. Las marcas exteriores se han ido desplazando hacia la interioridad de los espacios, hacia la secrecía impune. Lo cóncavo viene bien a lo que se oculta para intensificar su densidad. Estas redistribuciones en los regímenes de visibilidad nos empujan a mirar más allá de las cosas, más allá de los cuerpos rotos y expuestos. El terror es cada vez más líquido, pero no por ello invisible.

II

En estas circunstancias emergió en el 2011 el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, convocado por el poeta Javier Sicilia[3] a partir del asesinato de su hijo, en el cual se integraron familiares y ciudadanos en general, hartos de la desenfrenada violencia e impunidad: "¡No más sangre! ¡Estamos hasta la madre!", gritaban en sus carteles mientras avanzaban en silencio en la primera gran marcha por la Paz que caminó desde Cuernavaca hasta la Ciudad de México entre el 5 y el 8 de mayo de ese año (ver figura 1).

En apoyo al Movimiento, miles de ciudadanos salimos a las calles, entre ellos numerosos artistas, intelectuales y activistas desplegaron diversas convocatorias. Surgieron iniciativas y colectivos que fueron tomando los espacios públicos para visibilizar las pérdidas, y que, más allá de concebirse como espacios de lamentaciones, se fueron constituyendo en gestos de indignación, en acciones de lucha y resistencia por la me-

[3] El 28 de marzo del 2011, fueron encontrados en el interior de un vehículo, en Temixco, Morelos, los cuerpos sin vida de siete personas brutalmente asesinadas. Entre ellos estaba el cuerpo de Juan Francisco Sicilia Ortega, el hijo del poeta Javier Sicilia.

Figura 1. Marcha Nacional por la Paz, convocada por el poeta Javier Sicilia. Imágenes en la Ciudad de México el 8 de mayo de 2011.
Fuente: Fotos Juan Enrique Gonzlez Careaga.

moria y la justicia. Una de esas iniciativas fue "Paremos las balas, pintemos las fuentes", que comenzó a teñir de rojo las fuentes de la Ciudad de México. Como refiere Katia Olalde (2016) en el exhaustivo estudio dedicado a "Bordando por la Paz y la memoria en México", el grupo de personas que integraron la iniciativa de pintar de rojo las fuentes y que con el tiempo asumió el nombre Colectivo Fuentes Rojas, convocó a bordar en rojo pañuelos con los nombres de personas asesinadas en la guerra contra el narcotráfico emprendida por el gobierno mexicano. Como señala Olalde (2016), a partir de junio de 2011 se instalaron talleres de bordados al aire libre que invitaron a transeúntes e incorporaron a ciudadanos en general, constituyéndose como un "memorial ciudadano" (p. 16). Ya no sólo se bordaba en rojo. Los familiares de personas desaparecidas comenzaron a bordar en verde los nombres de los seres queridos a los que buscaban. Leticia Hidalgo, madre de Roy Rivera, desaparecido el 11 de enero de 2011 en Nuevo León, fue una de las bordadoras que instó a utilizar el color verde en los pañuelos donde se refirieran casos de desapariciones (ver figura 2).

Estas *communitas* de bordadoras y bordadores de pañuelos, que se multiplicaron en distintas ciudades de México, e incluso del extranjero, se instalaron en parques y plazas fueron configurando el tejido luctuoso que nos ha determinado a lo largo de estos años de predominio necropolítico: Bordar por la paz de los vivos y de los muertos. Decir sus nombres, contar cómo se los llevaron, dónde los vieron por última vez, cómo aún se les espera.

Katia Olalde (2016) destaca la dimensión sensible de los pañuelos, y señala que esta práctica privilegia no la representación del horror en imágenes, sino "la lectura, la escritura y la intervención manual de objetos que pudieran ser vistos, tocados, mani-

Figura 2. Bordados por la Paz. Pañuelos realizados por personas de distintas ciudades de México que bordan los nombres de los desaparecidos y asesinados desde el sexenio de Calderón. Fueron expuestos en la calle Juárez del Centro Histórico de la Ciudad de México, el 1ro de diciembre de 2012.
Fuente: La fotografía fue tomada por Salomé Fuentes Flores unas horas antes de la represión que acompañó la toma de posesión presidencial de Enrique Peña Nieto. Cortesía de la autora.

pulados, agrupados, trasladados y exhibidos, tanto en espacios públicos como en redes sociales", posibilitando que las cifras de las pérdidas tuvieran una escritura más cercana, más afectiva y adquirieran "formas posibles de empatía y solidaridad" (pp. 34-35) (ver figura 3).

Figura 3. Pañuelos bordados por integrantes y solidarias con Fuerzas Unidas por Nuestros Desaparecidos, Nuevo León, México, instalados en el Salón de los Pañuelos Blancos del Espacio de Memoria y Derechos Humanos (Ex

ESMA), Buenos Aires, el 27 de mayo de 2015, con la presencia de dos Madres de Plaza de Mayo, Línea Fundadora: Laura Conte y Enriqueta Maroni.
Fuente: Foto de Ileana Diéguez.

El pañuelo, esa prenda altamente cargada de sobrevivencias luctuosas en otros espacios sudamericanos, emergió en estos escenarios como testimonio de las reiteradas pérdidas[4], como documentaciones del horror que pueden hacer unos hombres contra otros; como antes lo hicieron las madres de Plaza de Mayo, las arpilleras chilenas, las mujeres guatemaltecas, las bordadoras wayuu de la Guajira colombiana y en Perú "la chalina de la esperanza" de aproximadamente un kilómetro de extensión, convocada por el Colectivo Desvela integrado por Paola Ugaz, Marina García Burgos y Morgana Vargas Llosa, tejida desde Ayacucho, Huamanga, Huanta, Cayara, Rajalla, Chuschi, Cangallo, Chimbote, Arequipa y Lima, por los familiares de las personas desaparecidas durante el conflicto armado que tuvo lugar entre 1980 y el 2000[5].

Expuestos en el espacio público, los pañuelos mexicanos son colgados como si evocaran el procedimiento de las literaturas de cordel. Portados sobre las cabezas de enlutadas madres argentinas, o expuestos como documentos y testimonios del horror y la pérdida, los pañuelos condensan las narrativas del dolor en Latinoamérica.

III

El color rojo con el que se tiñeron las fuentes de México y con el cual se siguen bordando los nombres de los asesinados, es una mimesis de la sangre derramada en un país que en apenas diez años ha perdido cerca de doscientas mil personas, sin contar una incierta cifra de mucho más de treinta mil desaparecidos. La mimesis de la sangre como mimesis de los cuerpos que nos faltan. Una roja y espectral encarnación de la ausencia.

Me interesa plantear la emergencia de la sangre, como mimesis de la pérdida de cuerpos y vidas, pero también como impregnación espectral de la ausencia, a través de acciones artísticas realizadas en México en el contexto de la creciente violencia que seguimos viviendo. La presencia de la sangre ha comprometido estrategias metafóricas, como figuras de semejanza con las escenas de la violencia. Y también ha comprometido a la sangre misma como flujo abyecto, implicando estrategias metonímicas que generan poéticas secrecionales.

[4] Consultar la referida investigación de Olalde, realizada como tesis para obtener el grado de Doctora en Historia del Arte, específicamente el apartado de las Conclusiones.

[5] A partir del 2010, la chalina de la esperanza se ha ido exhibiendo en distintos espacios. Actualmente está expuesta en el Lugar de la Memoria, la tolerancia y la inclusión social, en Lima, pero está instalada como si fuese un objeto decorativo y no una memorable prenda que resguarda un alto valor testimonial y documental.

La aproximación mimética a la sangre como manifestación de vida en la historia de la pintura, ha sido reflexionada desde la técnica del "encarnado". Encarnar, en el vocabulario técnico de la pintura, es colorear semejante a la carne, que es también semejante a la sangre. Georges Didi-Huberman (1985/2007) ha afirmado que "un fantasma de sangre reticular recorre (...) toda la historia de la pintura" (p. 12). Y con ello apunta al "encarnado" de la pintura como un fantasma (p. 29). El encarnado es "la voz de la carne", según Fulvio Pellegrino (1535) en su tratado *Del significato de colori*. "Es un colorido mediante el cual la pintura se habrá podido imaginar como cuerpo y como sujeto" (cit. por Didi-Huberman, 1985/2007, p. 31). Mediante el efecto de encarnado, la pintura imagina un cuerpo. En las antiguas recetas de Cennino Cenini, el encarnado se logra añadiendo al "blanco de San Juan", "un rojo llamado cinabrio" (p. 27). El cinabrio "es el mejor color para imitar la sangre" y mientras más se aplique, consideraba Cenini, más profundidad daría a la superficie de las carnes, imitando a la perfección la piel desollada o "en-carnada en el sentido de una intromisión en la carne de adentro" (p. 28).

Me interesa abordar el imaginativo vínculo entre en/carnar y sangrar a través del efecto del rojo cinabrio. Porque mediante ese efecto se quiere señalar un indicio de cuerpo, un indicio de vida en la pintura: "Es un colorido gracias al cual se imagina a la pintura como si pudiera ser afectada" (Didi-Huberman, 1985/2007 p. 30).

En un contexto marcado por los excesos de violencia con la permisión y la complicidad de Estados bajo regímenes de necropoderes y necropolíticas, el arte ha recurrido a los efectos del rojo cinabrio para figurar la pérdida de la vida. Ya no para, mediante el encarnado, vestir a los cuerpos de la pintura. Sino para manchar prendas y espacios en los que se han esparcido y desaparecido restos y flujos corporales.

IV

En el momento más álgido de la llamada guerra sucia en el Perú, el artista visual Ricardo Wiesse intervino con rojo cinabrio uno de los cerros de Cieneguilla, en el municipio de Lima. Me estoy refiriendo al período marcado por el enfrentamiento entre el Ejército, sus fuerzas paramilitares y los grupos en situación de guerrilla y lucha armada desatada en el Perú a finales de 1980. En esos casi veinte años de violencia, fue la sociedad civil la más afectada. Según el Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación que se hizo público en agosto de 2003, en ese período fueron asesinadas y

desaparecidas más de sesenta y nueve mil peruanos y peruanas, y de esas cifras un alto porcentaje era población campesina quecha-hablante[6].

El 27 de junio de 1995, pocos días después de haberse promulgado, bajo el gobierno de Fujimori, la Ley de Amnistía que exoneraba de cargos a los militares, Ricardo Wiesse realizó una *ofrenda* de flores de cantutas pintadas con rojo cinabrio sobre la ladera de un cerro de Cieneguilla. Allí habían sido lanzados los cuerpos de nueve estudiantes y un profesor de la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle, conocida como La Cantuta por las flores que allí abundan. Los nueve estudiantes y el profesor habían sido detenidos la noche del 18 de julio de 1992 por un comando del Grupo Colina[7]; fueron asesinados y sus restos ocultados en una fosa clandestina.

Utilizando plantillas de cartón, cuyos vacíos eran rellenados con arena y rojo cinabrio puro, Wiesse fue disponiendo o "sembrando" diez cantutas junto al sitio donde se habían encontrado las fosas. Dispuestas en distintas direcciones, las flores dibujadas alegorizaban las tumbas. La intervención insistía en la tragedia. Las manchas rojas sobre las faldas del cerro anunciaban la exhumación sangrienta de la memoria (ver figura 4).

Figura 4. *Cantuta*, intervención de Ricardo Wiesse en los cerros de Cieneguilla el 27 de junio de 1995, en homenaje a las víctimas de La Cantuta, Lima, Perú.
Fuente: Fotografía de Herman Schwarz. Cortesía del artista.

Cuando en *La pintura encarnada*, Didi-Huberman (1985/2007) desgrana las antiguas recetas de Cennino Cennini, para precisar ciertas intensidades en los usos del rojo cinabrio y precisa, citando a Cennini, que el uso intenso del pigmento "puede con-

[6] Puede consultarse el Informe de la Comisión de Verdad y Reconciliación en la siguiente dirección: www.cverdad.org.pe.

[7] Escuadrón de la muerte que operaba al interior del Servicio de Inteligencia del Ejército peruano y responsable de muchísimas masacres, asesinatos y desapariciones durante la guerra sucia.

vertirse de golpe en una imitación de la llaga" (p. 28), nos propicia una estrategia para mirar la evocación pictórica de una de las tantas tragedias vividas por los peruanos en aquellos años. Los kilos de pigmento que Wiesse esparció con sus propias manos sobre las cavidades trazadas en el cartón para siluetear las cantutas sobre el cerro, generaron las densas manchas rojas que inevitablemente apuntaban a la herida, a la carne rota y abandonada entre las arenas del cerro.

Mucho más que una obra de arte, esta acción de Ricardo Wiesse fue una real ofrenda, un gesto de alto riesgo al ser realizado prácticamente en solitario en un terreno bajo vigilancia oficial y bajo una Ley de Amnistía que exoneraba a los militares de toda responsabilidad ante los hechos del pasado reciente, lo que hacía aparecer como un desafío al Estado todo señalamiento sobre las responsabilidades de las fuerzas militares en aquella y muchas otras masacres. El gesto oferente y el riesgo estuvieron en el modo en que el artista se involucró con el rojo cinabrio, una sustancia muy tóxica que en la cultura peruana está connotada de una poderosa capacidad para evocar a los muertos (Buntinx, 2010, p. 51) y que Wiesse manipuló sin ninguna protección, en contacto directo con su cuerpo. También la flor andina de la cantura, conocida como flor sagrada de los incas, es utilizada en los rituales fúnebres por la creencia de que su alto contenido de agua pueda servir para calmar la sed de los difuntos. Es usada incluso para realizar ofrendas a los *Apus* o cerros sagrados. La cantuta es conocida como "sangre de Cristo" —según apunta Gustavo Buntinx (2010, p. 54)— por florecer durante el período de Pascua de Resurrección.

V

La sangre, sin mediación pictórica alguna, ha tomado los escenarios del arte desde la segunda década del siglo XX, cuando los Accionistas Vieneses iniciaron sus rituales y acciones performáticas buscando el intercambio de energías y flujos. Tres décadas antes, la poética radical de Antonin Artaud insistía en el compromiso corporal del actor/poeta/*performer* como productor de un arte secrecional que involucraba sus fluidos, desechos y materias orgánicas, planteando también una compleja relación entre arte, cuerpo y dolor.

Bajo los influjos del pensamineto de Artaud, Lévy-Strauss, Bataille y Deleuze, los artistas exploraron la materialidad, los flujos y secreciones de los cuerpos como textos corporales pictóricos. Como un ejemplo notable de este tipo de prácticas, señalo la obra de la artista cubana Ana Mendieta que desde 1961 vivió exiliada en Estados Unidos, donde murió trágicamente en 1985, circunstancias inciertas. En un momento —como declarara Ana Mendieta (en Ruido, 2002)— en que los hombres estaban en el arte

conceptual y hacían cosas muy limpias, ella opta por trabajar con su sangre y su cuerpo (p. 24). La sangre fue utilizada por esta artista en calidad de texto político: la sangre como rastro y pérdida (*Body tracks*, 1974); la sangre política con la que buscaba dar cuenta de la violencia "escondida en la intimidad de su propia casa" en Iowa (*People looking at blood*, 1973), mientras observaba a las personas que al pasar descubrían el sospechoso líquido derramado bajo su puerta (Ruido, 2002).

Algunos artistas que viven y trabajan en Latinoamérica desarrollan sus prácticas comprometiendo restos y fluidos corporales, propios y de otros, como estrategia narrativa: los restos y las materias hablan. No sólo exponen la avalancha de la pérdida, sino las perversas prácticas que han normalizado el trabajo de la muerte.

El desborde sensorial que nos ha impuesto la visión de las atrocidades practicadas sobre los cuerpos, ha ido marcando buena parte de los discursos y prácticas artísticas. Si los feroces excesos dan cuenta de la densidad iconofílica en la que nos hemos sumergido, las configuraciones del arte emergen entre los vestigios de estos excesos con una densidad espectral que evoca y conjura las celebraciones de lo necrofílico.

Dos artistas del norte de México, Rosa María Robles y Teresa Margolles, han realizado significativas obras a partir de las contaminaciones sanguíneas de tejidos con los que se han envuelto cuerpos de personas asesinadas en el contexto de la narcoguerra que hace más de diez años estamos viviendo. Es recurrente en el arte contemporáneo la incorporación de prendas y objetos diversos que exponen los restos metonímicos y la realidad última de los cuerpos. En determinadas circunstancias, prohibir el uso de estos contaminados objetos deviene alegato político en nombre de un supuesto estado moral. Allí donde las pruebas y los vestigios contaminantes y abyectos son desaparecidos por los propios elementos del orden llamado a investigar, los artistas se obstinan en ex/poner lo abyecto y lo *obsceno*.

Julia Kristeva (1980/1988) plantea lo abyecto como los desechos que caen para que podamos vivir. La orina, la esperma, la sangre menstrual, el excremento. El cadáver como "el más repugnante de los desechos" (p. 10). Lo abyecto que no es "ni sujeto ni objeto" (p. 7), está asociado a lo contaminante, pero no es la suciedad la que vuelve abyecto algo, "sino aquello que perturba una identidad, un sistema, un orden" (p.11). De allí que nos sitúe en una relación compleja con lo moral al exhibir la fragilidad de lo legal, perturbando el orden (p. 11). Porque la abyección es "coextensiva al orden social y simbólico" (p. 92).

VI

Desde el año 2006, la artista sinaloense Rosa María Robles, ha venido desarrollando el Proyecto *Navajas*, realizado desde la agonía de la violencia y la crisis generalizada que vivimos en México. Una obra crucial de este proyecto es *Alfombra Roja*, una instalación en la que se incluían cobijas manchadas por la sangre de los cuerpos asesinados, envueltos en ellas y enviados como mensajes de terror entre los cárteles. Las cobijas ensangrentadas fueron dispuestas ante un espejo, de manera que en él se reflejaran quienes caminaran sobre las mantas. Eran cobijas que habían sido obtenidas por la artista a través de oscuros funcionarios públicos, en un país en el que la justicia es una inmensa ausencia. Pero cuando fueron expuestas en el Museo de Arte de Sinaloa, fueron retiradas y confiscadas por la Procuraduría del Estado. El desmantelamiento de la obra por parte del Ministerio Público tuvo lugar en junio de 2007. Días después, Rosa María Robles convocó a prensa y realizó el acto público de extraer su sangre para instalar un nuevo manto sangrado en el mismo lugar del que habían sido retiradas las cobijas originales. Robles creó una *Nueva Alfombra Roja*. Con la sangre que públicamente se hizo extraer, nuevas telas fueron contaminadas y expuestas. Como expresó la artista:

> En virtud de que legalmente no es posible exhibir cobijas auténticas de
>
>
>
>
> personas asesinadas y encobijadas recientemente en Sinaloa, dejo aquí esta cobija manchada con mi propia sangre para seguir planteando una reflexión profunda sobre la creciente violencia y el doloroso silencio con que nuestra sociedad la enfrenta día a día. (Robles, 2007, p. 89) (ver figura 5)

Alfombra Roja renacía en la respuesta iracunda a la equizofrenia de las instituciones, cómplices de la barbarie, incapaces de impartir justicia, pero jugando a limpiar la

Figura 5: *Alfombra Roja*, del Proyecto Navajas, de Rosa María Robles. Museo de Arte de Sinaloa, Culiacán, 2007. Primera versión de esta instalación en la que se utilizaron cobijas auténticas de personas asesinadas en el estado de Sinaloa y que fueron retiradas de la exposición por la PGJS, la noche del 20 de junio de 2007.
Fuente: Fotografía de Jesús García. Cortesía de la artista.

imagen del Estado. La obra fue tomando la forma de un doloroso viacrucis: al abrir sus exposiciones, la artista siempre ha realizado una misma performance en la que se hace extraer sangre para verterla sobre vacinicas, cálices y manchar cobijas, mantos, sábanas. Esa acción ha ido generando instalaciones de restos que portan un inevitable registro testimonial, una pronunciación del cuerpo como mancha sintomática del destino de los cuerpos. Los mantos sangrientos son instalados como traza del acontecimiento, evocando los dolores y martirios del cuerpo social bajo regímenes de necropoder, prescribiendo la aparición de un orden sacrificial y fantasmal (ver figura 6).

Figura 6. Performance de Rosa María Robles al inaugurar Navajas en el Centro de las Artes de Monterrey, marzo de 2012. Instalación de cobijas manchadas con la sangre que la artista se hace extraer.
Fuente: Foto de Ileana Diéguez.

Alfombra Roja es una obra construida a partir de la intervención de diversos acontecimientos de la realidad. Primero irrumpieron los fragmentos corporales, los pedazos de cuerpos, las cobijas contaminadas por el flujo abyecto. Irrumpieron también los personajes llamados a representar un teatro aséptico y moral, los encargados de higienizar la escena. Y ya que no podían ex/ponerse las cobijas con los vestigios sangrientos que dieran cuenta de la transgresión violenta a los cuerpos, irrumpieron los vestigios de flujos que la propia artista expulsaba de su cuerpo. La diseminación de *aquello* que pretendía ser controlado, se transfiguró en nuevos gestos, nuevos mantos y texturas fantasmales que reiteraban un mismo y perturbador síntoma.

El encarnado en la pintura ha sido pensado como manifestación de un síntoma, en tanto ese colorido busca dar cuenta de características propias de un cuerpo "habitado por cambios de humor" (Didi-Huberman, 1985/2007 p. 30). Usar la sangre para manchar tejidos, enfatizando la materialidad fúnebre y fantasmal que los impregna, en un contexto donde el fantasma de la muerte violenta determina nuestra cotidianidad y

modifica nuestros hábitos, es también una manera de pensar el uso del "encarnado" directamente a través de la sangre —y no del rojo cinabrio— para dar cuenta de la ausencia y la masacre de los cuerpos; no ya para dar cuenta de la vida que buscaba la pintura renacentista. Las cobijas en/carnadas colocadas por Rosa María Robles en sus instalaciones y luego en sus fotografías, son la manifestación de un resto corporal que hace demasiado ruido. No sólo escandaliza la mirada, sino el conocimiento sobre lo que sucede con los cuerpos, la vergüenza de un saber tácito que el arte grita. Las cobijas cargadas de información corporal, impregnadas de vestigios que debieran ser objeto de investigaciones periciales, en el marco del arte parecen un signo incomprensible y violento, justamente por todos los indicios que sugieren ante los ojos que quieran leer.

VII

La imagen es una forma de conocimiento, ha insistido Didi-Huberman (2012). Pero este mismo teórico ha desplazado brillantemente la noción de síntoma desde los territorios freudianos y psiconalíticos, al campo del arte, y ha pensado el síntoma como fisura en los signos, capaz de interpelarnos cuando no podemos saber "de dónde un conocimiento puede extraer su momento decisivo" (p. 24). El síntoma entonces como una interrupción en el supuesto saber que comunican las imágenes.

Los mantos en/carnados por la sangre de los cuerpos martirizados en los escenarios de la necropolítica mexicana, son el síntoma que disloca la mirada artística e interpela el sentido de la vida bajo los regímenes de los necropoderes. Esta es también la zona de tensión para pensar parte de la producción "más reciente" de Teresa Margolles. Cuando digo "más reciente" quiero apuntar a la obra realizada a partir de que "el dolor, la pérdida y el vacío" se instalaran en las calles, pues "el país ha dado un cambio tan violento que desde la morgue ya no es posible describir lo que está pasando afuera" (Margolles, 2009, p. 85). Es un modo de referirnos a la muerte violenta extendida en México como resultado de la supuesta guerra declarada por el Estado al narcotráfico.

Me referiré a algunas de las piezas de Margolles expuestas en el Pabellón dedicado a México, durante la 53 Bienal de Venecia. El título de esta exposición fue de por sí altamente sintomático, al sugerir un referente inevitable a la vez que inefable: *¿De qué otra cosa podríamos hablar?*

La sangre derramada en las calles de Ciudad Juárez (Chihuahua) y Culiacán (Sinaloa), impregnada en telas, fue la sustancia con la que se pintaron lienzos y se contaminaron los salones del Palazzo Rota Ivancich en Venecia. Las telas eran sumergidas en los escenarios donde ocurrían los asesinatos, una vez que habían sido realizados los peritajes. Un grupo de colaboradores y la propia artista realizaban esta impregnación

en restos de sangre aún húmeda. Una vez secas, las telas fueron transportadas a Venecia, donde eran humedecidas, rehidratas "con el agua local", para obtener aguas contaminadas de sangre con las que se "lavaban" diariamente los pisos del Palazzo (*Limpieza*). Como ha expresado la artista, la idea de esta acción surge a partir de la pregunta: "¿quién lava las calles? Cuando es un cuerpo, cuando son tres, cuando son 6000 personas asesinadas en un año: ¿quién lava los restos que quedan?" (Margolles, 2009 p. 90). ¿Quién puede lavar la abyección que se extiende a todo un orden social?

Las telas y la sangre como soportes "de lo que quedó de una vida", fueron a su vez el soporte de la mayoría de las piezas que integraron la exposición de la artista en Venecia, realizada por la literal en/carnación —como acción de manchar de rojo— con la sangre de los cuerpos asesinados en México. Las telas contaminadas por el lodo y la sangre fueron directamente expuestas (*Sangre recuperada*), colgadas como estandarte nacional (*Bandera*), intervenidas con textos-mensajes del narcotráfico que fueron bordados en oro (*Narcomensajes*), realizadas como acciones públicas en las calles de Venecia (*Bordados*).

Si bien es inevitable reconocer que la contaminación fue la estrategia fundamental que operó en el traslado e instalación de las piezas, para Margolles el sentido era involucrar, más que contaminar, como declaró en la entrevista que forma parte del catálogo de la exposición: "Yo no pienso nunca en provocar "una contaminación", ni intento que la gente se contamine. Quiero que la gente se involucre" (2009 p. 89).

Inevitablemente, este tipo de prácticas interpelan, perturban, trastornan las supuestas narrativas confortables que algunos siguen buscando en el arte. ¿Cómo no pensar las visiones, las materialidades y los cuerpos que han ido tomando las escenas del arte? ¿Cómo no preguntarnos qué vienen a decirnos esos restos, esas prendas que se han ido instalando en el corazón de la práctica artística?

VIII

Más allá de los escenarios del arte, no puedo dejar de pensar lo que se pinta, lo que se trastorna, en los escenarios teñidos por la catástrofe de los cuerpos desencarnados, abyectos, abandonados por los flujos y las carnes. Si la encarnación en pintura fue pensada por Cenini como "una intromisión en la carne de adentro" (en Didi-Huberman, 1985/2007 p. 28), pensemos la desencarnación de los cuerpos como una salida y un abandono de las carnes, pero también como una contaminación que implica una en/carnación, una inquietante coloración, un trastorno, una mutación de los entornos hacia donde se disipan los flujos y las carnes de los cuerpos.

Existe un terreno en México que parece pintado por ese terrible rojo cinabrio. Parece también como si allí tomara siniestra forma la declaración que en el siglo XVI hiciera Dolce: "Yo creo que en este cuerpo Tiziano ha empleado carne para hacer los colores", como si imagináramos en palabras de Didi-Huberman (1985/2007) "a algún Apolo desollando a Marcias para llenar su paleta" (p. 25). Ese lugar se llama La Gallera, está en las márgenes de Tijuana. Fue un predio utilizado por Santiago Meza, conocido desde el 25 de enero de 2009 como El Pozolero, por sus labores como "cocinero" de cadáveres humanos al servicio de uno de los cárteles mexicanos. En ese sitio se disolvieron en sosa caústica alrededor de 300 cuerpos, según confesiones del propio Meza. Un pequeño letrero blanco, sujeto a una pared de ladrillos, da hoy testimonio de que en las fosas ubicadas junto al muro se encuentran 17 mil litros de restos humanos desintegrados en ácido. En el documental *Pie de página*, realizado por Paola Ovalle y Alfonso Díaz, aparece una difícil imagen, cuando un familiar hurga con un palo y va removiendo la tierra enrojecida, encarnada, por las materias y los flujos de los cuerpos disueltos en ácido y vertidos sobre esos terrenos.

IX

Los cambios en la coloración y texturas de los terrenos y paisajes en México, son un indicio importante para los familiares organizados en Brigadas de Búsqueda, cuando viajan al interior de los estados para detectar fosas clandestinas y localizar cuerpos: un cambio de color y textura puede dar cuenta de la tierra removida recientemente y de la cercanía de fosas clandestinas (ver figura 7).

Figura 7. Fotografía de fosas clandestinas tomadas por familiares organizados en Brigadas de Búsqueda por los desaparecidos en México.
Fuente: Cortesía de Mario Vergara.

La falta de sepultura, ha insistido Nelly Richard (2007), "es la imagen sin recubrir del duelo histórico que no termina de asimilar el sentido de la pérdida y que mantiene

ese duelo inacabado" (p. 109). Lo insepulto es una deforme figura que aparece de múltiples maneras en los escenarios pasados y presentes de América Latina. A veces el arte va tras ella, en una siniestra fascinación por lo deforme, lo improbable, lo inasible. Pero como acto desesperado por imaginar formas posibles para tan desgarrador *pathos*. Las prácticas artísticas en este contexto están deviniendo ritos luctuosos, marcos para conmemorar y llorar a los que ya no están, moradas alegóricas donde habitan vestigios de lo que fue una vida.

Una parte del arte latinoamericano contemporáneo —concebido a partir de materialidades que estuvieron vinculadas a negociaciones de flujos y cuerpos—, nace de las contaminaciones con las formas de supervivencia de la vida y la muerte. Walter Benjamín (1989/2006) nos dejó una comprensión de la alegoría en el trabajo de lo vestigial, de lo fragmentario, de lo que está vinculado al trabajo de la muerte y la descomposición. En nuestra contemporaneidad, los vestigios que el arte abraza pudieran ser leídos como alegorías espectrales del despedazamiento de lo humano, como en/carnaciones de lo que fue un cuerpo. Y aunque el arte es parcamente la reverberancia de la pérdida, aun así, lo que sucede en ese marco redimensiona lo que parece invisible en el espacio real. Los cuerpos desencarnados en los escenarios abyectos teñidos por la catástrofe del desmembramiento y la aniquilación, son apenas evocados en las formas espectrales de las en/carnaciones poéticas. Es necesario reconocer la transformación destructiva que opera en las emanaciones fantasmales que encarnan los vestigios a los cuales son reducidos los cuerpos. Precisamente por ello no creemos en la idea de que el arte hace "aparecer": El arte no hace "aparecer" nada, no cambia nada, apenas apuesta a imaginar, pese a todo.

Referencias

Ballinas, Victor (2010, 13 de abril). Muertes de civiles en el combate al crimen, daños colaterales: Galván. *La Jornada*. Recuperado de: http://www.jornada.unam.mx/2010/04/13/politica/005n1pol

Bauman, Zygmunt (2006/2007). *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores.* Barcelona: Ediciones Paidós.

Benjamin, Walter (1989/2006). *Obras* (libro I/vol.1., Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, eds.). Madrid: ABADA Editores.

Buntinx, Gustavo (2010). Entre la tierra y el mundo. En: Gustavo Buntinx y Víctor Vich (Eds.), *Ricardo Wiesse. Cantuta. Cieneguilla – 27 junio 1995. Partes de guerra II* (pp. 24-59). Lima: Micromuseo, Instituto de Estudios Peruanos.

Carlson, Marvin (2001/2009). *El teatro como máquina de la memoria. Los fantasmas de la escena.* Buenos Aires: Artes del Sur.

Carrasco, Jorge (2017, 29 de abril). Hasta en 600% se disparan asesinatos en los estados. *Proceso*. Recuperado de http://www.proceso.com.mx/484445/en-600-se-disparan-asesinatos-en-los-estados

Didi-Huberman, Georges (1985/2007). *La pintura encarnada* (Manuel Arranz, Trans). Valencia: PRE-TEXTOS.

Didi-Huberman, Georges (2012). *Arde la imagen*. Oaxaca: Ve S.A de C.V y Fundación Televisa.

Diéguez, Ileana (2013/2016). *Cuerpos sin duelo. Iconografías y teatralidades del dolor*. Monterrey-México: UANL.

Kristeva, Julia (1980/1988). *Poderes de la perversión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Margolles, Teresa; Medina, Cuauhtémoc & Pimentel, Taiyana (2009). Conversación. En: Cuauhtémoc Medina (Ed.), *Teresa Margolles ¿De qué otra cosa podríamos hablar? Pabellón de México. 53 Exposición Internacional de Arte. La Bienal de Venecia* (pp. 83-99). México DF: RM-INBA.

Mbembe, Achille (2006/2011). *Necropolítica* (Elizabeth Falomir Archambault, Trans). Barcelona: Melusina.

Mbembe, Achile (2013/2016). *Crítica de la razón negra* (Enrique Schmukler, Trans). Buenos Aires: Futuro anterior.

Olalde, Katia (2016). *Bordando por la paz y la memoria en México: Marcos de guerra, aparición pública y estrategias estéticamente convocantes en la 'guerra contra el narcotráfico' (2010-2014)*. Tesis Doctoral inédita, UNAM.

Richard, Nelly (2007). *Fracturas de la memoria. Arte y pensamiento crítico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Robles, Rosa María (2007). *Navajas*. Culiacán: Dirección de Investigación y Fomento de Cultura Regional, Ayuntamiento de Culiacán y Universidad Autónoma de Sinaloa.

Ruido, María (2002). *Ana Mendieta*. Hondarribia (Guipúzcua): Nerea.

Taussig, Michael (1992/1995). *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona: Gedisa.

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons 4.0*.

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

Resumen de licencia - *Texto completo de la licencia*

Artículos

Nadando contra corriente: práctica artística y homosexualidad en la Cuba contemporánea

Swimming against the tide: contemporary art practices in revolutionary Cuba

Carlos Tejo Veloso

Universidad de Vigo; carlos.tejo@uvigo.es

Historia editorial

Recibido: 17-02-2015

Primera revisión: 17-01-2016

Aceptado: 14-10-2017

Palabras clave

Cuba; Homosexualidad

Arte contemporáneo

Resumen

Nuestro estudio propone un recorrido que muestre la compleja y desaventajada situación del sujeto homosexual en la Cuba del siglo XXI. Como interesante contrapunto, pondremos en valor la importancia de determinadas manifestaciones artísticas contemporáneas a la hora de visibilizar la homosexualidad en la Isla fuera del estigma y la desigualdad.

Keywords

Cuba; Homosexuality

Contemporary Art

Abstract

Our study focuses on the homosexual collective and its disadvantaged situation in revolutionary Cuba. As an interesting counterpoint, we will highlight the important role of Cuban contemporary art in removing sexual prejudices against homosexuality.

Tejo Veloso, Carlos (2018). Nadando contra corriente: práctica artística y homosexualidad en la Cuba contemporánea. *Athenea Digital*, *18*(1), 223-254. https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1543

Introducción

Las políticas oficiales de la Revolución cubana reproducen, con mayor o menor intensidad, un legado colonial que alimenta un comportamiento machista y homófobo. De modo paralelo, la propia sociedad cubana ha conservado un buen número de prejuicios que castigan las identidades y orientaciones sexuales diferentes a la imperativa doctrina del modelo patriarcal. Dentro de este panorama, el arte —en todas sus manifestaciones— tiene mucho que decir y hacer. Así, hacia finales del siglo XX, nos encontramos con la obra desarrollada por Rocío García, Alexis Álvarez y Eduardo Hernández Santos, tres poéticas que otorgan visibilidad a aquellas orientaciones sexuales que se escapan del patrón heterocéntrico. Esta comprometida visibilización a través del arte contribuirá a una mayor aceptación e integración de la homosexualidad en Cuba. Situados en estas coordenadas, nuestra reflexión pondrá su foco de atención en la compleja relación que se establece entre la discriminación del homosexual en la Isla, el arte y la Revolución, tres vértices que, a nuestro juicio, conforman un atractivo e inexplorado triángulo.

La metodología a seguir propone un estudio interdisciplinar que maneje diferentes herramientas y campos del saber cómo la sociología, crítica del arte contemporá-

neo, antropología o los estudios postcoloniales. Siguiendo esta pauta, pondremos especial atención a las aportaciones de conocidos referentes como Pierre Bourdieu (1998/2000), Raewyn Connell (1995/1997; Connell y Messerschmidt, 2005), Judith Butler (1990/2001), Luiz Mott (1997), José Miguel García Cortés (2004; 2006) o Robert Stam y Louise Spence (1983). Así mismo, no perderemos de vista la importancia del contexto político y sociocultural de Cuba, revisando autores clave para entender el peculiar contexto cubano y su relación con el resto de Latinoamérica y del mundo. Atendiendo a este punto, nos apoyaremos en las investigaciones llevadas a cabo por Edmundo Desnoes (1966), Victor Fowler (1998), Iam Lumsden (1996), Andrés Isaac Santana (2004), Iván de la Nuez (1991) o Luis Camnitzer (1994/2003), entre otros. Junto a estas fuentes debemos añadir nuestro trabajo de campo en la Isla centrado en investigar los recursos bibliográficos disponibles en instituciones como el Centro Nacional de Educación Sexual (CENESEX), Sociedad Cubana Multidisciplinaria para el Estudio de la Sexualidad (SOCUMES), Centro Wifredo Lam, Casa de las Américas o Instituto Superior de Arte, entre otros. Además de la consulta de fuentes bibliográficas hemos tenido la oportunidad de mantener valiosas conversaciones con artistas, críticos y especialistas en la materia como Eduardo Hernández Santos, Nelson Herrera, Magaly Espinosa o Cristina Vives.

Algunas precisiones terminológicas y conceptuales

Antes de abordar la estructura y posterior desarrollo del artículo, nos gustaría aclarar el significado de determinados vocablos y conceptos que circulan alrededor del análisis académico de las orientaciones sexuales no heterocentradas, claves en este estudio.

Siguiendo a Ki Namaste (1996), entendemos la sexualidad como los diferentes caminos que las personas toman para organizar su vida erótica y sexual; hecho que dará lugar a múltiples y complejas maneras de vivir la sexualidad. Por otra parte, entendemos la identidad sexual como un sentimiento auto-construido a través del tiempo, inestable, permeable y notablemente influido por factores psicológicos y socio-culturales. Parafraseando a Michael G. Shively y John P. De Cecco (1977), la identidad sexual sería el resultado de una sofisticada combinatoria entre el sexo biológico, la identidad de género, el rol que la sociedad asigna al sexo biológico y la orientación sexual elegida por el sujeto. Dentro de estos factores, la orientación sexual puede presentar diversas opciones. Además de la mayoritaria heterosexualidad, encontramos otras como la homosexualidad, la bisexualidad o el lesbianismo; opciones que escapan a la dictadura patriarcal y que, generalmente, padecen la invisibilización, la discriminación y la crítica. Entendemos por identidad de género, la percepción subjetiva que el individuo tiene respecto a su género independientemente del sexo biológico que esta persona ha pre-

sentado al nacer. No debemos olvidar que el género, a su vez, pertenece a una categoría de orden simbólico, cultural y social.

Proponemos acercarnos ahora al término «homosexual» que, como sabemos, define a aquellas personas que mantienen relaciones sexuales con personas de su mismo sexo. Nótese que en España y en otras partes de Latinoamérica como Cuba, el término «homosexual» se utiliza más para referirse a hombres que mantienen relaciones sexuales con otros hombres. En el caso cubano, tanto la crítica especializada como la investigación académica utilizan también el término «homoerotismo» como sinónimo de «homosexualidad». Nótese que, al contrario que en otros países, la palabra «homosexual» en España carece de las connotaciones negativas derivadas, en gran medida, de la definición clínica dada por la psiquiatría a finales del siglo XIX. Importantes pensadores como Michel Foucault sostienen que el hecho de equiparar la homosexualidad con una patología supuso la excusa perfecta del poder para oficializar la represión de esta orientación sexual (1976/1992). Fuera de esta connotación, el vocablo «homosexual» es aceptado y mayoritariamente utilizado con un registro neutro tanto por la sociedad como por el contexto académico en la España actual. En Cuba y en otras partes de Latinoamérica el termino es igualmente aceptado y usado.

El término «gay», importado de EEUU, ha devenido a nivel internacional y hacia finales del siglo pasado, un sinónimo de «homosexual» (Foster, 2008); concretamente, en España, de homosexual masculino. Sin embargo, en su origen, nos encontramos con un importante matiz: a partir de la década de 1970 y en el contexto estadounidense, un «gay» ya no se identificaba con la condición patológica nombrada con anterioridad. Por el contrario, el vocablo «gay» definía al homosexual que demostraba un compromiso político en la defensa de los derechos de aquellas personas que decidían desarrollar su vida sexual fuera del patrón heterosexual. A partir de Stonewall (Nueva York, 1969), la identidad «gay», sobre todo en EEUU, reivindica el activismo político. En la actualidad y en España, el término «gay» ha perdido la acepción de reivindicación política para abrazar, quizás, una connotación más frívola que comprometida. Por el contrario, no podemos decir lo mismo en referencia al término «lesbiana» que, como sabemos, define a la homosexual femenina y puede ir ligado a movimientos de ideología feminista. En el trascurso de este texto los términos «gay» y «lesbiana» se usarán como sinónimos de homosexual masculino y femenino respectivamente. En Cuba el término «gay» se utiliza con frecuencia con un registro neutro y, al igual que España, es un sinónimo de homosexual masculino.

Tal y como apunta David William Foster, el vocablo «*queer*» no se corresponde con un campo socio-semántico español (2008). Sin embargo, existen destacadas personalidades de la academia española y latinoamericana que lo utilizan para hacer refe-

rencia a aquellas orientaciones sexuales que subvierten la disciplina heterocéntrica y que defienden, desde el activismo político, la legitimidad de otro tipo de identidades sexuales además de la heterosexualidad e, incluso, de la homosexualidad representada en el varón blanco, permanentemente joven y sano, rico y occidental. Así, el movimiento «*queer*» surge en Estados Unidos como una reacción contra la heteronomatividad pero también contra una homosexualidad masculina que, después de dar la batalla en Stonewall, acabo siendo fagocitada por el mismo sistema conservador que la condenaba. El origen del término «*queer*» proviene del inglés «raro». Con el paso de los años y desde el contexto académico anglosajón se desarrolla la «Teoría *queer*» ampliamente utilizada en la investigación a partir de los años noventa del siglo pasado. Lo «*queer*» sostiene que tanto la identidad como la orientación sexual no debe tener un carácter esencialista ligado a un prototipo falso de la naturaleza de lo humano. Defiende una sexualidad en constante evolución, presente en minorías fuera de las orientaciones normativamente aceptadas, llegando incluso a cuestionar aspectos de la teoría feminista y de los estudios gais y lesbianos.

Las siglas LGBT surgen en el contexto estadounidense a finales del siglo pasado y hacen referencia a los términos «Lesbiana», «Gay», «Bisexual» y «Transexual». La irrupción de este acrónimo la entendemos como un intento de agrupar, bajo una misma comunidad, aquellas sexualidades disidentes a la imposición patriarcal y heteronormativa. Apostando por la movilización política, la comunidad LGBT lucha activamente por los derechos de las personas lesbianas, gais, bisexuales y transexuales. En los últimos años se han ido sumando siglas para incluir otro tipo de orientaciones que visibilizan al colectivo «Queer», «Intersexual» y «Asexual». De este modo, nos encontramos con un nuevo acrónimo formado por las siglas LGBTQIA. En España la comunidad LGBT ha mantenido un crecimiento progresivo al amparo de la democracia. En el caso cubano, hemos tenido que esperar hasta la segunda década del nuevo siglo para ver como desde algunas instituciones oficiales (Centro Nacional de Educación Sexual; CENESEX) crecía el interés por fomentar el respeto hacia la diversidad de orientaciones sexuales; momento en el que la comunidad LGBTI comienza a tener presencia en la vida pública y en determinas organizaciones políticas (Roque Guerra, 2011). Nótese que el acrónimo varía por épocas y países. El utilizado en la actualidad en Cuba es LGBTI.

Estructura

En el inicio del presente artículo estudiaremos las claves que definen la construcción patriarcal de lo masculino. Una vez enunciada esta manera de entender la masculinidad, pasaremos a analizar bajo un prisma postcolonial, cómo el proceso de conquista y

colonización en áreas de Centro y Sur América ha consolidado un nutrido grupo de prejuicios hacia la homosexualidad; prejuicios que todavía siguen activos y que generan lamentables comportamientos como la homofobia y la misoginia. A partir de aquí, intentaremos explicar qué entendemos por homofobia y trataremos de justificar la importancia de la herencia colonial en la condena de la homosexualidad en Latinoamérica, sobre todo en las zonas del centro y del sur del continente.

Delimitada esta primera parte, estudiaremos la tortuosa relación entre homosexualidad y Revolución cubana. Como preámbulo, desarrollaremos un amplio análisis de las consecuencias de la llegada de Fidel Castro al poder, mencionando sus aciertos y sus aristas más peligrosas. Tras esta visión general, nos centraremos en el controvertido tratamiento dado por la Revolución a la homosexualidad. El prototipo Martiniano de masculinidad y algunos rasgos significativos de la sociedad en la Colonia y la República nos ofrecerán un valioso punto de arranque para, con posterioridad, señalar las profundas injusticias y los tímidos avances del régimen para con la comunidad homosexual cubana. A continuación, comprobaremos cómo el arte cubano contemporáneo trata de superar las barreras que la sociedad y el gobierno construyen contra las personas que manifiestan una orientación sexual diferente a la norma. Para ello, abordaremos, en primer lugar, la importancia de determinadas prácticas artísticas internacionales que sentaron precedentes fundamentales en esta lucha. Seguidamente, ya dentro del contexto cubano, valoraremos la huella de la conocida generación de los ochenta y su importancia como movimiento de ruptura en lo formal y conceptual. Paralelamente, observaremos cómo otras prácticas culturales, como el cine o la literatura, se interesan también por la problemática del sujeto homosexual en Cuba, creando un contexto propicio para que, desde otras expresiones artísticas como las artes plásticas, surjan personas que decidan convertir la situación del homosexual en la Isla en un tema central de su trabajo. De este modo y ya para finalizar, nos centraremos en tres casos de estudio que ejemplifican a la perfección como el arte puede ser una efectiva herramienta política para combatir los diferentes grados de la homofobia. Nos referimos a la consolidada trayectoria de Rocío García, Alexis Álvarez y Eduardo Hernández Santos, firmes defensores de la diversidad sexual en Cuba.

La construcción patriarcal de lo masculino

Esta mañana, mientras leía un conocido periódico, me llamó poderosamente la atención una lúcida crónica del periodista José Confuso en la que se reflexionaba sobre la falta de control de determinados contenidos de la televisión pública española. Concretamente, el periodista hacía mención a la profusión de actitudes machistas de un popu-

lar *reality* de cocina[1]. Según Confuso, este programa construye un modelo de identidad femenina basado en peligrosos estereotipos como: la importancia que nuestra sociedad otorga al aspecto físico de la mujer entendido como objeto de deseo del varón heteronormativo, la fragilidad del sujeto femenino y su dependencia de un hombre que tome las decisiones importantes o la legitimización del espacio doméstico como el único feudo posible para la mujer. Por desgracia, el mencionado programa no sólo justifica un caduco ideal de lo femenino, sino que también pone en valor un patrón machista de lo masculino. Si el papel de la mujer viene determinado por una actitud sumisa, dependiente y frágil, el rol que nuestra sociedad modela para lo masculino se basa en un arquetipo de virilidad construido a partir de falsos valores como la dominación, la fuerza bruta o la intolerancia. Esta bipolaridad masculino-femenino que —como nos recuerda Pierre Bourdieu— alimenta un inconsciente histórico (1998/2000), está plenamente vigente en nuestras sociedades y se filtra sin remedio por todos los estratos de clase y por las diferentes esferas del poder: desde el doméstico al del Estado. Así, tras lo que parece ser un inocente programa de televisión —subvencionado, por cierto, con nuestros impuestos— se esconde una doctrina que trata a las mujeres y a los hombres como los dos extremos de una tensa cuerda. Ello provoca, como sostiene Raewyn Connell, que los dictados patriarcales de la masculinidad se generen por contraste con la construcción de una feminidad machista y obsoleta (1995/1997).

La masculinidad, tal y como apuntan muchas voces, no es algo estático e inmutable. Partiendo de esta premisa, deberíamos entenderla como un conjunto de significados cambiantes dependientes de un marco donde intervienen factores tan importantes como el contexto social, el nivel cultural, el origen étnico, el estrato económico o la fe religiosa que se profese. En este sentido, podemos hablar de diferentes maneras de entender y construir lo masculino (Connell y Messerschmidt, 2005). Dentro de esta diversidad, nuestra sociedad cimienta una masculinidad determinada por un esquema de relaciones de género (Connell, 1995/1997) influido por poderosas estructuras jerárquicas como el propio estado, la iglesia o el sistema educativo. En el epicentro de este esquema, encontramos un modelo de comportamiento en función del sexo biológico que fomenta categorías inmovilistas sobre lo femenino y lo masculino. Estas categorías –sabiamente desmanteladas por autoras como Judith Butler (1990/2001)— definen un género que responde a los intereses del poder hegemónico sin tener en cuenta la propia necesidad/deseo del sujeto. Estamos ante un planeado determinismo biológico que condena al hombre a comportarse dentro de los dictados que marca una draconiana heteronormatividad al tiempo que esclaviza al sujeto femenino a ostentar un rol que quizás ni desea, ni le interesa.

[1] Confuso, José. Los «micromachismos» que esconde «MasterChef». Recuperado el 5 de mayo de 2016, de http://elpais.com/elpais/2016/05/05/tentaciones/1462429623_690632.html

Esta tipología de la masculinidad se nutre de lo que Butler denomina «discursos regulativos» que no son más que un conjunto de cuestionables postulados que disciplinan, no solo el género, sino el deseo sexual de las personas (1990/2001). Estos discursos conforman un arquetipo de varón, exclusivamente heterosexual, al que se le atribuyen valores como la fuerza física, la valentía o la inteligencia. Por el contrario, configura un género femenino que despertará numerosos interrogantes dada su condición imperfecta e inestable; condición que ha sido construida cultural y socialmente durante siglos. Anclados en esta dicotomía, este prototipo artificial de la virilidad somete al varón a un continuo esfuerzo por aparentar y mantener este constructo frente a un colectivo masculino competitivo, exigente e intransigente. Una virilidad bajo presión (Gilmore, 1990/1994) que despreciará cualquier sospecha de afeminamiento en el hombre y que convertirá a la mujer en el único objeto sexual que puede ser aceptado. El patriarcado impone unas reglas para hacer posible la construcción de un orden social que —parafraseando a José Miguel García Cortés— se convertirá en una compleja máquina simbólica que legitimará la incuestionable prevalencia de un machista estereotipo de lo masculino (2006). Muchas de las elecciones personales y orientaciones sexuales que transgredan esta norma, pasarán a una posición estigmatizada sufriendo el rechazo social, la exclusión y, en muchas ocasiones, la violencia psíquica y física. Ni que decir tiene que este proceder se deriva del sistema que lo genera ya que, solamente por poner un ejemplo, en otros pueblos como los sambia, la felación homosexual con la deglución del semen se considera un rito de iniciación hacia la virilidad (Herdt, 1987).

Nuestras sociedades, mal llamadas del primer mundo, consiguen imponer una insana masculinidad construida con la ayuda de enunciados seudocientíficos (Laqueur, 1990/1994), de una educación mal entendida (Foucault, 1975/1990), del terror utilizado por ideologías totalitarias (Mosse, 1996/2000) o de la desmedida autoridad de religiones como la católica. En nuestro país encontramos claros ejemplos de ello en la época de la inquisición o en el periodo de la dictadura franquista (Álvarez Bolado, 1976). Estas estructuras de poder han consolidado modelos de comportamiento que exportan e imponen en otros territorios una ideología fuertemente contaminada por actitudes machistas y homófobas. A continuación, vamos a explicar por qué el proceso colonizador de Centro y Sur América ha sido un factor cardinal a la hora de extrapolar los prejuicios de una anquilosada sociedad patriarcal.

Colonialismo y homofobia: ¿caras de una misma moneda?

Lo primero que nos proponemos en este apartado es definir que entendemos por colonialismo y que entendemos por homofobia para, con posterioridad, poder discernir si ambas situaciones se dan de manera simultánea, si la homofobia era preexistente a la llegada de los colonizadores o si ésta se produjo como consecuencia o herencia del proceso colonizador.

Robert Stam y Louise Spence definen el colonialismo como un episodio de dominación económica, militar, política y cultural llevado a cabo por muchos de los pueblos europeos (donde incluyen a Estados Unidos de América) sobre gran parte de Asia, África y Latinoamérica (1983). Tras la incursión, el pueblo invasor impone por la fuerza un nuevo orden político y cultural. En este esquema, los valores de la cultura hegemónica son asumidos como positivos e incuestionables mientras que los patrones sociales, culturales y políticos del pueblo sometido son vistos por los colonizadores como inferiores y despreciables. Así, todas aquellas conductas que disentían, se resistían o no asimilaban el patrón uniformador de la conquista, eran rechazadas y calificadas de apéndices periféricos propios de una tierra donde reinaba el salvajismo. Reforzando esta idea, el intelectual cubano Iván de La Nuez, nos recuerda que el relato histórico normativo presenta al colonizador como un ser civilizado, próspero, pacífico, y portador de la única fe religiosa que puede ser considerada. Por el contrario, el colonizado suele ser calificado como un ser bárbaro, pobre, violento y profano (1991)[2]. Amparado por este dogma, el continente europeo buscaba incansablemente nuevos territorios donde poder crecer y hacerse fuerte; una búsqueda que perseguía un consenso universal de su modelo social y político.

La homofobia es una obsesiva aversión contra aquellas personas que manifiestan una orientación homosexual (Borrillo, 2001). Este rechazo también se puede extender hacia otras orientaciones sexuales no heterocentradas e incluso hacia conductas que, sin implicar un comportamiento sexual determinado, transgreden el patrón machista y heteronormativo. La homofobia puede ser ejercida desde el poder establecido, desde el conjunto de la sociedad, desde determinados colectivos o desde el sujeto individual. Lamentablemente, existen muchos países y culturas que todavía hoy en día sancionan la homosexualidad con condenas que van desde la ejecución, a la imposición de castigos con cárcel por largos periodos de tiempo. Ser homófobo implica un comportamiento intolerante y, en muchas ocasiones, violento. Sin embargo, resulta interesante

[2] No obstante, nos gustaría señalar que este esquema dominador-dominado necesita una profunda revisión. Al menos en el terreno del arte y la cultura, el proceso colonizador generó también una producción cultural plagada de valiosas interferencias.

advertir que existen diferentes niveles de homofobia y que no necesariamente todos ellos implican la violencia física o la agresión verbal. Esta apreciación nos permite afirmar que la homofobia se puede manifestar de maneras diferentes. Todas estas formas de violencia —igualmente graves y preocupantes— transparentan los prejuicios que una parte de la sociedad mantiene contra aquellos colectivos que muestran otras sensibilidades disímiles a lo sexualmente normativo.

La isla de Cuba comenzó a estar habitada por diferentes comunidades indoamericanas diez mil años antes de la llegada de los españoles. Este dato crucial —olvidado en muchas ocasiones— nos confirma que en el archipiélago del Caribe había, antes del inicio de la colonización, un abanico de culturas con diferentes niveles de organización en lo económico, lo social, lo cultural y lo político. Es lógico pensar que en estas comunidades existía la homosexualidad como una forma de relación con mayor o menor grado de aceptación social. En sintonía con esta afirmación, Luiz Mott, nos confirma la existencia de importantes vestigios arqueológicos que evidencian que la homosexualidad fue practicada por mayas, aztecas, caribes, incas o chibicas entre otras culturas de Centro y Sudamérica (1997). Por otro lado, la investigación de Luis Delgado y Rebeca Madrid Franco (2014) identifica diferentes grados de aceptación de la orientación homosexual tiempo antes de la llegada de los españoles. Así, se han encontrado sociedades mucho más respetuosas con las relaciones homosexuales y otras, como la sociedad mexicali, que demostraban un nivel muy bajo de aceptación hacia aquellas prácticas sexuales que se alejaban de la norma heterosexual. Pese a estas evidencias, nos parece poco fiable determinar si la homofobia que hoy se sufre en Cuba estaba presente antes de la llegada de los españoles. Como ya hemos comentado, la construcción patriarcal de la masculinidad y sus consecuencias no es algo estático, sino que varía en sus formas y maneras dibujando un extenso mapa de acciones e intensidades. Como bien apunta Foucault, la sexualidad y sus disímiles interpretaciones han estado sujetas a un sinfín de condicionantes de clase, económicos, culturales y políticos, configurando, según la época y el contexto, un prisma polimórfico de reglas, prejuicios y temores (1984/1993).

Junto a estas observaciones, debemos considerar que la invasión española transformó la sociedad cubana de un modo tan traumático que el hecho de buscar el posible origen de la homofobia en una remota identidad indígena podría resultar equivocado ya que, el cubano de hoy en día, poco conserva del indio anterior a 1492. La Cuba posterior a esa fecha, se engendró como un sabroso caldo criollo cuyos ingredientes fundamentales fueron una muy reducida presencia indígena, un gran número de españoles, la población negra que entró masivamente como mano de obra esclava y otras olas migratorias como la china, que llegaron a tener una comunidad fuerte en ciudades

como La Habana. Tras el exterminio de la población indígena, Cuba participa de una variada mezcla de culturas subyugadas por una herencia española que exportó un sistema patriarcal, machista y fuertemente condicionado por los férreos dictados de una inmovilista religión católica. Por todo ello, nos parece acertado afirmar que la homofobia que se respira en la sociedad cubana actual le debe mucho a la evolución de ese puzle idiosincrásico de la época colonial; ajiaco en el cual la dominación española fue un condimento fundamental.

Se acabó la diversión, llegó el comandante y mando a parar

La Revolución Cubana de 1959 ha supuesto uno de los acontecimientos históricos más importantes acontecidos en el continente latinoamericano en la segunda mitad del pasado siglo (Farber, 2011). Tal y como apuntan Gerardo Mosquera y Jaime Saruski, los cambios a partir de esa mítica fecha fueron diversos y radicales (1979). Es casi un tópico comentar los enormes logros que se alcanzaron en materia de educación. Objetivos que parecían una lejana utopía como alfabetizar a la población pronto se vieron cumplidos. La escolarización se convirtió en un derecho fundamental quedando pocos niños sin asistir a las escuelas que se abrían por todo el país. Paralelo a este esfuerzo del sistema por sacar definitivamente al pueblo de su ignorancia, toda una infraestructura de asistencia sanitaria comenzaba a ver la luz. Además, el joven gobierno se ocupó por igual de la cultura y empezaron a florecer en Cuba departamentos de publicaciones, instituciones museísticas, colectivos de artistas, etc. Áreas importantísimas para la población fueron atendidas transformando lo que años anteriores había sido un terreno plagado de injustica social, crimen y otros desmanes de una sanguinaria dictadura. Frente a un contexto geopolítico donde abundaban los sistemas dictatoriales de corte fascista, Cuba emerge en los sesenta como una esperanza para la izquierda internacional permitiendo que la cara más amable del comunismo encontrase adeptos en muchos rincones del planeta. Las bondades y logros de la Revolución son conocidos e innegables; tiempo ahora de elaborar una crítica constructiva que ayude a entender el complejo contexto de la Revolución Cubana.

Durante los primeros años de la Revolución, la Isla causaba una gran preocupación para muchos intereses internacionales que veían como el triunfo de Fidel podría poner fin a sus desmanes políticos y económicos en el continente latinoamericano. Esto justificaría la férrea defensa de los ideales revolucionarios para proteger a un gobierno permanentemente asediado por Estados Unidos de América y sus países satélites. No obstante, esta protección llevó implícitos algunos errores como abrazar incon-

dicionalmente un interesado protectorado soviético, eclipsar las voces que simplemente pensaban diferente al dogma castrista o imponer los ideales políticos de la Revolución por encima de todas las cosas, incluida la libertad individual de las personas. La famosa frase pronunciada por Fidel Castro en el año 1961 «Dentro de la revolución, todo; contra la revolución nada» (1972, p. 363) anulará la diversidad ideológica en aras de un proyecto político monocorde que no dudará en eliminar aquellas orientaciones que salgan del esquema de un socialismo alimentado por la mano soviética. Junto a estas fisuras iniciales del sistema, en el final de la década de los sesenta se produjeron una serie de importantes acontecimientos que causarían graves turbulencias en la joven Revolución. En 1967 el Che es asesinado en Bolivia. En 1971, a raíz del caso Padilla, el gobierno cubano se enfrenta a su primera crisis de credibilidad en la clase intelectual de izquierdas en el exterior. Ese mismo año se desarrolla en La Habana el «I Congreso de Educación y Cultura» donde se sentarán las bases que legislarán una intolerante censura gubernamental. Todos estos hechos dan el pistoletazo de salida a un difícil periodo que Ambrosio Fornet no dudó en calificar como el «Quinquenio Gris»; un apelativo que hace referencia a los cinco primeros años de la década de los setenta, una época oscura, marcada por la pérdida progresiva de las libertades. Estos años —que se prolongarán hasta la década de 1980— siguen las tesis del marxismo más ortodoxo. La obra de Carlos Rafael Rodríguez titulada *Cuba en el tránsito al socialismo, 1959-1963: Lenin y la cuestión colonial* (1978) es una conocida referencia para ejemplificar los principios ideológicos del Estado cubano en esa época. Por otro lado, el libro titulado *El socialismo y el hombre en Cuba* de Ernesto Guevara (1965/1975) condensará la ideología que representa un marxismo más *cubanizado* y que pone en cuestión ese abrazo incondicional a la férrea teoría marxista que defiende el libro de Carlos Rafael. Este libro del «Che» es otra obra de referencia que, antagónicamente a la política imperante, defendía un socialismo adaptado a la realidad y sociedad cubana proponiendo una contextualización del marxismo soviético a la idiosincrasia de la Isla (Rojas, 2015). Este ciclo se cierra con el tristemente conocido éxodo del Mariel en 1980. Entre abril y octubre de ese mismo año más de 125 000 cubanos abandonan la Isla hacia Miami.

En contraste con los años anteriores, la década de los ochenta en Cuba fueron años de una cierta prosperidad económica y de un clima social tranquilo, esperanzado y optimista. Una vez más la utopía de la Revolución parece posible y el pueblo disfruta de las ventajas de un socialismo tropical sustentado en una ventajosa colaboración con los países de la órbita comunista. Sin embargo, el espejismo duró poco tiempo y los noventa trajeron una de las peores crisis económicas por las que atravesó el mandato revolucionario. La desintegración de la antigua Unión Soviética dilapida una dependiente economía cubana. El petróleo escasea, el comercio exterior languidece y la Isla experimenta una pérdida progresiva de productos básicos. Junto a la falta de comida,

muy pronto se endureció extremadamente la vida en las ciudades y el transporte urbano e interurbano se recortó de una manera tan drástica que el más mínimo desplazamiento constituía un esfuerzo titánico. Los prestigiosos sistemas de salud y educación experimentan, también, un progresivo e imparable retroceso. En agosto de 1990 el gobierno decreta lo que se conoció como «Periodo especial en tiempos de paz»; un conjunto de medidas destinadas a paliar una crisis económica demoledora (Farber, 2011). La tensión social llegaría a su punto más alarmante en el mes de agosto de 1994 con la conocida «Crisis de los balseros». Ese verano, principalmente desde la ciudad de La Habana, se lanzaron al mar en improvisadas embarcaciones cerca de 40 000 personas. El gobierno decide rebajar la tensión social e implementa una serie de medidas como permitir que la población cubana utilice el dólar estadounidense, firmar nuevos acuerdos migratorios entre Cuba y EEUU, reactivar el mercado libre campesino, aprobar licencias de trabajo por cuenta propia o apostar por el turismo como principal fuente de ingresos del país. Será a partir de ese momento cuando el Estado cubano comienza a perder el control sobre la economía iniciando una peligrosa transición.

Con la llegada del nuevo siglo, la transformación de la economía es ya irreversible. Algunos economistas del gobierno afirman que el uso del dólar norteamericano es la única vía para escapar de la crisis; tesis que se verá avalada en tímidas y puntuales recuperaciones. Pero la metamorfosis es más profunda: junto a esta omnipresencia de la divisa, Cuba cambia las estructuras políticas que configuran su dependencia económica y pasa de crecer bajo el amparo soviético a sobrevivir bajo las imposiciones de un capitalismo voraz consintiendo la injusta aparición de un dramático apartheid económico. Sin lugar a dudas, está triunfando lo que la profesora Camila Piñeiro (2012) identifica como la «Vía economicista» (p. 48); un socialismo que se vende al capital. Con seguridad, una de las consecuencias más graves de este giro ha sido el incremento de las diferencias sociales: una minoría muy rica, una importante clase media y una muy numerosa clase baja. Desde el año 2008 Raúl Castro es el nuevo presidente de Cuba. Su gobierno ha estimulado pequeños cambios que han permitido cierto alivio a una sociedad acostumbrada a padecer graves penurias. Sin embargo —a pesar de que los Rolling Stones han tocado en La Habana y que Obama ha estado presenciando un partido de béisbol en el Estadio Latinoamericano de la misma ciudad— los cambios no acaban de llegar con la justicia y la fuerza esperada. Las bases ideológicas del régimen y muchos de sus mecanismos de control permanecen intactos. La Isla está sumida una vez más en una situación compleja, inestable, de una tensa calma. Mientras tanto, un pueblo cansado, inocente y desinformado tendrá que hacer frente a una agresiva ley de la oferta y la demanda que promete ser como un ángel exterminador. Este cansancio, desconocimiento e inocencia van a contribuir sobremanera a que la mayoría de los cu-

banos abracen el cambio sin imponer condiciones, sin importarles la pérdida de los grandes avances alcanzados por la Revolución.

Políticas de la Revolución y homosexualidad en Cuba

Mucho antes del triunfo de la Revolución, la sociedad y la política cubanas no eran un buen ejemplo de respeto y aceptación de la homosexualidad. Parafraseando al intelectual cubano Victor Fowler, podemos afirmar que esta secular actitud participa como ingrediente esencial desde la fundación misma de la nación cubana (1998). Grandes próceres de la patria, han contribuido a construir un modelo de héroe asociado a un viril estereotipo de ideal masculino; estereotipo que más tarde será retomado por los dirigentes de la revolución castrista. Este modelo —presente en el conocido ensayo «Nuestra América» de José Martí (1891/1973)— identificaba al homosexual como un ser afeminado incapaz de construir una nación y lo definía como un inservible detritus del materialismo moderno (Álvarez, 2003). La Cuba de Martí necesitaba un patrón basado en la familia heterosexual que garantizase una descendencia para poder perpetuar ese ideal. Por oposición, la orientación homosexual, entendida como viciosa e improductiva, era demonizada y condenada. Este estigma se mantuvo invariable durante el periodo de la Colonia y la República. Sirva de ejemplo el caso de Enriqueta Faber a quien se le abrió un expediente criminal en 1822 en la ciudad de Baracoa por fingir ser un hombre y haber consumado matrimonio con Juana de León (Sierra Madero, 2005). El caso Faber es especialmente significativo al tratarse de una condena por lesbianismo, ya que —si las relaciones entre hombres constituían un fuerte tabú a comienzos del XIX— las relaciones entre mujeres provocaban un espanto todavía mayor. Más adelante en el tiempo, sobre todo durante la década de 1950, la homosexualidad era cínicamente consentida y generaba, además, un lucrativo negocio de prostitución masculina organizado por mafias norteamericanas y ciertos sectores de la burguesía batistiana. Fuera de estos círculos mafiosos, los homosexuales en Cuba frecuentaban también lugares de encuentro, ambientes minoritarios pero importantes ya que permitían la socialización de una comunidad homosexual mucho más fuerte y compacta en la capital que en las zonas rurales. El anonimato que concedía la bulliciosa metrópoli de La Habana, permitía al homosexual guajiro vivir su sexualidad con menos presiones y cuestionamientos (Lumsden, 1996).

Tras la llegada de Fidel y sus aguerridas tropas a la ciudad de La Habana, homosexualidad y Revolución, parecen, en principio, incompatibles. Atributos como la fuerza, la pericia o la valentía —componentes imprescindibles de la épica figura del héroe revolucionario— aíslan al sujeto homosexual tradicionalmente identificado como la antítesis de todos esos valores asociados a lo masculino y, *por ende*, al arquetipo de hom-

bre que representa la base ideológica de la Revolución. Un buen ejemplo de ello lo encontramos en la propia historia de la fotografía cubana revolucionaria; historia plagada de un asfixiante mosaico de virilidad que retrata, de modo incansable, al macho valiente, personaje que encarna la esencia inquebrantable de lo patrio. Así, los guerreros barbudos, como les llamaba Edmundo Desnoes (1966), pasaron a representar no sólo al salvador de la nación cubana, sino también a un patrón de virilidad que excluye al homosexual de la construcción del proyecto revolucionario. Como el mismo Fowler declara y como ya Martí parecía advertir, la orientación homosexual es un veto para poder entrar en el panteón heroico de la nación (1998). En la Revolución, la homosexualidad se considera una fase que hay que superar si se pretende cumplir con los objetivos marcados por el sistema. Sin duda, este insistente mensaje ha calado con fuerza en las esferas de poder y en la propia sociedad y, en cierto modo, ha deslegitimado al colectivo homosexual marginándolo, sobre todo en la esfera política, a un plano secundario. ¿Dónde buscar esta ilógica animadversión? Como ya hemos apuntado, el pasado colonial que consolidó en la Isla una estructura social machista y homófoba tiene mucho que ver en todo ello. Sin embargo, también es interesante considerar la influencia del comunismo soviético y chino que interpretarán la orientación homosexual como un símbolo de la decadencia burguesa, como un signo de debilidad, como un virus que irremediablemente excluye a la persona infectada de la construcción del proyecto revolucionario.

El castrismo no dudó en poner en marcha los mecanismos necesarios para hacer de la homofobia un valor de la Revolución. Así, las masivas detenciones de los primeros años actuaban contra los detractores del nuevo gobierno, pero, en su afán depurador, iban dirigidas también hacia aquellas personas que manifestaban una identidad sexual diferente hacia todo aquello que se consideraba patriarcalmente normativo. Muchas de estas acciones fueron llevadas a cabo por los recién creados Comités de Defensa de la Revolución (CDR); un organismo civil de voluntarios que, infiltrados en los barrios, realizaban una labor de denuncia de todas aquellas actitudes que podían ser consideradas antirrevolucionarias. Años después, este tipo de arrestos se ejecutaron bajo las siglas UMAP (Unidades Militares de Ayuda a la Producción). La UMAP fue un campo de castigo y aislamiento que funcionó en Cuba entre noviembre de 1965 y finales de 1966. Estos campos de trabajo obligatorio fueron proyectados para condenar a aquellos individuos que, según la doctrina revolucionaria, no eran útiles para la Revolución. Los homosexuales, incluidos en esta clasificación, se convirtieron en una numerosa comunidad dentro de estos singulares espacios para la reeducación. La UMAP se acaba, pero no el pensamiento obtuso del gobierno hacia todos aquellos que deciden vivir su vida sexual fuera del patrón heteronormativo. Así, en el año 1971, con motivo de la celebración del «I Congreso Nacional de Educación y Cultura» se reconoce ofi-

cialmente que la homosexualidad es una desviación patológica y se prohíbe que los homosexuales representen a Cuba en actos oficiales fuera del país. Será también en los primeros años de la década del setenta cuando se implante la «Ley de ostentación homosexual». Esta norma fue explícitamente redactada para condenar las manifestaciones públicas de afecto entre homosexuales y no se derogará hasta la tardía fecha de 1988. Así mismo, ampliamente conocidos son los contactos establecidos desde el régimen de Castro con el gobierno chino para preguntar cómo se podían eliminar las orientaciones homosexuales que daban mala imagen del régimen y del partido (Aliaga y García Cortés, 2015). Ante este manifiesto clima de hostilidad, aquellas personas que expresaban una identidad sexual considerada por el régimen como disidente (sobre todo homosexuales, lesbianas y travestis) encontraron una efectiva vía de escape en el ya mencionado éxodo del Mariel.

La década de los ochenta en Cuba fue una época de mayor permisividad social y gubernamental hacia las orientaciones sexuales no normativas. Sin embargo, la llegada del SIDA a la Isla en el año 1985 escenifica un nuevo retroceso. Los primeros portadores de la enfermedad fueron militares varones heterosexuales que regresaban de misiones en África. A través de ellos, la epidemia se expandió con rapidez dentro del territorio cubano. El estado instauró pruebas de SIDA obligatorias para los grupos de riesgo, pero no hizo pública la presencia del virus hasta que su propagación, más allá del círculo de militares, alcanzó otras orientaciones sexuales como, por ejemplo, la homosexual. Fueron muchos los homosexuales cubanos afectados por la dolencia. Nuevamente sufrieron la discriminación y, lo que es más grave, la reclusión forzosa en hospitales construidos por el gobierno. Estos sanatorios-prisiones tenían como objetivo aislar a los infectados para, según las autoridades, poder detener la enfermedad. Tal y como nos recuerda el profesor Iam Lumsdem, el grave problema de esta drástica medida, vigente hasta finales de la década e incluso hasta bien entrada la década de los noventa, es que el enfermo de SIDA en Cuba quedaba condenado al encierro, sin libertad y sin vida propia (1996). Poco se puede decir a favor de esta cruel terapia que no garantizaba los derechos fundamentales del ser humano y que, como bien apunta el médico Eliseo Pérez-Satble, no consiguió erradicar el virus y supuso un coste elevadísimo para el estado (1991). Esta desproporcionada reacción gubernamental ante la llegada del SIDA supuso una gravísima discriminación hacia el colectivo homosexual, incrementando el rechazo social y la homofobia.

Pese a este panorama, sería injusto no reconocer que desde el gobierno se han dado pasos esperanzadores hacia la igualdad siendo, la década de los ochenta, años de importantes avances. En este sentido, recordemos la derogación en 1988 de la «Ley de ostentación homosexual», la aparición en ciudades como La Habana de lugares de di-

versión nocturna que se utilizaban como locales de encuentro homosexual o el resurgir de un amplio abanico de manifestaciones culturales que exploraban la orientación homosexual sin censuras. Además, ha sido especialmente relevante la creación en 1989 del Centro Nacional de Educación Sexual (CENESEX) y su colectivo Hombres por la diversidad, la puesta en marcha de la Sociedad Cubana Multidisciplinaria para el Estudio de la Sexualidad (SOCUMES) también con su grupo de trabajo llamado Sección Científica de Diversidad Sexual o el mantenimiento de la Federación de Mujeres Cubanas, organismo fundado desde el triunfo de la Revolución y que parece haber evolucionado con el paso del tiempo hacia políticas menos machistas que en sus inicios. Todas estas instituciones llevan a cabo talleres, programan conferencias o ponen en marcha importantes publicaciones como la revista Sexología y Sociedad dirigida por Mariela Castro Espín, directora, a su vez, de CENESEX y de SOCUMES. El objetivo fundamental de estas estructuras es luchar por la diversidad y fomentar el respeto social hacia la comunidad LGBTI. No obstante, nos gustaría advertir que estos organismos son vistos por una sección importante de la comunidad LGBTI cubana como un frívolo escaparate. Según conversaciones mantenidas en nuestro reciente trabajo de campo en Cuba (mayoritariamente con gais y lesbianas), estos organismos funcionan como una estructura superficial para lavar la cara al sistema e intentar eclipsar tantos años de represión y homofobia. A pesar de respetar estas opiniones, consideramos que algo está cambiando y que, desde el gobierno, se comienza a contemplar la orientación homosexual como una opción posible y legítima. Paradójicamente, frente a esta apertura oficial, la sociedad cubana todavía mantiene muchos de los prejuicios introducidos con fuerza desde la llegada de los españoles a la Isla.

Producción artística y homosexualidad

La historia del arte está desbordada de referencias alusivas a la sexualidad humana. Como no podría ser de otra manera, las orientaciones sexuales disidentes a la norma brotan de una forma más o menos explícita según las diferentes épocas y contextos. Centrándonos en Occidente, a menudo descubrimos una representación erotizada del cuerpo que nos deja entrever diferentes patrones de conducta que rompen con la dictadura patriarcal. Un caso paradigmático lo tenemos en la Grecia clásica que mostraba su fascinación por la hermosura de un omnipotente desnudo del cuerpo masculino, alabando su fuerza y su anatomía. La cultura griega albergaba los valores de potencia, poder e inteligencia en las figuras del héroe o el atleta, convirtiendo al cuerpo del varón en objeto de deseo y en modelo de perfección. Estos valores se repiten en el tiempo siendo especialmente significativos grandes nombres como Donatello, Leonardo da Vinci, Miguel Ángel o Jacques-Louis David. Todos ellos cultivan con pasión esa vuelta

a un sensual desnudo masculino fruto de una adoración obsesiva al cuerpo y de un velado deseo del hombre hacia el hombre transparentando incluso, en determinadas ocasiones, cierta inclinación hacia la misoginia (García Cortés, 2004). El arte de la segunda mitad del siglo XIX visibiliza —aún con cierto recato— el cuerpo masculino como fuente y objeto de deseo. Autores como Frederic Leighton, Jhon Singer Sargent o Thomas Eakins representan un buen ejemplo de ello. No obstante, deberemos esperar hasta bien entrado el siglo XX para encontrarnos con obras que realmente muestran de manera explícita el contexto que rodeaba a la comunidad homosexual de la época, sus pasiones y sus bajos fondos (Cooper, 1986/1991).

Llegados a este punto, nos preguntamos: ¿dónde están las mujeres en el arte? ¿Dónde están las artistas lesbianas? La respuesta se antoja complicada ya que el registro de la mujer lesbiana en el arte no aflora a la superficie hasta las últimas décadas del siglo XIX y principios del XX. Y no es que no existieran; lamentablemente, eran prácticamente invisibles. Esta invisibilidad se deriva del interés de una narración oficial del arte escrita por el hombre; una crónica incompleta que no ha querido posicionar la producción artística femenina en el lugar que le corresponde. Ya a principios del XX, nombres como Alice Austin, Romaine Brooks o Claude Cahun crean un *corpus* de trabajo importantísimo a la hora de celebrar, vindicar y exteriorizar las relaciones íntimas entre mujeres. Aunque dominado por un contexto machista, el periodo de las vanguardias históricas, no solamente supone una apertura a nivel de forma y estilo; sus contribuciones dejaron también traslucir otras poéticas que funcionarán como precursoras de lo que, ya en la década de los sesenta, entenderemos como una práctica artística comprometida con la multiplicidad del comportamiento sexual humano. Desde ese momento en adelante, el arte se consolida como una herramienta política reclamando que todas las orientaciones sexuales son lícitas y posibles.

Si las vanguardias históricas dejaron entrever una preocupación por la pluralidad de la orientación sexual, las décadas del sesenta y setenta del mismo siglo nos regalaron una variada y excelente práctica artística que, sobre todo en el contexto estadounidense, vindicaba abiertamente los derechos de sectores marginales y desfavorecidos como la comunidad LGBT y el colectivo de mujeres que sufrían las imposiciones de una sociedad machista. En sintonía con las reivindicaciones del movimiento gay y feminista, la comunidad artística de ciudades como Nueva York o Los Ángeles expresará la necesidad de afrontar los serios problemas sociales derivados de una cultura beligerantemente androcéntrica. En este sentido, tenemos experiencias realmente significativas como el proyecto «Womanhouse» que reunió a artistas como Judy Chicago, Miriam Shapiro o Faith Wilding, entre otras. En Europa, ya a finales de los setenta, existen experiencias similares de la mano de colectivos como el francés «Colletif Femmes

Art». Así mismo, nos parece oportuno recordar la excelente obra que nos han dejado creadoras como Louise Bourgeois, Carolee Schneeman, Ana Mendieta, Cindy Sherman o Martha Rosler. Resulta crucial considerar la importancia de estas artistas que con sus obras han potenciado el carácter político del arte como herramienta de transformación social. A través del uso del cuerpo y el gusto por lo autorreferencial, el arte producido mayoritariamente por mujeres en los sesenta y setenta del siglo pasado denuncia lacras machistas como la violencia doméstica, la desigualdad entre géneros o la imposición de una agresiva heteronormatividad. Junto a su labor, debemos poner en valor la obra de artistas varones homosexuales que han hecho de su práctica un arma para combatir la desigualdad y el rechazo social. La lista es muy extensa, sirva de ejemplo la obra de autores como Mapplethorpe, Félix González Torres, Pepe Espaliu o Juan Hidalgo, entre muchos otros.

Arte cubano contra la homofobia

La producción artística que se desarrollaba en las colonias se vio obligada a incorporar la mímesis como única metodología posible reproduciendo casi automáticamente formas y contenidos que se imponían desde la metrópoli. En este periodo, la práctica artística cubana no se caracterizaba por su singularidad y sólo el inteligente sincretismo de las vanguardias del siglo XX nos descubrirá poéticas cargadas de verdadera personalidad. Sin embargo, en clara disonancia con Europa, las artes visuales cubanas no desarrollarán temáticas abiertamente preocupadas con la condición homosexual hasta bien entrada la década de los ochenta del siglo pasado. Con anterioridad a esta etapa clave, algunos autores encuentran en la obra de importantes artistas como Servando Cabrera Moreno, Raúl Martínez o Amelia Peláez, sutiles gestos que parecen hablar, a través de la metáfora, de otras orientaciones sexuales que trascienden el patrón heterosexual (Santana, 2004). No tenemos dudas al afirmar que los sensuales y viriles torsos de Cabrera, la intencionada androginia de Martínez o las vulvas que nos podemos imaginar en las exóticas frutas de Amelia son valientes e interesantes aproximaciones.

Las artes visuales cubanas de los ochenta constituyeron una verdadera revolución estética sin precedentes. Muchos de los artistas de la época reaccionaban a la dura represión experimentada en los setenta y hacían de su arte un instrumento de denuncia política. Al mismo tiempo, se rechazaba la homogeneidad estilística y temática que el sistema intentó implantar durante el periodo anterior. El arte tomaba otra dirección integrando estrategias creativas que hasta el momento ni tan siquiera se contemplaban como posibles. En este sentido, la ya mítica exposición «Volumen I»[3], será uno de los

[3] La exposición abre sus puertas el 14 de enero de 1981 en el Centro de Arte Internacional de la Habana contando con la obra de José Bedia, Juan Francisco Elso, José Manuel Fors, Flavio Garciandía, Rogelio López Marín «Gory»,

ingredientes más significativos de este despertar. A partir de «Volumen I», el arte cubano comienza una nueva andadura recordándonos, por su energía, la renovación que supuso la vanguardia cubana de los veinte. En este momento, se abandona el academicismo de influencia soviética de los setenta para explorar —sin olvidarse de la importancia de lo vernáculo— nuevos lenguajes internacionales. Así, se adoptará el conceptual como una base metodológica y se introducirá el sincretismo como herramienta habitual. Este Renacimiento Cubano (Camnitzer, 1994/2003) originó un nutrido *corpus* de artistas (Marta María Pérez Bravo, Tomás Esson o Lázaro Saavedra, entre otros) que hacían de la ironía, el pastiche, la introspección y la cotidianidad sus estrategias más preciadas. Precisamente, será esa predilección por la cotidianidad y lo íntimo lo que impulsará al arte de los noventa hacia otros terrenos, posibilitando que un número reducido de creadores comiencen a mostrar interés en orientaciones sexuales no heterocentradas.

De modo paralelo a este resurgir de las artes visuales de los ochenta, hemos encontrado importantísimas aperturas en la política editorial, la producción cinematográfica o la música. Su relevancia radica en haber sido las primeras manifestaciones en defender sin censura un comportamiento sexual liberado de la doctrina patriarcal, llegando a ejercer una enorme influencia en la sociedad y —por supuesto— en las artes plásticas. El libro «El hombre y la mujer en la intimidad» del sexólogo alemán Siegfried Schnabl publicado por el Ministerio de Cultura en 1979, constituye una obra cardinal por el cuestionamiento del discurso patriarcal sobre el sexo (1979). Dos años más tarde, se publica otra obra del mismo autor titulada «En defensa del amor» (Schnabl, 1981); un fantástico tratado sobre la sexualidad humana. En este libro, el más leído en Cuba en el año 1981, Schnabl se ratifica en la defensa de la homosexualidad como algo natural y consustancial a nuestra sexualidad. Siguiendo en el campo literario, el relato de Senel Paz, titulado «El bosque, el lobo y el hombre nuevo», publicado en el año 1991 en la popular revista de arte y cultura «La Unión» constituye otro caso paradigmático (1991). Este relato será la base del guion de una excelente película que también ha contribuido sobremanera a renovar la deteriorada imagen del homosexual en Cuba. Hablamos de «Fresa y Chocolate» realizada en 1994 por los directores cubanos Tomás Gutiérrez Alea y Juan Carlos Tabío. Tanto la versión cinematográfica como el propio relato de Senel Paz, son muy críticos con el sistema, atacando abiertamente la actitud oficial contra la homosexualidad y describiendo con humor las contradicciones del régimen. Además de esta excelente película, han resultado especialmente significativos los documentales «Gay Cuba» (1995) de la realizadora Sonja de Vries, «Mariposas en el andamio» (1996) de los realizadores Luis Felipe Bernaza y Margaret Gilpin

Gustavo Pérez Monzón, Ricardo Rodríguez Brey, Leandro Soto, Rubén Torres Yorca, Tomás Sánchez e Israel León.

o el titulado «Conducta Impropia» (1984) de Nestor Almendros y Orlando Jiménez-Leal. Este conocido documental, narra en primera persona muchas de las vicisitudes que los homosexuales y los presos políticos cubanos han tenido que soportar sobre todo en las dos primeras décadas de la Revolución[4]. Volviendo al campo de la literatura, merecen especial atención dos relatos escritos al final del siglo pasado. Nos referimos al de Roberto Urías titulado «¿Por qué llora Leslie Caron?» (1988/2000) y «El viejo, el asesino y yo» (2000) de Ena Lucía Pórtela. Así mismo, la compilación de narrativa breve titulada «Trilogía Sucia de La Habana» de Pedro Juan Gutiérrez (2015) reúne una colección de cuentos que nos retratan una Cuba marginal donde un comportamiento sexual rebelde y alejado de la norma mantiene el protagonismo. En el terreno de lo musical, el cantautor cubano Amaury Pérez popularizó en 1987 el tema titulado «Amor difícil» que pronto se convirtió en un himno para la comunidad gay de Cuba. Años más tarde, «El pecado original», comprometida canción de Pablo Milanés, fue ovacionada en 1996 en un abarrotado teatro Carlos Marx en la ciudad de La Habana.

Con la influencia de esta importante herencia, la década de los noventa nos trae los primeros acercamientos de la plástica hacia el microcosmos de la homosexualidad en Cuba. Sin embargo, debemos ser cautos en el análisis ya que no todos los artistas que coquetearon con esta temática se han mantenido con firmeza en esta línea. Verificando esta afirmación, podemos decir que nuestro trabajo de campo tampoco detectó un número importante de artistas que tocasen con coherencia y permanencia la problemática homosexual en la Isla. Ni que decir tiene que otro tipo de orientaciones sexuales más cercanas a lo «*queer*» no encuentran un espacio estable en el panorama de la plástica cubana contemporánea. ¿Cuáles pueden ser las razones de este vacío? Suponemos que se dan cita varios motivos que hacen posible esta situación. Para empezar, debemos pensar que el mercado del arte internacional en Cuba, sobre todo desde finales del siglo pasado, no demanda este tipo de temáticas y prefiere invertir en un arte más involucrado con la situación político-social de la Isla que, sin duda, ofrece un buen caldo de cultivo desde los gloriosos años ochenta. Por otro lado, no hemos detectado un trabajo curatorial o crítico con la proyección y la envergadura suficientes como para que este tipo de poéticas sean el eje central de las muestras que inundan el panorama expositivo de la Isla. Con excepción de la trayectoria de Andrés Isaac Santana, no hemos encontrado personas con verdadero peso en la materia. Casos puntuales como el comisariado realizado por Piter Ortega en la polémica exposición «Sex in the city» (Galería La Acacia, 2013), parecen no tener continuidad como para hablar de una co-

[4] Aunque estrenado en el año 2007, el documental titulado «La reina del condón» de los directores Silvana Ceschi y Reto Stamm resulta especialmente significativo como documento para nuestro estudio. En él se narra la vida en Cuba de la alemana Mónica Krause entre los años 1960 y 1980. A través de las vivencias de una alemana del campo socialista, nos acercamos a un honesto relato sobre el comportamiento sexual de la sociedad cubana en las dos primeras décadas de la Revolución.

rriente comisarial que realmente investigue y visibilice el arte que interesa a nuestro objeto de estudio. Por otro lado, textos que evalúan meticulosamente el estado del arte cubano contemporáneo, no indican la prevalencia de una práctica verdaderamente comprometida con identidades sexuales fuera de una hegemónica heterosexalidad (Espinosa, 2013). Por el contrario, insisten en la pluralidad de opciones del arte reciente cubano; una pluralidad que sitúa la relación del arte con la homosexualidad en Cuba en un nivel más bien bajo (Ortega, 2013). En relación a este punto, recordemos que las exposiciones más notorias que ha proporcionado el arte cubano de los últimos años, sobre todo aquellas que se exportan o se realizan en el exterior, pasan de puntillas o no tocan el binomio arte y homosexualidad en Cuba. Sirvan de ejemplo algunas muestras ampliamente conocidas como «Cuba ok», «La dirección de la mirada: arte cubano contemporáneo», «Atravesados: deslizamientos de Identidad y género» o «*Contemporary art from Cuba: irony and survival on the utopian island*». Por otro lado, no podemos olvidar que Cuba es un país donde, en ocasiones, la información del exterior llega con cierta dificultad y a destiempo. En este sentido, sí que hemos percibido un cierto retraso en la llegada de muchas de las teorías sobre género y feminismo que ya en los años setenta del siglo pasado circulaban con fluidez por EEUU y otros países europeos.

Quizás por todo lo anteriormente expuesto, nos hemos encontrado con un terreno árido si hablamos de un arte cubano contemporáneo verdaderamente preocupado con las problemáticas de la condición homosexual. Es importante advertir que nuestro criterio principal para este análisis, fue seleccionar artistas que demostrasen una continuada estabilidad en el tema a lo largo de los años. No nos sirven aquellos creadores que, tal vez con cierto aire oportunista, abordan de forma pasajera la temática que hoy centra nuestro interés. En base a esta premisa hemos encontrado en la obra de Rocío García, Alexis Álvarez y Eduardo Hernández, una triada fundamental. En este importante triángulo será la obra de Eduardo Hernández Santos la que merece una atención mayor. El trabajo artístico de Eduardo, a través de sus más de veinticinco años de carrera, ha demostrado una sobrada continuidad, coherencia y compromiso con nuestro objeto de estudio y es por ello que ha creado un *corpus* único e ineludible a la hora de hablar de arte y homosexualidad en la Cuba actual.

Tres lados de un mismo triángulo: Rocío García, Alexis Álvarez y Eduardo Hernández Santos

Rocío García nace en Las Villas en el año 1955. Al igual que Alexis Álvarez y Eduardo Hernández Santos su formación inicial fue en la Academia de San Alejandro de La Habana, lugar por donde también pasaron muchos de los artistas cubanos más conocidos y representativos de la escena creativa de los ochenta. Después de su graduación en

1975, amplía estudios en la Academia de Bellas Artes Repin de San Petersburgo donde se gradúa en 1983. La propia Rocío habla de su estancia en esta ciudad rusa como una oportunidad única tanto por la estricta formación técnica en el ámbito de lo pictórico, como por todo lo que la ciudad le ofrecía; en particular las frecuentes visitas al museo Hermitage. Sin duda, esta rigurosa formación en la técnica de la pintura será una base imprescindible para su excelente manejo de la luz, la sombra, el dibujo o el intenso y arriesgado cromatismo que podemos observar en la mayoría de sus lienzos. Junto a estas herramientas, Rocío supo aprovechar la excelente formación teórica recibida en San Alejandro, institución que acostumbra a analizar en profundidad problemáticas clave del arte contemporáneo. De vuelta en Cuba —tras un difícil periodo de adaptación a la nueva realidad— Rocío entra en la escena artística con su primera exposición individual en el año 1987.

La temática central en la obra de Rocío examina el comportamiento sexual de las personas. Parafraseando a la propia autora, podemos afirmar que su interés fundamental indaga en los conflictos sufridos por el ser humano en relación a su sexualidad y a su psicología (Cubanartspace, 2011). Partiendo de esta idea general, y tras la observación de series como «Hombres-machos-marineros (homenaje a Pasolini)», realizada en el año 1999, deducimos que la artista cubana muestra especial interés por el mundo subterráneo de una homosexualidad reprimida. En otros trabajos como «El domador y otros cuentos» del año 2003, Rocío describe ambientes sórdidos donde conviven morbosos estereotipos del sexo entre hombres como la clandestinidad, el fetichismo o la violencia. Su obra nos sumerge en un terreno prohibido donde el sexo y la violencia se entrecruzan para formar nuevos mapas del deseo. Será precisamente esta materialidad de lo prohibido lo que contribuya a situar en primer plano de contenido voces que han estado silenciadas durante largos periodos de tiempo, otorgando protagonismo a orientaciones sexuales condenadas al ostracismo y el rechazo social.

El interés de Rocío en visibilizar otras conductas sexuales alcanza su punto álgido en su magnífica serie titulada «Geishas». En escasas ocasiones, la plástica cubana contemporánea ha abordado la temática lésbica con tanto rigor e intensidad. En esta colección de lienzos, Rocío nos descubre la intimidad de estas mujeres japonesas dibujando espacios donde no falta el afecto y, en ocasiones, el dolor. Ya en el 2006, su serie «El Thriller», demuestra una predilección por la narrativa del comic creando una historia que reúne a sus personajes más conocidos y que simpatiza con la estética del cine negro norteamericano con aires que nos recuerdan a autores españoles como Costus o Ceesepe. Esta línea se mantiene en su obra más reciente, mostrada en la duodécima Bienal de La Habana y que lleva por título «The Mision». En ella, nos enfrentamos a 32 lienzos que, en una visión conjunta, conforman seis páginas imaginarias de un in-

menso comic. En esta colorista narración conviven sus obsesiones más tempranas metaforizadas en la figura de Zarina, una mujer que, contraria a toda norma patriarcal, intentará salvar el honor y prestigio de un hombre vulnerable.

Figura 1. Rocío García. Pelotón. Serie: El domador y otros cuentos. Óleo sobre tela, 150 x 180 cm., 2003.

Alexis Álvarez nació en el pequeño pueblo de San José de las Lajas en el año 1968. Su práctica artística parte de su propia intimidad hablando, la mayoría de las veces, en primera persona. En este relato autobiográfico el autor desvela su orientación homosexual y aborda toda una serie de espinosas problemáticas derivadas de esta elección. Ya en su tesis de graduación en la Academia de San Alejandro, Alexis se descubre ante sus profesores, compañeros y familia para convertir la prueba académica en una suerte de terapia donde dará a conocer sus preferencias sexuales. La exposición que presentaba en su graduación se titulaba «Confesión de un hombre» y, como ya implica el título, el autor se confesaba; es decir, se sinceraba plenamente ante la audiencia en un acto honesto que funcionaba también como un gesto catártico. Fue a partir de este momento cuando su obra se convierte en el relato más preciso de su existencia, un relato que, desde el mensaje personal, ha llegado a la colectividad convirtiendo su trabajo en una

de las poéticas más personales y comprometidas del arte cubano de fin de siglo. Su campo preferente es la pintura, un medio que domina y donde algunos críticos parecen ver un paralelismo con la excelente artista cubana Antonia Eiriz, sobre todo en el tratamiento de la forma y del color. Sus lienzos, de marcada orientación expresionista, evitan la narración figurativa incorporando trazos enérgicos con tendencia al uso del collage. Su trabajo arranca en el inicio de la década de los noventa, coincidiendo —como ya sabemos— con una de las mayores crisis económicas desde el triunfo de la Revolución. Este periodo, del cual nos gustaría destacar sus series tituladas «Adefesios» y «Fantasmas», está fuertemente influenciado por las bases formales del arte pop, sin perder por ello una marcada impronta personal.

Este prolífico artista cubano nunca abandonará la pintura. Dentro de esta extensa producción merecen atención los lienzos titulados «El bóxer y el cisne», «Destello de lápiz» o «Reposando el alma». Junto a esta fidelidad por el medio pictórico, Álvarez también se interesa por la fotografía, técnica en la que encuentra un perfecto aliado para expresar sus preocupaciones. Mención especial consiguen las series tituladas «Hijos y novias de Cuba» y «No somos de plástico». En esta última, datada en el año 2013, el artista juega con un prototipo de muñeco que representa el estereotipo de varón de una hipotética sociedad sin problemas. Los protagonistas de la serie suelen ser una pareja de muñecos retratados en disimiles situaciones y lugares, en contextos que aluden al lujo y la frivolidad que acompaña al universo gay en las sociedades capitalistas. Además de pintura y fotografía, la *performance* es otra de las disciplinas a las que Alexis Álvarez recurre con frecuencia. Según declaraciones del propio artista, la *performance* le permite vaciarse del todo funcionando, en un primer momento, como una terapia. Alexis plantea una *performance* curativa, representacional, no desprovista del ritual de la sangre, el dolor y la entrega. Al igual que muchos de sus lienzos o fotografías, la *performance* para Alexis funciona como una vía de expresión de su mundo interior y en ella vuelca una amplia cartografía de su intimidad. Dentro de su producción en esta disciplina —que arranca en el año 1991— cabe destacar «Corazón abierto». En este trabajo, un corazón de animal será el pincel para escribir sobre el suelo el relato de su desamor; una historia personal para cerrar heridas. No queremos terminar estas notas, sin mencionar la destacada trayectoria de Alexis Álvarez como director de arte en teatro y cine y como diseñador.

Figura 2. Alexis Álvarez. El bóxer y el cisne. Acrílico sobre cartulina. 115 x 87 cm.

Eduardo Hernández Santos nace en La Habana en 1966. Desde sus comienzos como artista, en el año 1990, su producción fotográfica modela un cuerpo masculino fuera de lo que el canon heterosexista y patriarcal entiende por masculinidad. Centrado en esta intención, el cuerpo del hombre que Eduardo plantea describe una trayectoria pendular entre los márgenes del placer y del castigo, dejándonos ver los monstruos que habitan el recorrido. La obra de Hernández Santos presenta marcadas influencias de autores cubanos como Herman Puig y otros clásicos como el barón von Gloeden o de Guglielmo Plüschow. Dentro de referentes más contemporáneos, hemos observado vínculos con la poética de creadores como Mapplethorple, Robert Gober, los hermanos Chapman o Louise Bourgeoise. A lo largo de su extensa producción, el cuerpo desnudo del hombre se mantiene como una constante que solamente abandonará en puntuales ocasiones como en su trabajo «El Muro», realizado en el año 2006.

La evolución formal de Hernández Santos describe una interesante senda que va desde una armónica representación de lo clásico hasta la fragmentación violenta del canon. A lo largo de este camino, la otredad se convierte en el centro de su discurso y sus mancillados seres se sitúan al margen de toda convención social para pervertir un género inestable. Los intereses políticos que imponen una obsoleta categoría de varón, inteligentemente cuestionados por Judith Butler (1990/2001), no encuentran cabida en la producción de este creador. Precisamente, este género en disputa reventará en una

dolorosa identidad que se recompone una y otra vez; un ciclo obsesivo que reconstruye la destrucción para volver a destruir lo construido emulando la viciada realidad sociopolítica de la Isla. Sin embargo, a pesar de que podemos hacer una lectura política de su trabajo, Eduardo nunca ha pretendido construir un panfleto con sus imágenes. Así, escapando de lo demagógico, sus fotografías transparentan angustias y obsesiones privadas despedazando al cuerpo amado del hombre para convertirlo en una imagen fantasmagórica que se opone, en su diferencia, a toda norma y que vindica con fuerza un lugar para lo diferente. Nos enfrentamos a un cuerpo agredido por cristales que a su vez diseccionan en grandes pedazos el abdomen, los brazos, las piernas. Observamos, además, anzuelos que sujetan extremidades amputadas, trozos de hierro que imposibilitan el movimiento, multitud de cuerpos que habitan uno solo, cuerdas que dirigen el deseo, fragmentos en carne viva, cuerpos ya, moribundos, que levitan. Al igual que un cadáver exquisito, la corporeidad que Santos plantea constituye un puzle fragmentado de torpes recuerdos de la norma donde lo prohibido conforma una materia orgánica imposible. La identidad normativa se deconstruye para elaborar una nueva manera de estar en el mundo. Estos cuerpos —además de representar una fase de la alteridad— conforman también la capacidad de adaptación a un entorno hostil, a una sociedad donde lo más recomendable es pasar desapercibido.

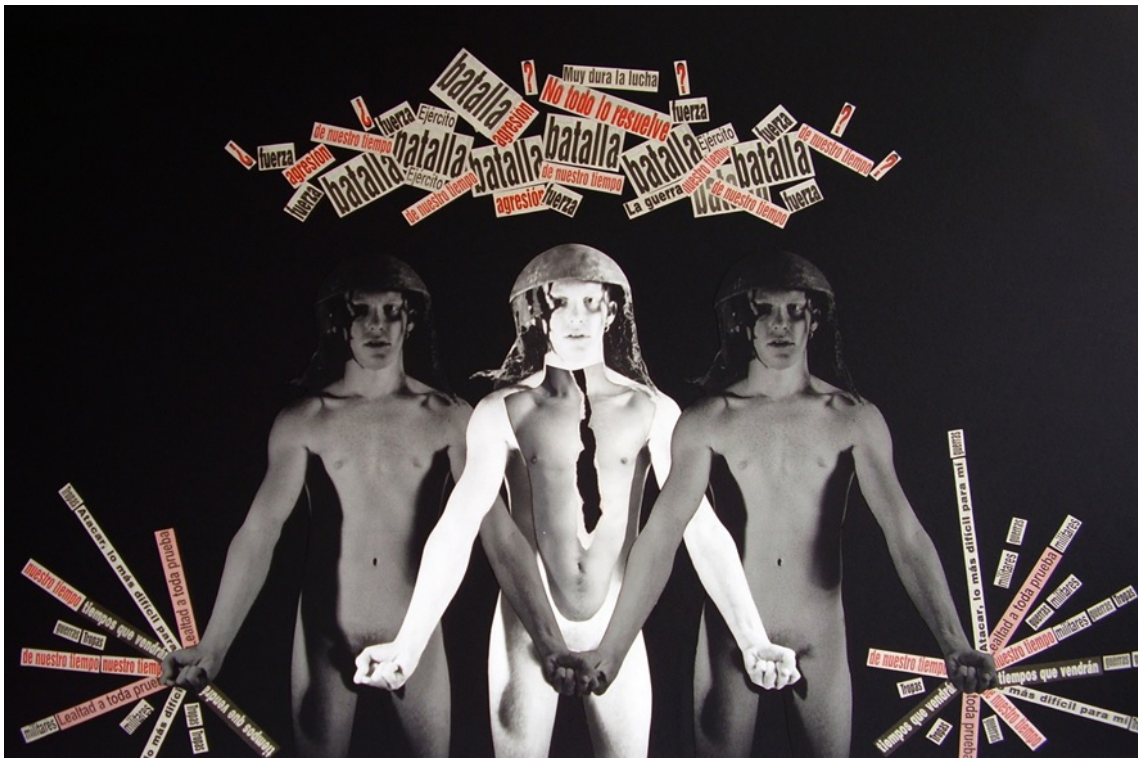

Figura 3. E. H. Santos. Tiempo de soldados, Serie: Palabras. Collage fotográfico. 2008-2010

La obra fotográfica de Hernández Santos comienza a desarrollarse con continuidad en el año 1993. Será en este momento cuando presente su serie titulada «Homo Ludens» un trabajo que, retomando algunos valores de la Grecia clásica, vindica el cuerpo del hombre como fuente de placer. Entre 1994 y 1996, inicia una compleja producción que lleva por título «Ecbatana»; una viciada atmósfera de ciudades barrocas donde lo masculino se convierte en materia repetidamente castigada y subordinada. Paralelamente a esta serie, realiza en 1996 «Objetos del deseo» y »A propósito de las flores». En esta última, Eduardo pone en valor las posibles similitudes que pudieran existir entre el hombre (supuesta plataforma de la virilidad) y las flores (estereotipo por excelencia de lo femenino). «Fragmentos clásicos», ejecutada en 1998, nos descubre barrocos y decadentes escenarios habitados por un universo estrictamente masculino. Manteniendo su línea temática y formal, en 1999 ven la luz «Espejismos» y «La gélida dureza de los filos». Entre el año 2000 y el 2003, Eduardo produce lo que para nosotros constituye uno de sus trabajos más maduros: «Corpus Frágile». Este conjunto de fotografías decodifica con insistencia el cuerpo idealizado del hombre para enfrentar al espectador a una incómoda representación, a una violenta distorsión de las formas que constituye la radiografía de lo que la cultura hegemónica reprime y condena.

Con una mayor predilección por lo ciborg, comienza, en el año 2004, la serie titulada «Strong». Estas imágenes darán paso a «El Muro»; un trabajo clave que produce un giro importante en la obra de Santos al pasar de la ficción al documento. En esta extensa producción, el fotógrafo cubano demuestra su predilección por la fotografía directa y abandona, por vez primera, el cuerpo desnudo del hombre para acercarse a la animada vida nocturna de las diferentes orientaciones sexuales que pueblan el popular malecón habanero. En el año 2008, Eduardo comienza «Palabras», excelente trabajo donde retoma con fuerza el collage de orientación homoérotica al que nos tenía acostumbrados en propuestas anteriores. Apostando por la crítica política, el autor utilizará, una vez más, el cuerpo masculino y la fragmentación como constantes expresivas. En «Palabras», Hernández Santos incorpora fragmentos de texto que formarán parte de la imagen y que completarán y reforzarán su significado. A partir del año 2010, Eduardo retoma y versiona «El Muro». Así nace «El Muro travestido» un juego donde los personajes que pueblan el Malecón de La Habana se metamorfosean en histriónicos adefesios dominados por los frívolos dictados de la moda y la publicidad. Tras un periodo de largo silencio, el artista cubano trabaja en la actualidad en una serie todavía en proceso. En ella, muestra su predilección por la creación de sobrios decorados y por la utilización de modelos con los que representa escenas escrupulosamente pensadas de antemano. Con la ayuda de un fuerte cromatismo, intenta enviar un mensaje políti-

co alrededor de las claves ideológicas que pueblan su trayectoria: el permanente conflicto entre la homosexualidad y la Revolución.

Conclusiones

La colonización española de Cuba ha tenido una influencia cardinal en la construcción de un patrón machista de masculinidad. Sin embargo, parece acertado afirmar que la herencia colonial española no tiene la exclusividad en la pervivencia de este obsoleto esquema de lo masculino. La mestiza sociedad de la Isla se ha configurado en base a un crisol de culturas contando con una activa presencia de colectivos como el africano, el chino o el criollo. Este puzle cultural también ha jugado un papel cardinal en la defensa de valores patriarcales que estimularon la desigualdad y el desprecio hacia colectivos como el homosexual. Asentada sobre esta base, la homofobia ha conseguido calar hondo en Cuba, sobreviviendo al paso del tiempo y resistiendo a los profundos cambios políticos producidos a partir de 1959. Si bien podríamos pensar que la Revolución —firme defensora de los derechos fundamentales del ser humano— acabaría con la discriminación de los homosexuales, hemos comprobado que el rechazo del homosexual ha continuado en el transcurso del proceso revolucionario. Así, una homofobia amparada por el régimen castrista consigue institucionalizarse y pasa a considerarse una virtud del verdadero revolucionario, equiparando la homosexualidad con un insano vicio capitalista. Por otro lado, también debemos considerar que Cuba está inmersa en un contexto geopolítico dominado por un arraigado machismo. Esta influencia provoca un contagio que legitima y expande actitudes sectarias e intolerantes contra la homosexualidad. No obstante, aun considerando estos factores, nos parece inaceptable que la Revolución fuese capaz, no sólo de consentir, sino de alimentar una homofobia social e institucional que atacó sistemáticamente los derechos fundamentales de un colectivo que sufre la discriminación y el estigma.

La década de los ochenta nos deja ver las primeras transformaciones de la política cubana en pos de una mayor aceptación de la homosexualidad. Además de derogar leyes injustas y de poner en marcha nuevos organismos que garantizaban la no discriminación por orientación sexual, la censura oficial disminuyó notablemente y desde diferentes colectivos de la cultura como editoriales, teatros o la industria del cine, se comenzó a analizar sin obstáculos la situación del homosexual cubano. Junto a este avance, las artes visuales experimentaron un despegue sin precedentes, ganando popularidad y prestigio dentro y fuera de Cuba. Aprovechando la herencia de artistas internacionales que transformaron el arte en herramienta política, el arte cubano de los ochenta abordará un puzle de temáticas implicadas con la realidad política del país y con los problemas cotidianos de las personas. Derivado de este fértil contexto, las artes

plásticas cubanas de fin de siglo pasado recuperan su compromiso con la sociedad. Paradójicamente, será esta misma sociedad la que mantenga un juego peligroso que bascula entre la tolerancia y el rechazo del sujeto homosexual.

La Cuba de los noventa del pasado siglo nos descubre poéticas que, desde una posición activa, hicieron de su arte una forma de lucha en pro de la igualdad del colectivo homosexual. Sin embargo y a pesar de la importancia de este objetivo, no son muchos los artistas que de manera continuada trabajan por la no discriminación de la homosexualidad. De hecho, nos gustaría advertir que en no pocas ocasiones, la temática homosexual en el arte cubano contemporáneo se aborda de una forma frívola y pasajera; casi como si fuese una moda que hubiese que probar. Esta apreciación nos ha obligado a descartar de nuestro análisis a un grupo de artistas cuya obra no demanda un estudio explícitamente centrado en una metodología que relacione arte y orientación sexual. Curiosamente, esta inconsistencia no parece importar para que algunos de estos nombres sean incluidos en las muy escasas monografías o artículos que abordan el tema. En este sentido, recordemos los casos de los artistas René Peña, Aimée García, Félix Ronda, Elio Rodríguez o Leslie Sardiñas, entre otros. Todo lo anteriormente comentado nos ha obligado a seleccionar la casuística con una meticulosidad quirúrgica. Así, hemos encontrado en la obra de Rocío García, Alexis Álvarez y Eduardo Hernández Santos los tres vértices de un triángulo fundamental. Desde diferentes técnicas y propuestas conceptuales, este grupo de artistas visibiliza el deseo homosexual para acabar construyendo un mensaje en favor de la igualdad; mensaje que, en ocasiones, no resulta cómodo para el sistema. Su arte se convierte en un discurso reflexivo y crítico que subvierte la norma para desmantelar el estigma, concienciar sobre la importancia del respeto y la igualdad y dinamitar dispositivos políticos que sustentan caducos estereotipos de género. Con la llegada de esta segunda década del nuevo siglo, descubrimos otras voces comprometidas con el respeto hacia las orientaciones sexuales disidentes. Tendremos que seguir atentos y no perder la pista de autores como Jorge Otero o Eduardo Rodríguez Sardiñas que con su práctica continúan advirtiendo que algo debe cambiar en la mayor de las Antillas.

Referencias

Aliaga, Juan Vicente & García Cortés, José Miguel (2015). *Desobediencias: cuerpos disidentes y espacios subvertidos en el arte en América Latina y España: 1960-2010.* Madrid: EGALES.

Almendros, Néstor (Productor), & Almendros, Néstor & Jiménez-Leal, Orlando (Directores). (1984). *Conducta impropia.* [Documental]. Francia: Films du Losange.

Álvarez Bolado, Alfonso (1976). *El experimento del nacional-catolicismo, 1939-1975*. Madrid: Editorial Cuadernos para el Diálogo.

Álvarez, Inmaculada (2003). El discurso sexual como valor de identidad nacional de lo cubano. *Revista de Humanidades. Tecnológico de Monterrey*, *14*, 13-36.

Balzaretti, Georgina; Cabrera, Frank; Vives, Camilo (Productores), & Gutiérrez Alea, Tomás & Tabío, Juab C. (Directores). (1994). *Fresa y chocolate* [Largometraje]. EE.UU: Miramax Films, España: TeleMadrid, SGAE, Cuba: Instituto Cubano del Arte e Industrias Cinematográficos (ICAIC), México: Instituto Mexicano de Cinematografía (IMCINE), Tabasco Films.

Borrillo, Daniel (2001). *Homofobia*. Barcelona: Bellaterra.

Bourdieu, Pierre (1998/2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama

Butler, Judith (1990/2001). *El género en disputa*. México DF: Paidós.

Camnitzer, Luis (1994/2003). *New Art of Cuba: Revised Edition*. Austin: University of Texas Press.

Castro, Fidel (1972). Palabras a los intelectuales. En Adolfo Sánchez Rebolledo (Ed.), *La Revolución Cubana* (pp. 356-379). México DF: Ediciones Era.

Connell, Raewyn (1995/1997). La organización social de la masculinidad. En Teresa Valdés & José Olavarría (Eds.), *Masculinidad/es: poder y crisis* (pp. 31-48). Santiago de Chile: Isis Internacional.

Connell, Raewyn & Messerschmidt, James W. (2005). Hegemonic masculinity rethinking the concept. *Gender & society*, *19*(6), 829-859. http://dx.doi.org/10.1177/0891243205278639

Cooper, Emmanuel (1986/1991). *Artes plásticas y homosexualidad*. Barcelona: Laertes.

Cubanartspace (2011, julio 23). *The Cuban Art Space Interview Series - Rocío García, Part 1* [video]. Recuperado el 25 de agosto de 2016, de https://www.youtube.com/watch?v=f5Ps-SubkPk

De La Nuez, Iván (1991). Occidente y la periferia; la cuerda floja y la cadena perpetua. En Georgina Pérez (Ed.), *Cuarta Bienal de La Habana* (pp. 39-43). La Habana: Editorial Letras Cubanas.

Delgado, Luis & Madriz Franco, Rebeca (2014). Colonialidad del poder, patriarcado y heteronormatividad en América Latina. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer, 19*(42), 95-109.

Desnoes, Edmundo (1966). La imagen fotográfica del subdesarrollo. *Revista Casa de las Américas*, *34*, 63-80.

Espinosa, Magaly (2013). Que me quiten lo baila'o: artes visuales en la Cuba del 2000. *Revista Arte Cubano, 18*(1), 6-12.

Farber, Samuel (2011). *Cuba since the revolution of 1959: A critical assessment*. Chicago: Haymarket Books.

Foster, David William (2008). El estudio de los temas gay en América Latina desde 1980. *Revista Iberoamericana*, *74*(225), 923-941.

Foucault, Michel (1975/1990). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.

Foucault, Michel (1976/1992). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber.* México DF: Siglo XXI.

Foucault, Michel (1984/1993). *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres.* México DF: Siglo XXI.

Fowler, Victor (1998). Homoerotismo y construcción de la nación. *La gaceta de Cuba, 1*(36), 2-6.

García Cortés, José Miguel (2004). *Hombres de mármol: códigos de representación y estrategias de poder de la masculinidad.* Madrid: EGALES.

García Cortés, José Miguel (2006). Virilidad y poder social. En Buxán Bran, Xosé M. (Ed). *Lecciones de disidencia. Ensayos de crítica homosexual* (pp. 105-114). Madrid: EGALES.

Gilmore, David D. (1990/1994). *Hacerse hombre: concepciones culturales de la masculinidad.* Barcelona: Paidós.

Gilpin, Margaret (Productora), & Bernaza, Luis F. & Gilpin, Margaret (Directores). (1996). *Mariposas en el andamio* [Documental]. Cuba: Video Caracol.

Guevara, Ernesto (1965/1975). *El socialismo y el hombre en Cuba.* Barcelona: Anagrama.

Gutiérrez, Pedro Juan (2015). *Trilogía sucia de La Habana.* Barcelona: Anagrama.

Herdt, Gilbert H. (1987). *The Sambia: ritual and gender in New Guinea.* San Diego: Harcourt Publishers.

Koch, Karin (Productora), & Ceschi, Silvana & Stamm, Reto (Directores). (2007). *La reina del condón.* [Documental]. Suiza, Irlanda: Dschoint Ventschr Filmproduktion AG.

Laqueur, Thomas (1990/1994). *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud.* Madrid: Cátedra.

Lumsden, Iam (1996). *Machos, maricones and gays. Cuba and homosexuality.* Philadelphia: Temple University Press.

Martí, José (1891/1973). *Nuestra América.* Barcelona: Ariel.

Moleón, M. (Productora), & De Vries, Sonja. (Directora). (1996). *Gay Cuba* [Documental]. EE.UU: Frameline.

Mosquera, Gerardo & Sarusky, Jaime (1979). *La política cultural de Cuba.* París: UNESCO.

Mosse, George L. (1996/2000). *La imagen del hombre: la creación de la masculinidad moderna.* Madrid: Talasa Ediciones.

Mott, Luiz (1997). Etno-Historia de la homosexualidad en América Latina. *Historia y Sociedad, 4*, 123-144.

Namaste, Ki (1996). Genderbashing: Sexuality, gender, and the regulation of public space. *Environment and Planning D: Society and Space*, *14*(2), 221-240. https://doi.org/10.1068/d140221

Ortega, Píter (2013). Arte Cubano 2000-2012: una cartografía necesaria. *Revista Arte cubano 18*(1), 14-16.

Paz, Senel (1991). *El lobo, el bosque y el hombre nuevo.* México DF: Ediciones Era.

Perez-Stable, Eliseo (1991). Cuba's Response to the HIV Epidemic, *American Journal of Public Health*, (*81*)5, 563-567.

Piñeiro Harnecker, Camila (2012). Visiones sobre el socialismo que guían los cambios actuales en Cuba. *Revista Temas, 70*, 46-55.

Portela, Elena Lucía (2000). *El viejo, el asesino y yo*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

Rodríguez, Carlos Rafael (1978). *Cuba en el tránsito al socialismo, 1959-1963: Lenin y la cuestión colonial*. México DF: Siglo Veintiuno.

Rojas, Rafael (2015). *Historia mínima de la Revolución Cubana*. Madrid: Turner Publicaciones S.L.

Roque Guerra, Alberto (2011). Diversidad sexual en las políticas públicas en Cuba: avances y desafíos. *Revista Sexología y Sociedad, 17*(45), 34-39. Recuperado de: http://revsexologiaysociedad.sld.cu/index.php/sexologiaysociedad

Santana, Andrés Isaac (2004). *Imágenes del desvío: la voz homoerótica en el arte cubano contemporáneo*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.

Schnabl, Siegfried (1979). *El hombre y la mujer en la intimidad*. La Habana: Editorial Científico Técnica.

Schnabl, Siegfried (1981). *En defensa del amor*. La Habana: Editorial Científico Técnica.

Shively, Michael G. & De Cecco, Jhon P. (1977). Components of sexual identity. *Journal of homosexuality*, *3*(1), 41-48. https://doi.org/10.1300/J082v03n01_04

Sierra Madero, Abel (2005). Sexualidades disidentes en el siglo XIX en Cuba. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, *16*(1), 67-94.

Stam, Robert & Spence, Louise (1983). Colonialism, racism and representation. *Screen, 24*(2), 2-20. DOI: https://doi.org/10.1093/screen/24.2.2

Urías, Roberto (1988/2000). ¿Por qué llora Leslie Caron? En Michi Strausfeld (Ed.), *Nuevos narradores cubanos* (pp. 49-52). Madrid: Siruela.

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons 4.0*.

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

Resumen de licencia - *Texto completo de la licencia*

"La adolorida de Bucay" (Zúñiga Albán-1994): análisis desde las Bases Teóricas del Neo-barroco de Sarduy

"La adolorida de Bucay" (Zúñiga Albán-1994): analysis from the Theoretical Bases of the Neo-baroque Sarduy

Patricia Violeta Gavilanes Yanes; Rosa Leticia Ortega Astudillo; Ivonne Amelia Rendón Jaluff

Universidad de Guayaquil-Ecuador-Facultad de Arquitectura y Urbanismo; patricia.gavilanesy@ug.edu.ec

Historia editorial

Recibido: 25-10-2015

Aceptado: 15-07-2017

Palabras clave
Obra de arte
Creación artística
Estética
Semántica

Resumen

"La Adolorida de Bucay" (1994) es una obra Neobarroca del artista ecuatoriano Hernán Zúñiga Albán, por cuya naturaleza rompió códigos representacionales artísticos heredados de la época moderna y subvirtió significados al resemantizar la imagen original (Imagen de "La Dolorosa"), producto del gesto de apropiación llevado a cabo por el artista. En este artículo evidenciaremos su naturaleza formal y estética mediante un análisis hermenéutico, basado en los preceptos teóricos del Neobarroco latinoamericano, tal como lo propone Severo Sarduy. Concluimos que en ella están presentes mecanismos de artificialización propios del Neobarroco sarduyano (lo barroco, el artificio, la parodia, el erotismo, espejo y revolución), que dan cuenta de un estatuto de representación que subvirtió el significado de la imagen original (la resemantizó).

Keywords
Art Work
Artistic Creation
Aesthetics
Semantics

Abstract

"La Adolorida de Bucay" (1994) is a Neobaroque work by Ecuadorian artist Hernán Zuñiga Albán, whose nature broke inherited artistic representational codes from the modern times and subverted meanings by resemantizing the original image (Image of "La Dolorosa"), product of the gesture of appropriation carried out by the artist. This article demonstrates its formal and aesthetic nature through a hermeneutical analysis, based on the theoretical precepts of the Latin American Neobaroque, as proposed by Severo Sarduy. We conclude that typical mechanisms of artificialization of the Neobaroque Sarduyano (baroque, artifice, parody, eroticism, mirror and revolution) are present in this image, which account for a representation statute that subverted the meaning of the original image (resemantized image).

Gavilanes Yanes, Patricia Violeta; Ortega Astudillo, Rosa Leticia & Rendón Jaluff, Ivonne Amelia (2018). "La adolorida de Bucay" (Zúñiga Albán-1994): análisis desde las Bases Teóricas del Neo-barroco de Sarduy. *Athenea Digital*, *18*(1), 255-268. https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1732

Introducción

La estética de lo barroco evidencia de manera implícita teatralidad, desequilibrio y dramatismo. Además, de acuerdo a lo expuesto por Severo Sarduy (2011) "densidad [...], excrecencia [...], desperdicio, erotismo, exhuberancia, deseo, [...] proliferación incontrolada de significantes [...] una retórica de lo demostrativo y lo evidente [...], lo repentino recortado del claroscuro" (pp. 5,6). Sumado a ellos, otros mecanismos como: "Artificio [sustitución, proliferación, condensación], Parodia [Intertextualidad, intratextualidad] y Erotismo, espejo y revolución", (Sarduy, 1972, p. 183). Lo Neobarroco se

fundamenta en la filosofía y cosmología y se relaciona con la búsqueda perenne de significados que conducen a una resemantización o dotación de nuevos sentidos de las obras literarias, artísticas o de otra índole.

De la revisión teórica dedujimos que este tipo de análisis no se ha realizado con obras artísticas, aunque sí con obras literarias latinoamericanas. A nivel de Ecuador tampoco existen obras analizadas desde el enfoque que hemos propuesto.

Jeong-Hwan Shin (2002), expresa que Arístides Natella, en *Reflexiones sobre el neobarroco en la ficción hispanoamericana de la actualidad*:

> Atribuye esta ruptura estética [en la novelística contemporánea] a la resurrección del barroco, enumerando algunos rasgos característicos: la extraordinaria complejidad de Rayuela de Cortázar, la estructuración exagerada y artificiosa de La casa verde de Vargas Llosa, y la desmesura y la hipérbole de Tres tristes tigres de Cabrera Infante, entre otros. (p. 1676)

Para Germán Machado (2005), Sarduy impone la noción de Neobarroco y formula que mecanismos como el artificio (sustitución, proliferación, condensación) y la parodia (y sus figuras de inter-textualidad, intra-textualidad), están presentes en distintos aspectos de la narrativa (género preferido por la estética Neobarroca) de García Márquez, De Campos, Fuentes, Lezama Lima, Abreu, Carpentier, Neruda, Guimarâes, entre otros. Se trata de una retórica destinada a complacer los juegos de un erotismo obsesivo, la especulación incierta, el rechazo del orden y la revolución (Párrafos 7 y 8). César Eduardo Gordillo (2011), menciona la existencia de algunos de esos rasgos Neobarrocos en la obra de Gabriel García Márquez *Del amor y otros demonios*, mientras que para Sarduy (2011) se evidencian en los poemas *Residencia en la tierra* y *Canto general* de Pablo Neruda (p. 13, 14); en el Capítulo 3 del *Siglo de las luces* de Alejo Carpentier (p. 12); en *Gran sertón: veredas* de Joao Guimaraes Rosas (p. 14). El mismo Sarduy (2011), da cuenta que en Paradiso, José Lezama Lima, define al miembro viril como "el aguijón del leptosomático macrogenitoma" (p. 9) y describe que "el artificio barroco manifiesto es la sustitución al nivel del signo" (p. 9).

Podemos mencionar que en *La adolorida de Bucay* (1994), obra pictórica de Hernán Zúñiga Albán, se evidencian mecanismos propios del Neobarroco latinoamericano que, en su momento, alteraron el orden artístico del mundo del arte de la ciudad de Guayaquil, Ecuador y rompió códigos representacionales heredados de la época moderna, y también que subvirtió significados al incurrir el artista en un proceso de resemantización de una imagen religiosa: La Dolorosa. Es esta obra y la subsecuente de Gabriela Chérrez *Ardo por un semental que me llene toda* —ganadoras, la primera del Premio Municipal Guayaquil para Medios Alternativos (1994) y la segunda, Primer lu-

gar en el Salón de Julio (2007) del Museo Municipal de Guayaquil (MMUG)—, las que marcaron el inicio de cambios en el contenido de la Convocatoria del concurso artístico mencionado.

En la Convocatoria al Salón de Julio el año 2010 se lee lo siguiente "La temática y técnica es libre, sin embargo, no se aceptarán propuestas que presenten lenguaje y/o gráficos sexualmente explícitos" (Salón de Julio, 2010). En las bases de la Convocatoria del año 2017, mes de julio, el contenido cambió ligeramente:

> La temática y técnica es libre. Sin embargo, debido a que las obras escogidas se exhiben en un espacio público, no se aceptarán propuestas cuyo contenido sea pornográfico, es decir obsceno, lo cual no impide manifestaciones de carácter erótico o desnudo. (Salón de Julio, 2017, párrafo 5)

Los cambios en los contenidos de la Convocatoria produjeron una serie de discursos provenientes de artistas, curadores, críticos de arte y desde el mismo MUMG, que abarcaron dos ámbitos fundamentales en la práctica artística: la autonomía del artista y circulación de la obra, en este aspecto en particular el discurso se centró en cómo llega la obra a niños y jóvenes que visitan el museo. Mencionaremos algunos de los discursos porque aportan al contexto del trabajo que desarrollamos en el sentido de connotación y semántica del contenido de la obra a analizar.

Roberto Kronfle (2010), crítico de arte, expresó "El Salón de Julio es un sobreviviente. Presenta una convocatoria que nada a contracorriente, porque su modelo es caduco y poco apropiado para las dinámicas de producción, presentación y circulación del arte actual" (párrafo 7). Melvin Hoyos, director del MMUG desde 2010 hasta la actualidad, referido por Henry Raad (2011), defendía la postura en relación al cambio de los contenidos en la convocatoria:

> La cláusula en mención nada tiene que ver con los desnudos, ni con los besos con lengua, ni con la visión de los órganos genitales, etc. Y entiéndase que esta etcétera se refiere a imágenes normales que son completamente ajenas a imágenes en las que se ve relaciones sexuales visiblemente explícitas. (Párrafo 2)

Siguiendo con Melvin Hoyos y su crítica en torno a contenidos y autonomía del artista, expresaba "Pareciera que sin sexo no hay obra. Creo que los artistas abusaron de la libertad de expresión y del tema del sexo en la obra de arte" (El salón de julio 2011: No más sexo, 2011, párrafo 6). David Pérez McCollum, propietario de una galería de arte en la ciudad de Guayaquil, acotaba "Basado en lo que dice Hoyos, hay que proteger a menores y público sensible. Pero hay recursos museográficos para esto. Considero que esto es un retroceso" (El salón de julio 2011: No más sexo, 2011, párrafo 4).

Por su parte, Roberto Kronfle (2012) en su blog denominado *Río revuelto,* volvía a expresar "Solo a un oligofrénico habría que especificarle que no se aceptarán propuestas cuyo contenido sea pornográfico, es decir obsceno" (Párrafo 8). Hernán Zúñiga Albán, autor de *La adolorida de Bucay,* mencionaba: "Me parece risible en pleno Siglo XXI [la restricción], cuando con un botón se tiene un maremágnum de sexualidad, pornografía, lascivia y desviaciones" (¿Debe replantarse el salón de julio de Guayaquil?, 2013, párrafo 7).

Susan Rocha, curadora del Museo de Arte Contemporáneo, aducía "la idea es comprender a la cultura como campo simbólico de interpretaciones diversas y luchas simbólicas, donde el papel del salón sería un lugar de reflexión, no de censura" (¿Debe replantarse el salón de julio de Guayaquil?, 2013, párrafo 10). La opinión de Hernán Pacurucu, curador de arte, denotaba cierta imparcialidad, esto se colige a partir de la respuesta a la pregunta efectuada por Roberto Kronfle (2013): ¿Hasta qué punto una colaboración sostenida e informada sobre el problema de las restricciones que acabas de señalar como inapropiadas se convierte entonces en un acto cómplice, obsecuente y que valida ese tipo de actitudes institucionales? ¿Tienen los profesionales del arte un imperativo ético y crítico que seguir? ¿O se calla nomás para no anular las opciones profesionales?

> Creo que el tema se debe tomar desde su contexto, el cual sin duda es demasiado complicado como para tomarlo a la ligera, no soy quien para opinar si un museo público debe exhibir o no un tipo de arte, me imagino que debe haber un exhaustivo estudio sobre los públicos visitantes. (Párrafo 21)

Romina Muñoz (2014), curadora de arte y docente, más crítica, remarcaba:

> Sin dejar de mencionar que a pesar de que la 'temática y técnica es libre', se reserva una discrecionalidad manipuladora que señala que 'no se aceptarán propuestas cuyo contenido sea pornográfico, es decir obsceno, lo cual no impide manifestaciones de carácter erótico o desnudo'. (Párrafo 6)

Elegimos analizar *La Adolorida de Bucay* debido a que su contenido generó una serie de discursos polémicos, algunos de ellos mencionados en el párrafo anterior, que ponían en evidencia la naturaleza de una obra Neobarroca, propia del contexto del arte contemporáneo latinoamericano. ¿De qué manera pueden evidenciarse todos los mecanismos del Neobarroco Latinoamericano en la obra? ¿Cómo demostrar el proceso de resemantización de la imagen religiosa, "La Dolorosa", producto del gesto de apropiación del artista? Una manera de hacerlo es descodificar la obra a través de un análisis hermenéutico-interpretativo, basado en los preceptos del Neobarroco propuestos por

Sarduy (2011), esto evidenciará su naturaleza formal estético-artística y expondrá la manera en la cual fue resemantizada la imagen religiosa original.

Metodología

Unidades de análisis

Las unidades de análisis que escogimos para este trabajo son: la obra pictórica de Hernán Zúñiga Albán *La adolorida de Bucay* (1994), y, como complemento, la imagen religiosa de "La Dolorosa", signo icónico del cual se apropia el artista. La apropiación es un gesto en el arte, en el cual el artista construye nuevos significados (Trastoca la semántica de la imagen original al convertirla en una nueva). En cuanto a resemantizar, para Victorino Zecchetto (2011), refiere:

> Una operación semiótica de transformar el sentido de una realidad conocida o aceptada para renovarla o para hacer una transposición de modelo, creando una entidad distinta, pero con alguna conexión referencial con aquélla, de modo que esta última asume un nuevo significado que la primera no tenía. (p. 127)

Recurrimos a un análisis hermenéutico interpretativo, para Héctor Cárcamo Vásquez (2005):

> Puntualmente el análisis hermenéutico se enmarca en el paradigma interpretativo comprensivo; lo que supone un rescate de los elementos del sujeto por sobre aquellos hechos externos a él. En este sentido, debe destacarse que dicho análisis toma como eje fundamental el proceso de interpretación. (p. 211)

Al ser una obra Neobarroca, el análisis interpretativo lo realizamos tomando como base los postulados del Neobarroco de Sarduy (1972): "teatralidad, desequilibrio y dramatismo" (p. 183). Además "Artificio [sustitución, proliferación, condensación], Parodia [Intertextualidad, intratextualidad] y Erotismo, espejo y revolución" (p. 183).

En la Figura 1 puede apreciarse la Obra *La adolorida de Bucay* (ver tabla 1) y en la Figura 2 la imagen de La Dolorosa, ambas motivos de análisis.

Obra pictórica: La adolorida de Bucay

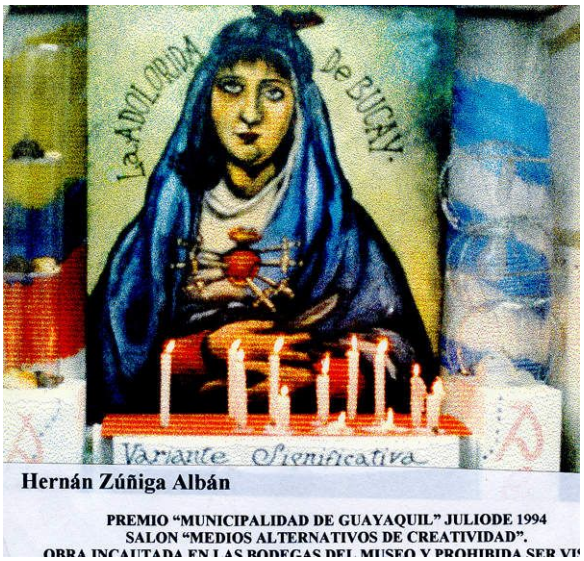

Figura 1. Obra La adolorida de Bucay de Hernán Zúñiga Albán (1994)

Provincia	Guayas
Cantón	Guayaquil
Nombre de la Obra	La adolorida de Bucay
Autor	Hernán Zúñiga Albán
Propietario intelectual de la Obra	Museo Municipal de Guayaquil, Ecuador
Año de elaboración	1994

Tabla 1. Datos generales de la obra

Descripción de la obra

La adolorida de Bucay (ver Figura 1) es una obra pictórica de Hernán Zúñiga Albán (1994), artista cuya trayectoria privilegia el uso del cuerpo como significante, en ella, puede apreciarse el rostro de Lorena Bobbit —que sustituye el de *La Dolorosa* o *Virgen de los Dolores*—, en la mano derecha tiene un cuchillo, en la izquierda un órgano fálico cercenado y en la parte central del pecho un corazón en llamas, en el cual se encuentran incrustadas siete dagas. En la parte superior y alrededor de la cabeza del personaje está el título de la obra inscrito en un formato de línea circular. La imagen connota sentimientos de dolor, tristeza, sufrimiento

La obra de Zúñiga se hizo acreedora al Premio Municipal Guayaquil para Medios Alternativos, en el concurso de pintura y escultura que convocó el Museo Municipal de Guayaquil (MUMG) en 1994; este evento se realiza cada año en el mes de julio, a propósito de las festividades de fundación de Guayaquil, Ecuador. La palabra *Bucay* refiere a *General Elizalde Bucay*, una cabecera cantonal localizada en la parte este de la provincia del Guayas, Ecuador, lugar donde nació Lorena Bobbit o Lorena Gallo, su apellido original. Ricard González (2009), da cuenta que ella es conocida a nivel mundial por haber cercenado el pene de su esposo John Bobbit; hecho registrado, de acuerdo a su testimonio, como corolario de la violencia intrafamiliar y de género que sufrió.

Instalación de la obra

La adolorida de Bucay fue presentada en el Salón Medios Alternativos del Salón de Julio, Museo Municipal de Guayaquil en 1994 dentro de una instalación: se encontraba flanqueada por dos banderas, una de la ciudad de Guayaquil y la segunda de Ecuador. Además, en la parte inferior el artista dispuso excremento y velas encendidas como signo de estar velando la imagen; también puede leerse un texto que reza "Variante significativa". El autor, respecto de la razón por la cual incluyó este texto, expresó: "la intención era realizar un Salón de Julio diferente según sus organizadores bajo el concepto: 'Medios alternativos, variante significativa'". Y recalca "tomé textualmente esa parte para integrar a la instalación como fidelidad conceptual a la convocatoria" (Hernán Zúñiga Albán, entrevista personal, 17 de mayo de 2015). El artista presentó su obra apoyado en una *performance,* la llamó *Génesis de la Instalación con acción*, en la que recitó versos *kistch* de su autoría y cuyo mensaje se relacionaba con la problemática a la que se enfrentaban los migrantes latinos por conseguir el denominado "sueño americano" y el contraste con la realidad que vivían: injusticia, xenofobia, racismo, etc. El rito efectuado por el artista terminaba, de manera exitosa, con la irrupción de una mujer joven vestida con papel, recibida con sonidos de silbatos; algarabía que representaba adhesión a Lorena Bobbit, víctima de situaciones de opresión y violencia vivida por los migrantes.

Imagen "La Dolorosa"

Descripción de "La Dolorosa"

La Virgen de los Dolores o Madre Dolorosa, Figura 2, en Ecuador "La Dolorosa", es un ícono de la religiosidad popular ecuatoriana. Rodeada de un manto oscuro, cuenta con un traje grana y oro, con este color de fondo. Tiene 7 dagas insertas en el corazón y otras 3, además de ramas de espinas, debajo de él. La vestimenta se encuentra manchada de sangre en la parte donde están incrustadas las dagas. De mirada profunda connota tristeza y es signo de advocación de la Virgen María, por lo tanto, es: doliente, sufrida, sacrificada y piadosa.

Figura 2. *La Dolorosa*

Resultados y Discusión

Lo Neobarroco de La adolorida de Bucay

La adolorida de Bucay es una obra artística con una dimensión metafórica que subvierte el significado y demuestra que su signo mítico es de naturaleza cultural debido al carácter reactivo y la capacidad de suscitar controversia. Esto es determinante para connotar sus rasgos barrocos: desequilibrio, inestabilidad, descentramiento, fragmentación y caos, que dan cuenta de los procesos culturales y sociales contemporáneos (Violencia, inequidades, injusticia, xenofobia y racismo, entre otros problemas sociales vividos por el personaje: Lorena Bobbit) y la naturaleza humana en sí (la autonomía del artista y su creatividad), y que son las razones de su representación. Sarduy (2011) enuncia, "las fuerzas excéntricas son las que llegan desde el descentramiento del universo que el neobarroco no deja de convocar" (p. 65).

Severo Sarduy (1987) teoriza:

> El Neobarroco refleja estructuralmente la inarmonía, la ruptura de la homogeneidad, del logos en tanto que absoluto, la carencia que constituye nuestro fundamento epistémico. Neobarroco del desequilibrio, reflejo estructural de un deseo que no puede alcanzar su objeto, deseo para el cual el logos no ha organizado más que una pantalla que esconde la carencia. (p. 183)

La obra de Zúñiga connota una diversidad de sentidos frente a lo unívoco y normal —presente en el mundo del arte clásico moderno— y evade el logocentrismo al no privilegiar la palabra sino significados. Además, utiliza un sinnúmero de expresiones, turbulentas y densas, que para su comprensión requieren relacionar los componentes del pensamiento.

Zúñiga redefine de manera violenta una imagen religioso-simbólica, poseedora de esas cualidades identitarias, atenta contra la institucionalidad, la fe, y lo hace mediante la estrategia del reciclaje, de la apropiación y de la teatralización, mecanismos propios de lo barroco. Al respecto, Bolívar Echeverría (1994) afirma:

> La teatralidad inherente a la obra de arte barroca sería entonces una teatralidad específicamente diferente, precisamente una teatralidad absoluta, porque, en ella, la función de servicio respecto de la vida real, que le corresponde al acontecer escénico en cuanto tal, ha experimentado una transformación decisiva. (p. 32)

Lo mítico y simbólico de la imagen original de la cual se adueña el artista se trastocan a través de un proceso de sustitución, el reciclaje de la imagen religiosa ve-

nerada por los ecuatorianos es concomitante con ese signo de apropiación mencionado. Se trata de formas de lenguajes que tienen la capacidad de creación, elusión, supresión-sustitución de significados, en las cuales lo intertextual e intratextual está presente. La representación formal de lo divino de la imagen religiosa se subvierte, elude y sustituye por lo erótico, resemantizando los significados, debido a la presencia del órgano fálico en las manos del personaje. En *El barroco y el neobarroco* de Sarduy (2011) apostilla Díaz:

> En este sentido si bien Sarduy plantea la tarea del Neo barroco como 'sistema de desciframiento', como 'descodificación', no debe olvidarse que en su definición del signo barroco [...] hay algo potencialmente perdido para siempre: el origen, el significado primero. (p. 56)

El artista, al alterar el signo mítico, busca cuestionar, denunciar o producir un quiebre que genera un nuevo discurso en torno al resultado de esa apropiación. En relación a esto, Alejandro Moreano (s/f), en su proyecto de investigación *El discurso del (neo) barroco latinoamericano: ensayo de interpretación*, expresa que en lo barroco se da "una suerte de reciclaje continuo en que los textos son fragmentados y pulverizados y, sobre sus restos o deshechos, se erige un nuevo texto en un reciclaje infinito" (p. 111).

La obra fue censurada y prohibida su exhibición en el año 1994 por parte del alcalde de Guayaquil, Ing. León Febres Cordero, quien consideraba que su naturaleza formal y de significación atentaba contra la religiosidad cristiana de quienes asisten al Museo Municipal de Guayaquil (MUMG), Ecuador (Cabrera Kosisek, 2014). Coincidiendo con Sarduy (2011) "Como la retórica barroca, el erotismo se presenta como la ruptura total del nivel denotativo directo y natural del lenguaje —somático—, como la perversión que implica toda metáfora, toda figura" (p. 34). Perversión, porque la obra se ubicaba al límite de lo pornográfico, atentaba contra la institución museo e institucionalidad religiosa, por lo cual fue "desterrada" a las bodegas del museo en cuestión.

La Dolorosa y *La adolorida de Bucay* son dos re-presentaciones que provienen de diferentes contextos, pero en las cuales se pueden homologar sus cualidades subjetivas comparables y semejantes: dolorosas, sufridas, sacrificadas y fieles. Sus significantes y significados se condensan gracias a mecanismos de artificialización, con aspectos formales y estéticos que dan cuenta de la desintegración del cuerpo original y el nacimiento de uno nuevo; proceso que sirve de medio a través del cual se permutan, fusionan y reflejan como en un espejo. Sarduy (2011) menciona la condensación como uno de los mecanismos de artificialización:

> Una de las prácticas del barroco: permutación, espejo, fusión, intercambio entre los elementos —fonéticos, plásticos, etc.— de dos de los términos de una cadena significante, choque y condensación de los que surge un tercer término que resume semánticamente los dos primeros. (p. 15)

¿Y la revolución? Está presente de manera inmanente en los gestos subversivos y de violencia que hace uso Zúñiga al apropiarse de la imagen religiosa y transformarla en una obra polémica, gracias a la autonomía artística de la que hace gala y por declararse en contra de lo instituido en el arte moderno.

Lo Neobarroco de la instalación

Todos los mecanismos utilizados por el artista en la instalación pueden contextualizarse desde los postulados de Sarduy (2011), debido a que este proceso estuvo ligado a situaciones propias de reclamos que se dan dentro de los contextos social y cultural del mundo contemporáneo. Sarduy (1987) expresa "se prefiere lo fragmentario y múltiple a lo definido y neto, la ramificación rizomática a la raíz, la esquizofrenia pulverizada y discontinua como la imagen del sujeto en un espejo roto, a la paranoia autoritaria, icónica" (p. 24); imagen en el espejo que permite mostrar la esquizofrenia, la paranoia y el caos de las sociedades contemporáneas. Es el mismo Sarduy (1987) quien, de un modo definitivo, asocia los principios de funcionamiento del arte barroco con la economía del derroche (p. 66), de la abundancia, de la retórica, del *potlach*, de la metatextualidad, implícita en su relectura y resemantización.

Podemos visionar que, junto al gesto de violencia y su naturaleza instrumental representado en la obra de Zúñiga, se une la teatralización de un acontecimiento que de por sí estuvo inmerso en un escenario de espectacularización, llevado a cabo por el artista en su *Génesis de la Instalación con acción*, tal como lo expresa Sarduy (2011): "Las obras del arte barroco son obras cuyo efecto sobre el receptor debe imponerse a través de una conmoción inmediata y fugaz, a través de un shock psíquico" (p. 25). Todo esto con la finalidad de reproducir de manera hiperbólica y escenificada los excesos de una sociedad considerada que está al límite y de la que el arte no queda exenta, desde sus contenidos o formas de representación a sus excesos de violencia generada por la parodia. Sarduy (2011) lo aclara:

> En la medida en que permite una lectura en filigrana, en que esconde, subyacente al texto —a la obra arquitectónica, plástica, etc.— otro texto, —otra obra — que ésta revela, descubre, deja descifrar, el barroco latinoamericano reciente participa del concepto de parodia [...] apoteosis que esconde irrisión. (p. 19)

La *Génesis de la Instalación con acción*, escenificada en una *performance,* transmitió un mensaje claramente social y cultural a los espectadores: a través de versos al estilo *kistch,* los espectadores se sintieron identificados con el mensaje que daba cuenta de las situaciones de violencia (intrafamiliar, de género), racismo y xenofobia que sufrió el personaje, Lorena Bobbit. Es evidente que se desacraliza la imagen de La Dolorosa al ubicar en la instalación heces. El excremento en el arte contemporáneo es un material más, utilizado, por ejemplo, como parte de un ritual en África, y que de acuerdo con Chris Ofili, referido por Mario Vargas Llosa, (2012, p. 60), al igual que Laura De la Colina (2010, p.8), aporta significados, Ofilli lo utilizó en su obra *The Holy virgin,* que data de 1997. O como lo expresa Damien Hirst, citado en Diario El Mundo (¿Es esto arte?, s/f, párrafo 11), es propio para crear revulsión, cuestionar, hacer pensar. Ivana Anton Mlinar (2013) aclara: "Lo santo es lo que existe de inmediato, y lo profano, lo que asume la posición o capacidad de simbolizar lo sagrado, dándose así una estrecha comunidad entre ambos" (p. 509). Se sigue contribuyendo en el gesto de desacralización del ícono religioso en la acción de ubicar velas encendidas al pie de la obra como efecto de adoración, inferimos que el artista dotaba de las cualidades divinas de "La Dolorosa" a Lorena Bobbit.

Conclusión

Creemos necesario volver a enunciar que la estética de lo barroco evidencia de manera implícita teatralidad, desequilibrio y dramatismo. La obra *La adolorida de Bucay* connota desequilibrios, inestabilidad, descentramientos, fragmentación y caos, procedentes de los procesos culturales y sociales contemporáneos, los cuales sirven de insumo para la creación artística de Hernán Zúñiga. Violencia, inequidades, injusticia, xenofobia, racismo entre otros problemas sociales vividos por el personaje, Lorena Bobbit, son los que el artista propone para la lectura de su obra. La aparición de las obras de Zúñiga y Chérrez, alteran la paz del ámbito artístico guayaquileño y generan cambios en el contenido de la Convocatoria al Salón de Julio, evento que realiza desde el año 1959 el Museo Municipal de Guayaquil, Ecuador.

De acuerdo a lo expuesto por Sarduy (1972), en lo Neobarroco se da "densidad, excrecencia, desperdicio, erotismo, exhuberancia, deseo, lo repentino recortado del claroscuro [...] una retórica de lo demostrativo y lo evidente [...], proliferación incontrolada de significantes" (pp. 5-6). Zúñiga, mediante la apropiación, sustitución y el reciclaje, redefine y reelabora de manera violenta una imagen religioso-simbólica, poseedora de cualidades identitarias y atenta contra la institucionalidad religiosa y del "cubo blanco" [Brian O'Doherty (2011), da cuenta del museo al cual la obra de arte no puede "manchar" sus impolutas paredes, de allí lo de cubo blanco]; atentado que se convierte

en el tema de discursos generados por artistas, curadores, críticos de arte y el museo. El autor altera el signo mítico valiéndose de su autonomía creativa y busca cuestionar, denunciar y producir un quiebre que genere un nuevo discurso en torno al resultado de esa apropiación.

Si seguimos con Sarduy (1972), existen otros mecanismos que dan cuenta de lo Neobarroco "Artificio [sustitución, proliferación, condensación], Parodia [Intertextualidad, intratextualidad] y Erotismo, espejo y revolución" (p. 183), ellos están presentes en el proceso de producción de *La adolorida de Bucay.* Sus formas de lenguaje tienen la capacidad de creación, elusión y supresión-sustitución de significados, en las que lo intertextual e intratextual está presente. Inferimos que la representación formal de lo divino de la imagen religiosa se subvierte, elude y sustituye por lo erótico y resemantizan los significados de la imagen original. Sus aspectos formales y estéticos sirven de medio, a través del cual se permutan, fusionan y reflejan como en un espejo. Los gestos subversivos y de violencia están presentes en las cualidades formal y estética que, a su vez, evidencian revolución.

Advertimos que la obra estuvo inmersa en un escenario de espectacularización, transmitiendo un mensaje claramente social y cultural. Podemos mencionar que el proceso de desacralización de la imagen *La Dolorosa* se da al ubicar en la instalación heces y velas encendidas como acción de adorarla, así, es evidente que el artista dotaba de cualidades divinas al personaje: Lorena Bobbit.

Referencias

Anton Mlinar, Ivana (2013). Lo sagrado y la desacralización. *Teología y vida, 54*(3), 509-521. http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492013000300006

Cabrera Kosisek, José Miguel (2014, Junio 2). *¿Qué tan coctelera es la cultura en el puerto principal?* Recuperado de: http://www.gkillcity.com/articulos/chongo-cultural/guayaquil-la-cuarteada

Cárcamo Vásquez, Héctor (2005). Hermenéutica y análisis cualitativo. *Cinta moebio,* (*23*), 204-216. Recuperado de: http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/23/carcamo.htm

De la Colina Tejeda, Laura (2010). *Proceso de des-mitificación en relación con la institución.* Recuperado de: http://eprints.ucm.es/12208/1/delacolina_Procesos20100609.pdf

¿Debe replantarse el salón de julio de Guayaquil? (2013, 24 de julio). *Diario El Telégrafo.* Recuperado de: http://www.telegrafo.com.ec/cultura1/item/debe-replantearse-el-salon-de-julio-de-guayaquil.html

Echeverría, Bolívar (1994). *Modernidad, Mestizaje cultura,* ethos *barroco.* México DF: UNAM, El Equilibrista.

El salón de julio 2011: No más sexo (2011, 12 de junio). *Diario El Comercio*. Recuperado de: http://www.elcomercio.com/app_public_pro.php/tendencias/cultura/salon-de-julio-2011-no.html

¿Es esto arte? (s/f). Diario El Mundo [Magazine La revista; Versión electrónica]. Recuperado 15 de Julio de 2015, de http://www.elmundo.es/larevista/num121/textos/arte1.html

González, Ricard (2009, 12 de abril). La nueva vida de Lorena Bobbit: peluquera contra el maltrato. *Diario El Mundo, revista MAGAZINE*. Recuperado de: http://www.elmundo.es/suplementos/magazine/2009/498/1239184524.html

Gordillo, César Eduardo (2011). *Barroco y Neobarroco en Del amor y otros demonios*. Trabajo de grado inédito, Pontificia Universidad Javeriana.

Kronfle Chambers, Rodolfo (2012, 27 de julio). Lo bueno, lo malo, lo feo y lo escandaloso. Algunos pensamientos sobre el Salón de julio 2012. *Río revuelto* [Entrada de blog]. Recuperado de: http://www.riorevuelto.net/2012/07/salon-de-julio-2012-museo-municipal.html

Machado, Germán (2005, 28 de agosto). Barroquialidad. *Libro de notas* [Entrada de blog]. Recuperado 18 de mayo de 2015, de: http://librodenotas.com/surgente/7421/barroquialidad

Moreano, Alejandro (s. f.). *Proyecto de investigación: El discurso del (neo) barroco latinoamericano: ensayo de interpretación*. Recuperado de: http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/File/el%20neobarroco%20alejandro%20moreano.pdf

Muñoz, Romina (2014, 24 de julio). 25 obras admitidas. 16 espantos. *Río revuelto* [Entrada de blog]. Recuperado de: http://www.riorevuelto.net/2014_07_01_archive.html

O'Doherty, Brian. (2011). *Dentro del cubo blanco. La ideología del espacio expositivo*. Murcia: CENDEAC.

Raad, Henry (2011, 4 de julio). Sexualmente explícito - II. *Desde mi Trinchera* [Entrada de blog]. Recuperado de: http://www.desdemitrinchera.com/2011/07/04/sexualmente-explicito-ii/

Río Revuelto [Blog]. (2010). *Salón de julio 2010*. Recuperado 20 de Julio de 2015, de: http://www.riorevuelto.net/2010/07/salon-de-julio-2010.html

Salón de julio (2010, 23 de julio). *Entrevista sin edición para Diario El Universo* (22/julio/10) con Rodolfo Kronfle (Guayaquil, Ecuador). (Wiesnerd, Mildred, Entrevistadora). Río revuelto [Entrada de blog], de: http://www.riorevuelto.net/2010/07/salon-de-julio-2010.html

Salón de julio 2013 (2013, 31 de julio). Entrevista vía Facebook chat (31/julio/13) con Hernan Pacurucu (Cuenca, Ecuador) quien participó como jurado de admisión en esta edición 2013. (Kronfle, Rodolfo, Entrevistador). *Río Revuelto* [Entrada de blog]. Recuperado de: http://www.riorevuelto.net/2013/07/salon-de-julio-2013-museo-municipal.html

Salón de julio. (2017). *Convocatoria 2017. Bases. [Blog]*. Recuperado 26 de septiembre de 2017, de http://www.salondejulio.com/bases/

Sarduy, Severo. (1972). El barroco y el neobarroco. En César Fernández (Coord.), *América Latina en su literatura*. México D.F.: Editorial Siglo XXI.

Sarduy, Severo (1987). *Ensayos generales sobre el barroco*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Sarduy, Severo (2011). *El barroco y el neobarroco. Apostillas de Valentín Díaz*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Shin, Jeong-Hwan (2002). *La estética neobarroca de la narrativa hispanoamericana. Para la definición del barroco como expresión hispánica. AISO. Actas VI, p. 1669-1680*. Recuperado de: http://cvc.cervantes.es/literatura/aiso/pdf/06/aiso_6_2_063.pdf

Vargas Llosa, Mario (2012). *La civilización del espectáculo*. Madrid: Alfaguara.

Zecchetto, Vittorino (2011). El persistente impulso a resemantizar. *Universitas, 14*, 127-142. http://dx.doi.org/10.17163/uni.n14.2011.05

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons 4.0*.

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

Resumen de licencia - *Texto completo de la licencia*

Memorias en resistencia: festividades y ritualidades andinas en Santiago de Chile

Memories resistance: festivities and Andean ritualidades in Santiago de Chile

Francisca Fernández

Universidad Academia de Humanismo Cristiano; franciscadroguett@gmail.com

Historia editorial

Recibido: 23-03-2016

Aceptado: 13-07-2016

Palabras clave
Memoria
Festividad
Identidad andina

Resumen

El objetivo central de este artículo es caracterizar los principales repertorios interpretativos (reivindicaciones étnicas, prácticas festivas y rituales) que configuran sentido de comunidad entre las organizaciones autodefinidas como andinas en Santiago de Chile, relevando lo festivo como lugar de memoria y lo urbano como lugar posible de etnificación, a través de la problematización de los siguientes ejes teóricos: memoria, identidad y festividad, y a partir del estudio de cuatro festividades: Inti Raymi, Wiñay Pacha, Anata y Chakana. Para ello se realizaron diversas etnografías, entrevistas en profundidad a dirigentes aymaras, danzantes y músicos andinos.

Keywords
Memory
Festivity
Andean Identity

Abstract

The main objective of this article is to characterize the main interpretative repertoires (ethnic claims, festive and ritual practices) that make up a sense of community among the organizations self-defined as in Santiago, Chile Andes, relieving the festival as a place of memory and the urban as possible place of ethnification, through theoretical problematization of the following areas: memory, identity and festivity, and from the study of four festivals: Inti Raymi, Wiñay Pacha, Anata and Chakana. To do various ethnographies, in-depth interviews Aymara leaders, Andean musicians and dancers performed.

Fernández, Francisca (2018). Memorias en resistencia: festividades y ritualidades andinas en Santiago de Chile. *Athenea Digital*, *18*(1), 269-291. https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1850

Introducción

A nivel internacional, desde los años noventa se posiciona con fuerza el indígena como actor social (Albó,1991; Arregi, 2006), configurando un conjunto de demandas y reivindicaciones que oscilan entra la autonomía y el reconocimiento de territorialidades propias (Zibechi, 2007) hasta la búsqueda de políticas de aceptación de y desde la diferencia (Barth, 1976; Beaucage, 2000), remarcando sus prácticas culturales como ejes de este proceso, como las lenguas indígenas, las festividades, ritualidades, danzas y sonoridades. Es así que hoy en las principales manifestaciones y movilizaciones indígenas se hace presente una suerte de estética de la resistencia, a través de un conjunto de símbolos que constituyen un repertorio interpretativo (Wetherell y Potter, 1996) y configuran una identidad étnica, a través del uso de vestimenta tradicional, banderas, ejecución de danzas, entre otros elementos (Scott, 2000; Taypi Aru, 2011).

Específicamente en la zona andina (Bolivia, Ecuador, Perú, norte de Argentina y Chile) esta emergencia estará asociada a la idea de *pachakuti*. En este concepto están

articulados dos términos, el de *pacha*, el cual hace referencia a la tierra, al espacio, la territorialidad, a un tiempo histórico y mítico, y la palabra *kuti*, ciclo, vuelta, giro. Por lo tanto, *pachakuti* se puede entender como la reinversión del mundo, el reordenamiento del cosmos (Albó, 1991; Avelar, 2009; Bouysse Cassagne, 1987). Algunos sabios han asociado el término a un ciclo de quinientos años donde la Conquista de América en 1492 evocaría un *pachakuti*, al igual que 1992, fecha que daría inicio a una era de luchas y reivindicaciones indígenas.

En Santiago de Chile, en esta última década, se ha ido instalando poco a poco un imaginario andino, reforzado tanto por la realización de una serie de ritos y festividades por parte de migrantes del norte de Chile, Bolivia y Perú, y de agrupaciones de danza y música andina, como por un conjunto de investigaciones arqueológicas, etnohistóricas y antropológicas, que posicionan la idea de un valle de Mapocho andino.

En la década de los ochenta y noventa se produce la migración desde Arica, Iquique, Antofagasta y Calama hacia Santiago, de un conjunto de cultores de música y danza andina, y a su vez se consolidan un conjunto de organizaciones indígenas (CONACIN, Inti Marka) y la migración de aymaras y quechuas de Bolivia y Perú se expande. En este mismo período surgen diversos colectivos de danza y música andina compuesta fundamentalmente por personas no indígenas (Mardones, 2012; Taypi Aru, 2011). A la par de este proceso se han llevado a cabo una serie de investigaciones (Bustamante, 2006; Stehberg, 2006) sobre el Pucara-*huaca* del cerro Chena, y diversos sitios de Santiago (León, 1983; Manríquez y Planella, 1994), a modo de caracterización de la zona central como espacio andino, lo que hoy se ha ido profundizando con los estudios actuales de Rubén Stehberg y Gonzalo Sotomayor (2012) sobre el valle de Mapocho como inca.

Este proceso de etnificación andina ha configurado memorias e identidades de resistencia tanto de sujetos indígenas como no, desde la reelaboración de lo que se concibe por lo andino. Existe una apropiación de elementos de la cosmovisión andina de las comunidades indígenas campesinas de Bolivia, Perú, y del norte de Argentina y de Chile, los cuales son resignificados en el espacio urbano de maneras diversas, y además por sujetos que sin ser indígenas se autoafirman como andinos por el hecho de habitar en una territorialidad pluricultural. Nos encontramos con la reivindicación de otras formas de organización, sobre todo la asamblearia, que retratan el sistema de autoridades indígenas bajo la lógica de la figura del Cabildo comunitario. Se instalan prácticas como el *ayni* (ayuda mutua, reciprocidad) entre sujetos y colectividades, mediante el desarrollo de fiestas, como carnavales, día de todos los santos, *inti raymi* (año nuevo), el desarrollo de ritualidades como la *pawa* (mesa ceremonial), la *challa* (bendi-

ción a través del rocío de alcohol, de objetos, sujetos, animales y otras entidades espirituales).

A nivel político, uno de los hitos a destacar es la marcha que se realiza año a año en Santiago centro, en el marco de la conmemoración de los 500 años de conquista/resistencia en América. Aquí se despliegan un conjunto de símbolos y ritualidades de lo andino articulando lo político con lo ritual (Pease, 1981; Rengifo, 1996; Untoja, 2001).

Frente a lo expuesto, este artículo tiene como finalidad problematizar lo andino en el espacio urbano como articulación de identidades de resistencia, generadas por aquellos actores que se encuentran en posiciones/condiciones estigmatizadas, que reivindican repertorios interpretativos subalternos a la lógica de dominación e imposición mono-cultural, como reivindicaciones étnicas, prácticas festivas, y acciones políticas desde lo andino.

Este artículo se enmarca en lo que fue la realización de una investigación postdoctoral, de dos años, sobre memorias y festividades andinas en Santiago de Chile, en el Programa Psicología Social de la Memoria, Departamento de Psicología, Facultad de Ciencias Sociales, de la Universidad de Chile, mediante el desarrollo de una serie de etnografías en el ámbito de lo festivo, a través de una observación participante, en mi condición tanto de investigadora como también de danzante del colectivo Quillahuaira, y la realización de entrevistas en profundidad a migrantes aymaras y quechuas del norte de Chile, Bolivia y Perú, danzantes y músicos andinos.

Memorias e identidades andinas

Como se señala anteriormente, uno de los ejes desde donde reflexionar sobre el espacio festivo y político andino en Santiago de Chile, es la memoria en tanto configuración de identidades colectivas, y sus usos políticos de construcción del presente, la reformulación del pasado y la formación de presentes significativos. Esto implica entender la tradición como un bagaje cultural en constante transformación según los usos y significados que las comunidades elaboran y sustentan la memoria histórica y la identidad (Anquino, 2003).

La memoria es el soporte de construcción del pasado, y al mismo tiempo del futuro, otorgando continuidad y sentido al presente, mediante su reconstrucción y resignificación a través del uso del lenguaje. La memoria posee un carácter normativo en tanto generadora de pautas y de modelos de comportamiento socialmente construido y compartido, que se enmarcan en un contexto social determinado. En este sentido, re-

cordar es hacer memoria, por ello su condición de acción social, creando y resignificando el pasado y con ello dando forma a una experiencia histórica (Vázquez, 2001).

Considerando la definición de Vázquez (2001) se entenderá por memoria de los pueblos indígenas una memoria histórica como representación del pasado a partir de su recreación y resignificación en el presente, como mecanismo de proyección identitaria, a través de sus diversos usos políticos.

La formulación de contrahegemonías es uno de los usos de la memoria que los indígenas han desarrollado para reclamar sus derechos. Las representaciones del pasado han sido utilizadas para formar identidades colectivas y alianzas más allá del ámbito de la comunidad local. La conciencia de un pasado común en términos de opresión y dominación, han resultado ser cruciales en la construcción de la identidad étnica y en la formación de proyectos políticos como la autonomía, pero al mismo tiempo integrando y resignificando elementos de la hegemonía. Por ejemplo, comunidades andinas rurales han logrado utilizar tanto la memoria oral como la escrita para reclamar derechos de posesión de sus resguardos. En este caso han utilizado las tecnologías de poder que introdujo el colonialismo tales como la escritura y los fundamentos legales de la administración colonial en aspectos agrarios para defender la posesión comunal de su territorio (Anquino, 2003).

Las memorias indígenas como resistencia se vinculan tanto a la noción de tiempo como espacio. El tiempo como construcción cultural se asocia, por ejemplo, en el mundo andino, a los sistemas de cargo (elección de las autoridades tradicionales) y a los rituales cíclicos agrarios, lugares que fijan la memoria de los actores, en que se construye una retórica de resistencia en contra del Estado colonial y nacional, articulando las demandas de hoy con la evocación de las luchas de ayer. Se enfatizan hechos del pasado, otorgándoles el carácter de símbolos en las prácticas del presente, siendo invocados como una forma política de identidad, inventando grandes trazos de su tradición.

En cuanto al espacio, la memoria produce un transitar entre sitios que se tornan acontecimientos, y éstos, a su vez, en lugares. Estos lugares no se deben pensar sólo como monumentos o sitios sagrados, sino también como instituciones o rituales celebratorios, como por ejemplo las festividades, siendo una memoria anclada en relaciones sociales concretas que le dan marco (Isla, 2003).

Según Maurice Halbwachs (1925/2004) el recuerdo individual es sostenido y organizado por la memoria colectiva a través de la pertenencia grupal, que se sostiene en marcos sociales como el lenguaje, las nociones de tiempo y espacio, y que posibilitan procesos de rememoración. La memoria se inscribe en una materialidad espacial donde las colectividades se reconocen y se diferencian, situando los recuerdos en puntos de

referencia colectivos. Por ello la memoria de un pasado reconstruido está estrechamente vinculada a la construcción de identidad, de colectividad, que se expresa en el posicionamiento cotidiano de los actores.

Al hacer memoria, los sujetos construyen identidad, los recuerdos nos sitúan en colectividades configuradas desde un conjunto de sentidos de pertenencia, por ello no podemos referirnos a la memoria sin la identidad de quienes la sostienen (Piper, 2002).

En este marco, la identidad se materializa en las narrativas sobre el pasado, donde las conmemoraciones colectivas resultan escenarios propicios para que las biografías particulares y la acción de rememorar de los sujetos se inscriban en una memoria oficial, o en proceso de serlo (Isla, 2003).

En la construcción, legitimación y disputa de versiones del pasado, la memoria tanto fija como subvierte significados socialmente compartidos, mediante la identificación de las condiciones de una política del recuerdo, entendida como posibilidad para la construcción de identidades sobre el pasado y resignificadas en el presente (Piper, 2009).

La memoria, o más bien las narrativas de la memoria, son un campo de fuerzas, de luchas de poder por inscribir determinados símbolos, en que se enfatizan determinados acontecimientos convirtiéndolos en hitos y ejes de la identidad (Isla, 2003). Por ello, hablar de memorias de resistencia es hablar de identidades de y para la resistencia. Según Manuel Castells (2003) la identidad para la resistencia conduce a la formación de comunas o comunidades, que construyen formas de resistencia colectiva contra la opresión. Estas (re)elaboraciones identitarias asumen un camino diferente que el de la modernidad, los sujetos ya no se construyen basándose en las sociedades civiles, sino como una prolongación de la resistencia comunal, pero además originadas en otros marcos de referencia. A mi modo de ver lo que acontece en Santiago da cuenta de la configuración de identidades, memorias y estéticas de resistencia, a través de la reivindicación, reelaboración y apropiación de lo andino, mediante la articulación de lo festivo y lo político.

Las colectividades que se definen como andinas han movilizado y resignificado memorias históricas para construir identidades alternativas a la realidad monocultural como un mecanismo de lucha contra la homogeneización, reivindicando y recreando una nueva territorialidad, un Santiago andino, desde lo conmemorativo y ritual.

Una conmemoración es una práctica colectiva que hace e instala una memoria compartida, fijándola temporal y espacialmente, en objetos, fechas y lugares, a través

de diversas acciones que buscan generar el recuerdo y la conexión entre pasado y presente (Escobar y Fernández, 2008).

Las conmemoraciones cumplen una función primordial en la permanencia de la memoria, mediante su sistematización y organización, siendo fijaciones que nos permiten analizar las tensiones y contradicciones entre los rituales que dan cuenta de continuidades identitarias y otras que se inscriben como rupturas y/o transformaciones en las prácticas y significados de la conmemoración (Jelin, 2002).

Es así que las festividades que se analizan a continuación pueden ser entendidas como conmemoraciones rituales que consolidan, resignifican una identidad colectiva y una memoria andina recreada en el espacio urbano mediante una acción performativa, en este caso festiva, reiterada en el tiempo. Lo ritual se nos presenta como una secuencia y guía de actos en que se articulan diversos lenguajes (gestos, palabras) y objetos, en un determinado lugar y momento, que influyen en un espacio extra cotidiano en función de los intereses de los actores involucrados y la atribución de un poder o una eficacia simbólica a objetos, sujetos, relaciones y hechos (Turner, 1988).

El Mapocho Andino o la constitución de Santiago Jacha Marka

Toda territorialidad remite a una construcción cultural, configurando un espacio en que se inscriben diversos significados, por ello su uso y simbolización variará según el tipo de saberes desplegados.

Desde la cosmovisión de diversos pueblos indígenas, las montañas, los árboles, las piedras, el agua, y los caminos se convierten en símbolos que expresan el vínculo entre el mundo de los espíritus y el mundo terrenal, dando cuenta de la sacralidad de un lugar. A su vez, cada espacio sagrado conectado con otros espacios entra en comunicación con otros seres y configuran una red articulada, dibujando una territorialidad, un sistema de interacción entre naturaleza y cultura (Zapata, 2010).

El valle central de Chile históricamente constituyó un espacio intercultural, de encuentros y desencuentros entre pueblos (picunche, promaucae, inca). En esta condición, cada cultura esbozó un modo particular de sacralización del espacio. Sin embargo, desde la historia oficial, se ha tendido a negar e invisibilizar su ocupación previa, como si únicamente con la conquista española se iniciara la vida cultural en la zona.

Una serie de investigaciones (Bustamante, 2006; Stehberg, 2006) sobre el Pucara*huaca* del cerro Chena, y diversos sitios de Santiago (León, 1983; Manríquez y Planella,

1994), han permitido sostener la presencia indígena en la zona, pero sobre todo la incaica en el valle de Mapocho (Stehberg y Sotomayor; 2012). Santiago no se fundaría con la llegada de Pedro de Valdivia, sino más bien habría sido un espacio cultural habitado y organizado como un nuevo *taypi* (centro) administrativo del Kollasuyu, en su condición de zona fértil, con abundante vegetación y afluentes de agua. Nos encontramos con una cartografía sagrada similar a otras zonas andinas, donde el centro, en nuestro caso la Plaza de Armas, configura el punto inicial desde donde se articulan cerros (como el Santa Lucía, Renca, Blanco, San Cristóbal) y *huacas*, en tanto sitios sagrados interconectados (Bustamante, 2006). Del mismo modo se ha ido instalando un imaginario andino, reforzado tanto por la realización de una serie de ritos y festividades por parte de migrantes del norte de Chile, Bolivia y Perú, y de agrupaciones de danza y música andina (Fernández, 2011), como por el conjunto de investigaciones arqueológicas, etnohistóricas y antropológicas, que posicionan la idea de un valle de Mapocho andino habitado por un conjunto de *huacas*.

Las *huacas* constituyen fuerzas sobrenaturales que configuran sitios, objetos sagrados y hasta personas, donde la fuerza de la *pacha*, la tierra, se expresa de diversas formas, como piedra, agua, tierra, o como divinidades, pero sobre todo que reflejan toda la energía (*chama*) del universo en una entidad específica, contenida de símbolos y significados por los sujetos que las veneran. Son ordenadores macro y micro espaciales que dibujan y establecen una geografía sagrada (Cruz, 2009; Méncias, 2009).

Una *huaca* es una fuerza que se encarna en cualquier objeto, sujeto o lugar sagrado, pero sobre todo tiene una fuerte relación con el culto a los antepasados. Al mismo tiempo es un lugar de concentración de poder y energía, que puede ser natural o también creado por un hombre o una mujer de amplio conocimiento; cada persona tiene la facultad de crear una *huaca*, siendo un trabajo intenso y complejo, por lo que no sólo remite al pasado sino también al ejercicio actual de resignificación del espacio desde sus usos y apropiaciones por una colectividad. El término también es utilizado para identificar a diversos cerros sagrados, siendo integrados a un territorio y paisaje con fuertes cargas de significación religiosa y política, en que se vivencia y perpetúa la memoria histórica de los pueblos andinos (Cruz, 2009),

El valle central, así como todo el cordón de la Cordillera de Los Andes en Chile, refleja esta dinámica de sacralización, tanto en el pasado como hoy; es así que en la región metropolitana podemos encontrar *huacas*-cerros como el Chena, *achachilas* como el cerro Blanco (Wechuraba) y Renca, y *apu* como el cerro El Plomo. Por lo general los *apu* son cerros tutelares, los mayores guardianes, que cumplen esa función dado por su altura, su poder se sostiene por su cercanía con el Tata Inti (padre sol). Los *achachilas*, en cambio, son los cerros más bajos o hermanos menores, protectores de las comu-

nidades locales, donde habitan y recuerdan a sus ancestros (San Ramón, el cerro Provincia, El Abanico, la Punta de Dama, entre muchos otros).

En 1954, se genera un hallazgo que reconfirma la condición sagrada de El Plomo, el cuerpo de un niño en buen estado de conservación, acompañado por diversas ofrendas y colocado en un costado de la cima del cerro en que justo aparece el sol en tiempos de Inti Raymi, festividad correspondiente al solsticio de invierno. Este niño apodado "Niño del Plomo", habría sido parte de un ritual llamado Capacocha, siendo una ofrenda para las deidades andinas, y por ello enterrado en una *huaca* de un cerro tutelar por parte de una comitiva inca, para ensoñar un nuevo Cusco, un nuevo ombligo del mundo. Según información del Museo Nacional de Historia Natural, Eliana Durán, jefa del Área de antropología en la década del 70, indicó que habría encontrado una cita en donde el visitador extirpador de idolatrías del siglo XVII, Rodrigo Hernández Príncipe, haría mención del envío de un niño para ser sacrificado en Chile, llamado Cauri Pacssa.

Actualmente, diversas organizaciones de danza y música andina, días previos al Inti Raymi, ceremonian y visitan al Niño del Plomo, el que se encuentra en el Museo Nacional de Historia Natural. Esta actividad es organizada por la Coordinadora Nacional Indianista hace más de siete años, y actualmente cuenta además con el apoyo de la propia institucionalidad del museo, constituyendo otro hito en la configuración y reivindicación de una identidad andina en la región.

Lo festivo como lugar de memoria

Danzar es un gesto de pertenencia a una cultura. En el caso del mundo andino, a la llegada de los españoles existía un calendario de danzas, donde se festejaban y conmemoraban los diferentes estados de la tierra a través del profundo conocimiento de la astronomía, producto de la relación intrínseca del sujeto andino con el universo (Waman, 2006). Estas prácticas se llevaban a cabo en la cima de cerros o *huacas* y eran enseñadas por los amautas (sabios). Al imponerse la religión cristiana, estas *huacas* fueron remplazadas por santos cristianos, o cruces, pero su significado tradicional agrícola se ha mantenido hasta nuestros días, siendo el símbolo más importante la yuxtaposición y fusión entre Virgen y *Pachamama* (Milla, 1999).

La danza es ante todo en el mundo andino un espacio ritual, festivo, un universo simbólico en el que se construye un sentido de pertenencia y apropiación de una colectividad con sus prácticas culturales. Desde esta lógica el concepto de fiesta, y por tanto el de festividad responde a una necesidad interpretativa de dominar simbólicamente diversas facetas de la vida cotidiana, un fenómeno social que transita en el nivel

del poder simbólico, articulando colectividades, plasmando aspiraciones grupales, facilitando la toma de conciencia o consolidando en algunos casos la alienación (Rossells, 2009). Toda festividad refleja el escenario de representaciones de los diversos rostros de una sociedad, sus contradicciones, anhelos, confrontaciones, y el reconocimiento de identidades. Es en este contexto que cobra sentido y fuerza el que sujetos y colectividades no aymaras ni quechuas se definan y se identifiquen como andinas, mediante la reivindicación de lo festivo como un lugar posible desde donde construir una identidad alternativa al modelo hegemónico.

Para caracterizar lo festivo andino en Santiago, se analizarán cuatro fiestas vinculadas al calendario agrícola y astronómico: Inti raymi, Wiñay Pacha, Anata y Chakana.

Inti Raymi

Desde la cosmovisión andina, el Inti Raymi, la fiesta del sol, que se realiza en el solsticio de invierno, es la celebración más importante, ya que es considerada como el hito que marca el fin e inicio de un nuevo ciclo, lo que podemos asociar con un nuevo año. Cabe destacar que ha sido una festividad asociada fundamentalmente al mundo inca, en tanto devoción y celebración al dios Tata Inti (padre sol), deidad central, de quien descendería el Inca. El Inti Raymi marca el inicio del retorno del sol, siendo necesario llamarlo para que regrese a su camino, a través de ofrendas, cánticos y música instrumental de caña, recibiendo los primeros rayos del sol con los brazos extendidos. Hoy se ha convertido en unos de los hechos más turísticos tanto en Cusco como en La Paz (para el caso aymara a esta fecha se le conoce como Willka Kuti, Mara T´aqa o Machaq Mara).

En Chile, la celebración no es parte del acervo cultural de aymaras y quechuas de la zona. Podemos encontrar crónicas que relatan la presencia de esta festividad en el altiplano, pero con la colonización y luego chilenización de la zona, no logró mantenerse. Será a fines de los años noventa, impulsado por la Corporación Nacional Indígena (CONADI) y algunos dirigentes e intelectuales aymaras, bajo la influencia del proceso boliviano, que la fiesta se posiciona como parte del calendario tanto oficial como local de las comunidades y organizaciones andinas.

En Santiago, hace alrededor de unos cinco años que se ha generalizado entre organizaciones indígenas y andinas, su celebración. Grupos aymaras y quechuas como Inti Marka, Kurmi y Jacha Marka, han iniciado un proceso de recuperación de cerros y *huacas*, a la espera de la salida del sol. Es así que hoy nos encontramos ante la presencia de organizaciones indígenas, grupos de danza y música aymara, en cerro Blanco,

Chena y Santa Lucía, en la condición de espacios sagrados, pero también de observación astronómica y del entorno del Valle de Mapocho.

Hace algunos años que la festividad se lleva a cabo en cerro Blanco, siendo un espacio más bien semi-privado, y por ende menos masivo que otras festividades, realizándose en las inmediaciones de la Casa Aymara, contando con la participación mayoritaria de personas y organizaciones andinas, no indígenas, y de la agrupación aymara-quechua Kurmi.

La fiesta se inicia en la noche anterior al 21 de junio, a eso de las 21 hrs. Se realiza una mesa ceremonial donde cada persona deposita sus ofrendas, como alcohol, cigarrillos, hojas de coca, dulces, además de abundar comida y bebida para consumo de los participantes. La música y la danza constituyen elementos centrales para festejar, pero además para resistir el frío, ya que en esta zona esta fecha marca el inicio del invierno y se le considera la noche más larga y fría del año.

A diferencia de otras fiestas, donde existe claridad respecto qué danzas e instrumentos tocar según la estación del año, el Inti Raymi posee un carácter más flexible, intercambiándose diversas sonoridades. Lo importante es esperar la salida del sol en comunidad, siendo uno de los mayores gestos de ofrenda la propia espera. Al amanecer, todos se dirigen a una cima del cerro, en dirección al Apu El Plomo, para recibir el sol, dirección donde para la fecha nace el sol, y donde además fue encontrando el Inti Wawa, por lo que para muchas personas este hecho daría cuenta la sacralidad de lugar respecto de la festividad (Taypi Aru, 2011).

De manera simultánea, organizaciones como comunidad Santiago Marka junto a Fraternidad Ayllu, realizan una vigilia en cerro Chena, en su condición de *huaca* pero además por su condición estratégica de mirador del Valle del Mapocho, en dirección al Apu El Plomo. Del mismo modo años anteriores Kurmi y Jacha Marka celebraron esta festividad en la cima del cerro Santa Lucía sobre todo por tener una de las vistas más panorámicas del valle en pleno centro de Santiago, pero también como una forma de validar los hallazgos en torno a la presencia inca en la zona.

Wiñay Pacha o Todas Almas

La conmemoración del día de difuntos es uno de los hitos del calendario andino, que cada vez se posiciona con más fuerza en Santiago.

En algunas comunidades andinas rurales, para la recepción de los difuntos, que ocurre a mediodía del 1 de noviembre, se preparan altares familiares la noche anterior, los cuales son cubiertos con un mantel, sábana o aguayo, de uno, dos o hasta tres pel-

daños, representando los diversos mundos andinos. Las *apxatas* o altares ceremoniales de difuntos, son el espacio de recepción de las almas en su visita anual, es el lugar donde se colocan los productos a ingerir por el alma en su visita, los cuales dependerán de la zona geográfica y los hábitos alimenticios de la comunidad. Por lo general sobre la *apxata* se coloca un manto negro o aguayo, y alrededor chuño, papa, mazorcas de maíz, y en el centro un *tari* (pequeño aguayo) con hojas de coca, cigarros y botellas de aguardiente y cerveza. Luego se colocan panes, frutas y guirnaldas, y finaliza su preparación con la colocación de una foto del difunto. Se enciende una vela y se da comienzo a la visita del alma (Fernández, 2006).

Las almas llegan el 1 de noviembre, a mediodía, manifestándose con la aparición de una mosca, una mariposa nocturna, ciertos vientos o sonidos, o a través del estallido de dinamita o petardos. Los familiares se reúnen en torno al altar, y se da la bienvenida a los difuntos invitándoles a que se sirvan comida. Los muertos comen a través de las visitas. En la tarde aparecen los rezadores, generalmente niños, que oran a cambio de comida, cantantes y músicos con sus pinkillos (Fernández, 2006).

En la mañana del 2 de noviembre todos se reúnen para continuar con las oraciones, tomar desayuno, y después el altar es desmantelado para ser llevado al cementerio. Las almas se trasladan al cementerio de igual forma que como aparecen, como moscas o vientos. La tumba es reconstruida encima de los sepulcros. Luego se realiza la despedida de las almas. Una vez concluida, los deudos y comunarios danzan en una fiesta que puede durar varios días (Fernández, 2006). El día 3 de noviembre se despide a las almas con una gran *kacharpaya* (música y danza de despedida), se desmontan las *apxatas*, se reparten los productos entre quienes acompañaron a la familia del difunto y comienzan detonaciones de dinamita para despedir a las almas.

El 1 de noviembre, Día de Todos los Santos en Chile, diversas formas comunitarias de conmemorar a los difuntos han logrado permanecer en el tiempo, sobre todo en sectores periféricos y alejados del poder central, político, administrativo y eclesiástico. Esta situación ha permitido que se desplieguen antiguas ritualidades y que surjan nuevas. En este día en el Cementerio General miles de personas visitan a sus difuntos, algunos cercanos, otros conocidos, algún personaje de la política y/o de la cultura nacional, o bien simplemente se acercan a dar un paseo (Fernández & Michel, 2014).

Una práctica que se ha venido dando los últimos años es la presencia de una tarqueada al interior del cementerio. La tarqueada consiste en un grupo de músicos que en conjunto realiza la ejecución del instrumento tarqa, flauta andina de madera. Esta iniciativa surgió el año 2009 por parte de algunos integrantes del Colectivo Quillahuaira, que deciden visitar a parientes y algunos muertos de carácter político-cultural del

lugar. La Comunidad Wiñay Katari continuó más tarde con esta práctica, y a pesar de la disolución de la agrupación, algunos de sus integrantes han mantenido las visitas, siendo acompañados por Sariri Bailes Andinos.

En cada tumba los familiares o amistades presentan al fallecido, luego se le interpreta una canción, se le *ch'alla* (rocía) con cerveza, hojas de coca, mixtura, serpentinas y dulces.

Después del mediodía se pasa por el Patio 29, lugar emblemático de los crímenes cometidos durante la dictadura militar, en el que fueron depositados cuerpos de ejecutados políticos y detenidos-desaparecidos como NN. Se continúa con las visitas y saludos a los familiares para luego dirigirse a las tumbas de Víctor Jara y Violeta Parra, para finalizar con la visita al Memorial de los Detenidos-Desaparecidos y Ejecutados Políticos de la dictadura del 73 (Fernández & Michel, 2014).

En el año 2009 el Colectivo de Danzas Andinas Quillahuaira conmemoró por primera vez en Santiago la fiesta de Difuntos apodándola Wiñay Pacha. Producto de conversaciones entre personas del grupo Quillahuaira y Tinkus Legua, nace la necesidad de realizar una actividad el 31 de octubre, que desplace la fiesta de Halloween, mediante la recuperación de algunas prácticas rituales andinas por día de difuntos y reelaborando otras a partir de nuestras vivencias citadinas. El concepto de Wiñay Pacha es finalmente adoptado por Quillahuaira mediante una serie de lecturas e investigación bibliográfica sobre cómo nominar de otra forma la fiesta católica mestiza de Todas Almas, retratando un concepto más cercano a la cosmovisión andina.

Uno de los referentes pilares para esta reconceptualización serán los documentos y entrevistas realizadas a Fernando Huanacuni Mamani, aymara, investigador de la comunidad Sariri, de Bolivia, donde se plantea la referencia a un tiempo y espacio eterno, siendo la fiesta de reencuentro entre la tierra y el cielo, las fuerzas ancestrales y las comunidades de este mundo, aludiendo a la idea de Wiñay Pacha como festividad andina (Fernández & Michel, 2014).

Se decide realizar un pasacalle en la noche del 31 de octubre, en el centro de Santiago, como una forma de mostrar que existen otras posibilidades, otras lecturas de la muerte. No se plantea realizar una festividad andina propiamente tal, sino más bien tomando elementos de las culturas andinas, crear un espacio festivo mestizo, citadino. Se convocó a diversos grupos de danza y música andina, así como a los figurines de la Escuela Carnavalera de Chinchintirapié para armar un pasacalle, y luego realizar una ceremonia en lo que era la sede en ese entonces de Quillahuaira, la Capacha, en las cercanías del barrio Brasil.

Se adquiere la modalidad de traspasar año a año la organización de la festividad, mediante la figura del alferazgo, donde el grupo organizador en cuestión debía hacerse cargo del pasacalle, la ceremonia, pero además de ubicar territorialmente la fiesta. El primer Wiñay Pacha fue en la Capacha. Es así que luego de Quillahuaira, será Tinkus Legua el colectivo encargado del Wiñay Pacha, luego Alwe Kusi, que lo traspasa a Kuyukusi, para finalizar con la comunidad de Santiago Marka, que en conjunto con la Marka [organización constituida por varios *ayllu* de danza y música en Santiago] posicionan la festividad desde elementos más andinos, finalizando con la idea del alferazgo y de pasacalle, además de tensionar si realmente sea el concepto de Wiñay Pacha el correspondiente para denominar a esta festividad. A partir de ese momento la conmemoración se dispersa, algunos grupos realizarán la festividad en cerro Chena, otros en cerro Blanco o simplemente en sus casas, sedes, o visitando cementerios. Lo interesante de esto es que, a pesar de la fragmentación, año a año son más las agrupaciones e individualidades que realizan mesas ceremoniales para recordar a sus difuntos (Fernández & Michel, 2014).

Anata

El anata es una festividad que ha sido asociada al término Carnaval Andino. El carnaval, como festividad europea, se instala con la Colonia como un tiempo de alegría, subversión y reversión de la normalidad, celebrando la finalización de las tareas del campo, el cambio de ciclo (Quiroz, 2002; Rossells, 2009). Pero del mismo modo es necesario restablecer el orden de las cosas, por lo que para la culminación del carnaval era indispensable su muerte y entierro, que además indicaba la preparación hacia la Cuaresma, tiempo de penitencia. Con la conquista, el carnaval en el mundo andino se enlaza con el Anata. Thérese Bouysse-Cassagne y Olivier Harris (1988) señalan que el término hace referencia al tiempo de juego, pero también es conocido como *supay phista*, refiriéndose a la fiesta de los diablos, en tanto figuras asociadas al bajo mundo desde la imposición cristiana en los Andes. Se realiza en época de *jallupacha* o lluvias en el Altiplano.

Para los aymaras es el tiempo femenino, tiempo de la Paxsi Mama (Luna) y de la *Pachamama*, ya que la tierra está abierta, fue sembrada y aparecen los primeros frutos y flores (Rossells, 2009).

El Anata, también conocido como la fiesta o floreo de la gente, marca el fin del tiempo húmedo en el altiplano, pasando a la temporada fría y seca, asociada a lo masculino y a la madurez que se representa en el matrimonio. Es el espacio festivo de reproducción social de la comunidad. Son tres días de fiesta en la que aparece la organización espacial y social de la marka o pueblo central, en torno a las mitades, arax saya

y manqha saya. En ella se pone en escena la adscripción y pertenencia a un grupo de parentesco y comunal identificado por los antepasados. En el contexto urbano cobra una nueva significación, un uso que rememora prácticas propias de los pueblos indígenas andinos, así como una reelaboración desde la vivencia citadina.

La celebración del Anata se realiza en los meses de febrero o marzo, cuando las plantas están en florecimiento. Por considerarse una época femenina es el momento vinculado a la fertilidad de todo ser viviente. Las plantas de la papa florecen, así también la quinua y las habas. Los encuentros sexuales entre mujeres y hombres de las comunidades se generalizan, derivando en muchos casos en matrimonio al finalizar la fiesta, por ello la gran mayoría de las danzas que se ejecutan reflejan un juego de seducción entre solteros (Rossells, 2009).

El Anata está relacionado con el uso de instrumentos de viento tradicionales como tarqas, moseños, y pinkillos, que representan el tiempo lluvioso. Las danzas ejecutadas están en directa relación con el instrumento. Una de las danzas principales de este período es la tarqueada, festejando la floración de las sementeras de papas en la época de cosecha. La tarqa recibe la melodía de la naturaleza en una ceremonia con el sereno, entidad encargada de dar vida y sonoridad al instrumento. Dentro de los aguayos las personas portan los primeros productos de las chacras, seleccionando los mejores para ser challados, los cuales posibilitan la multiplicación en la cosecha.

En la celebración es fundamental la challa y la instalación de mesas ceremoniales en las cuatro esquinas de todo espacio. Este agradecimiento se extiende a todo el conjunto de la naturaleza, animales, casa, bienes, etc. Lanzar agua representa la fecundidad de la tierra, donde es trascendental que esté mojada, razón por la cual se challa con líquidos para que sea más fértil. Por otra parte, la *Pachamama* necesita dulces para satisfacer su hambre. La serpentina y la mixtura (challa) son otros elementos fundamentales para esta festividad, simbolizando la continuidad, alegría, unidad y cooperación (Fernández, 2011).

Como se señalara, con la conquista española el Anata comenzó a ser vinculado con el carnaval europeo, como una estrategia de subordinación cultural e imposición del cristianismo mediante la asociación con elementos andinos, generándose un proceso de reelaboración, de sincretismo cultural, que finalmente dio paso a la creación de un "cristianismo andino". A tal nivel se generalizó esta festividad que, a fines del siglo XIX, en ciudades de Bolivia y Perú, el carnaval se transformó en un conjunto de pasacalles a cargo de cofradías religiosas y de bandas de bronce, representando danzas mestizas e indígenas. Actualmente no solo grupos religiosos participan del carnaval, sino también organizaciones de trabajadores, grupos estudiantiles y folclóricos, a la

par de la presencia de las comunidades indígenas. Uno de los carnavales más emblemáticos es el de Oruro.

En Chile, se pierde la tradición del carnaval en la urbe a mediados del siglo XIX, pero seguirá esta práctica viva en comunidades aymaras, quechuas y licanantay (atacameños). Poco a poco diversas organizaciones indígenas andinas fueron recreando en el espacio urbano de Santiago esta festividad. Y es así como, posteriormente a la conmemoración de los 500 años de conquista española, José Segovia, a cargo del Centro Cultural Conacin, junto a diversos actores, demandan la condición de centro ceremonial al cerro Apu Wechuraba, conocido como cerro Blanco, para celebrar el Anata andino (Fernández, 2011; Taypi Aru, 2011).

En cerro Blanco la fiesta se da inicio con el desentierro del Abuelo Carnavalón, personaje que representa la llegada de un nuevo ciclo. Este desentierro es simbólico ya que lo que acontece realmente es la confección de un muñeco que simboliza el nuevo carnaval. Durante tres días, se baila al son de bandas de bronce como de lakas (zampoñas); se come, challa (bendice) a la *Pachamama*, y a los asistentes, para finalizar con la limpieza del cerro, y el entierro del Abuelo Carnavalón.

El día viernes se inicia el Anata con la entrada oficial de los alférez del año en curso, para luego dar inicio al desentierro del Abuelo Carnavalón. Desde las primeras horas de la tarde comienzan a llegar los músicos, danzantes y participantes, quienes se visten para la ocasión con vestimentas andinas, portando aguayos, chullos, ojotas, polleras. La música de las tarqas marca el inicio de la festividad. Es interesante observar que la tarqueada es compuesta por músicos, tanto mujeres como hombres, de diversas agrupaciones, Lakitas San Juan, Lakitas Nuevo Milenio, Zampoñaris, Sikuri Malta, Manka Saya, además de contar con músicos provenientes de grupos de danza. Se inicia la fiesta con un pasacalle en dirección hacia el centro ceremonial del Apu Wechuraba, donde esperan los alféreces e invitados, quienes se suman al pasacalle como cabecera.

Ha llegado la hora del desentierro. Todos se dirigen hacia un costado de la Casa Andina, donde aparece el Abuelo Carnavalón del fondo de la tierra, cargado en hombros de un danzante o músico. Esta tradición del Abuelo Carnavalón es recogida del norte de Chile, Putre. José Segovia, Patara, habría traído esta práctica a Santiago (Fernández, 2011). Con el desentierro se oficia una pequeña ceremonia de bienvenida al Anata. A modo de saludo al abuelo se le challa con alcohol, saliendo luego en andas, danzando junto a los invitados, camino de regreso al centro ceremonial. En la entrada del centro ceremonial se colocan los alféreces challando a cada invitado, sirviendo alcohol; todos siguen danzando al compás de la tarqueada. El abuelo es colocado en el centro del escenario, a modo de observador; junto a él se coloca la comida, cerveza,

siendo challado constantemente, encendiéndolo su cigarrillo. Se da inicio a una fiesta con música envasada, al son de tinkus, caporales, morenadas, música que se mezcla con el sonido de las tarqas, que no ha parado de sonar desde el inicio del Anata.

La fiesta dura hasta el amanecer, llegando el esperado rompimiento del alba, la espera de la llegada del Tata Inti. Esta ceremonia es realizada en lo alto del cerro, en el altar mayor donde se encuentra la chakana, la cruz andina.

Ha llegado el día sábado. Esa noche es la velada de las bandas de bronce, pero sigue siendo la tarqueada el centro de la fiesta. Los alféreces encabezan la tarqueada llevando en sus manos un aguayo que los une; el resto de los danzantes hace lo mismo con pañuelos blancos o aguayos. De tanto en tanto el abuelo es sacado en andas (en su silla) del escenario para danzar con las personas, quienes lo challan, lo saludan. Segunda noche de amanecida.

El domingo, último día de Anata, es el día de la limpieza del cerro, pero sobre todo es el momento de entregar el alferado al próximo grupo o pareja. En la tarde se desarrolla el juego de la challa, que consiste en el enfrentamiento con agua, harina, serpentina, espuma, entre el actual alferazgo y el que va a asumir el siguiente año. Al finalizar, todos regresan al centro ceremonial, donde el Abuelo Carnavalón es colocado en el centro del escenario. Todos los asistentes se cacharpayean, se lavan y visten para dar término a la fiesta. Se inicia el ritual de despedida con una tarqueada donde todos danzan. A modo de término, se continúa con la lectura del testamento del Abuelo Carnavalón. Ha llegado el momento de enterrar al abuelo en el lugar donde fue desenterrado.

Chakana

En el mundo andino, la constelación de la Cruz del Sur, conocida como chakana, ha sido representada iconográficamente como una cruz cuadrada escalonada, con doce puntas y ocho aristas, correspondiendo a un símbolo de la complementariedad y ayuda mutua, base de la ordenación de la sociedad. Algunos pueblos andinos celebran el día 3 de mayo como el día de la Chakana, porque en este día (el 2 de mayo a medianoche) se genera el cenit de la Cruz del Sur (cuando la tenemos exactamente en línea recta sobre nosotros) asumiendo la forma astronómica de una cruz perfecta, indicando el tiempo de cosecha, lo que explica la tradición que hasta hoy en día persiste de proteger los cultivos marcando el área cultivada con diversas chakanas (Fernández, 2011).

Con la conquista la *chakana* fue asociada con la cruz cristiana, por lo que en la misma fecha de culto de su cenit la Iglesia católica impone como festividad de la Cruz

de Mayo, día en que todas las comunidades indígenas adornan y sacan a procesión sus cruces, para finalmente retornarlas en lo alto de sus cerros y apachetas para el cuidado de sus cultivos agrícolas y de la comunidad en general (Fernández, 2011).

Específicamente al norte de Potosí, Bolivia, en la localidad de Macha, zona altiplánica quechua, se realiza a principios de mayo, como culto a la *chakana*, el *tinku*, ceremonia en que las dos mitades de una comunidad indígena, la parte alta y la parte baja, se encuentra en un rito de lucha, en el cual, a través de una serie de peleas entre grupos de personas que representan a la mitad de la comunidad correspondiente, se establece el grupo ganador, quienes velarán por el cuidado de los cultivos, de las fiestas patronales y de la armonía en la comunidad durante el año. El derramamiento de sangre es visto como una ofrenda a la *Pachamama* y la lucha entre comuneros una forma de restablecer el equilibrio mediante una intermediación simbólica y física, minimizando las tensiones internas existentes (Fernández & Fernández, 2015).

El *tinku* se establece como un mecanismo de regulación del conflicto, siendo además un concepto que hace referencia al conflicto pero al mismo tiempo representa la unión, el equilibrio entre fuerzas opuestas, por lo que más que un rito, es un principio articulatorio del mundo andino.

En la década de los setenta esta ceremonia poco a poco fue transformada en una danza folclórica presente en la actualidad en el Carnaval de Oruro así como en la Entrada Universitaria de La Paz. Esta danza se basa en los movimientos característicos de cómo los comuneros pelean en la festividad de la Chakana, tomando elementos de la vestimenta tradicional potosina para diseñar los trajes de los danzantes.

En Chile el *tinku* llega primeramente como una danza folclórica que teatraliza el encuentro, la lucha entre dos mitades, estando presente en festividades como las Fiestas de la Virgen de Las Peñas (Arica-Parinacota), de la Tirana (Tarapacá) y de la Virgen de Ayquina (Antofagasta).

Hace alrededor de diez años que organizaciones de danza y música andina en Santiago de Chile han recreado la festividad de la Chakana a través de la ejecución del *tinku* de corte folclórico (Fernández & Fernández, 2015) y de la celebración de la fiesta de la Chakana en el cerro Chena, San Bernardo. Este cerro ha sido elegido por las diversas organizaciones andinas por su condición de cerro tutelar, *achachila*, vigilante, entidad de las alturas. La reutilización del espacio del cerro Chena ha implicado un proceso de recuperación de tradiciones andinas en la religión, a pesar de no existir información respecto de la celebración en esa zona, por lo que estamos ante un proceso de creación y recreación de costumbres.

La Fiesta, en sus inicios, es organizada por el grupo de danzas andinas Yuriña. Su origen está en una postulación que realizó este grupo y otras agrupaciones a un proyecto Fondart para realizar talleres de danza andina en diversas comunas de Santiago, de *tinku* fundamentalmente, para finalizar con la conformación de una gran comparsa donde todos danzaran a modo de muestra. Luego surgió la idea de hacer un gran encuentro de *tinku*, donde participaran diversas colectividades. Se propone como fecha posible el 3 de mayo, oportunidad que calza con la festividad de la Chakana y en consecuencia del *tinku*. El encuentro finalmente se realiza en el cerro Chena, donde participaron los grupos Yuriña, Ayllu e Inti Talla, y es la única vez en que se portó una cruz cuadrada como representación de la chakana.

Al año siguiente la festividad contó con la presencia del Amauta Antonio, sabio andino, quien manifestara la importancia de esta festividad en cuanto generadora de guerreros en la ciudad. Para el quinto aniversario de la festividad, por primera vez los grupos logran acordar pasos conjuntos, coincidiendo en que la fiesta se celebrara en un mismo 3 de mayo.

El año anterior, gracias a un gran pasacalle llamado Encuentro del Ande, se reunieron varias agrupaciones a modo de evaluación y se comenzó a trabajar en la idea de una fiesta de la Chakana organizada de manera colectiva. La chakana se convirtió en una instancia de participación de los grupos de danza andina, a través del trabajo de comisiones (comida, permisos, transporte, etc.). Cada grupo ofrendó su paso; finalmente se hizo un convite (ensayo-convivencia) detrás de la Estación Mapocho, dando inicio a un ciclo de tres años de pasos conjuntos. Cumpliéndose ese ciclo los danzantes deben ofrendar nuevos pasos, lo que se mantiene actualmente (Fernández, 2011).

Se da inicio a la fiesta al amanecer del primer sábado de mayo, con una caminata hacia la cima del cerro Chena. Los danzantes y algunos músicos suelen juntarse en el centro de Santiago para partir en caravana de buses. Al llegar al cerro Chena todos los danzantes se encuentran vestidos de *tinku*; allí realizan una ceremonia al pie del cerro, para proseguir conjuntamente hacia la cima donde tiene lugar la ceremonia central a cargo de un *yatiri* (curandero), *amauta* (sabio), chasqui (mensajero) o alguna persona en condiciones de oficiar una ceremonia. Para la preparación de la mesa ceremonial los participantes, así como los encargados del ritual, ofrendan hojas de coca, dulces, alcohol, serpentina, mixtura (challa), copal, incienso. La mesa corresponde a un espacio cuadricular delimitado por un aguayo, una manta andina, que colocada en el suelo, representa los cuatro puntos cardinales. Junto a la mesa se colocan sombreros, banderas (*wiphalas*), instrumentos de caña, de bronce, trajes, todos los objetos que se deseen challar (bendecir) (Fernández, 2011).

Comienza la ceremonia al sonido de instrumentos de caña, se pide permiso para que sea una buena fiesta y un buen año para todos. Luego a cada uno de los participantes se le entregan hojitas de coca para que las ofrenden. Posteriormente todos los participantes challan con alcohol la tierra y beben, uno a uno, para dirigirse luego a bendecir y ser bendecidos por el fuego. Finalmente depositan la ofrenda en un costado de la mesa. Se termina con una gran danza comunitaria (Fernández, 2011).

Cuando se les pregunta a quienes dieron origen a la festividad las razones de por qué se eligió bailar en el centro de Santiago, al costado de la Catedral, muchos señalaron que se debe a que ahí existe una gran cantidad de energía concentrada en la tierra, lo más probable es que en esa zona haya habido una *huaca*, ya que la mayoría de las iglesias fueron construidas encima de espacios sagrados, pero sobre todo se danza en Santiago centro como una forma de irrumpir, dar un quiebre, romper con la cotidianidad de la ciudad. Actualmente, al alero de una serie de investigaciones, se ha establecido la existencia de un templo inca en la zona.

Antes del pasacalle todos los danzantes forman una gran *chakana*, ejecutando los pasos compartidos por las agrupaciones, de manera conjunta. Después se da inicio al pasacalle, por bloques, apoyados cada uno por una banda de bronce, por calle Estado. Al llegar a la Alameda se reinicia el pasacalle por Paseo Ahumada hasta la Plaza de Armas, punto de inicio, donde vuelven a reencontrarse las agrupaciones de danza.

La celebración culmina con una gran fiesta (el local ha variado año en año) donde participan danzantes, músicos y organizadores, y los grupos intercambian regalos, como una forma de confraternizar entre las distintas colectividades.

Conclusiones y comentarios

¿Por qué pensar el espacio festivo como lugar de resistencia?

Las festividades andinas en la ciudad de Santiago adquieren un carácter contrahegemónico en tanto lugares de memoria que desplazan el ideario monocultural nacional mediante la reelaboración y transformación de lo que se concibe por lo andino.

Uno de los repertorios interpretativos fundamentales de este proceso ha sido la reivindicación de una territorialidad andina, una geografía sagrada preexistente a la Conquista y posterior colonización, mediante una nueva representación del pasado en tanto realidad pluri e intercultural de la región metropolitana. Este proceso de construcción se sostiene sobre todo a partir de la presencia de cerros sagrados, considera-

dos como *huacas*, destacando como cerro tutelar, como *apu*, El Plomo, donde fue encontrado un niño que habría sido colocado por los incas para ensoñar un nuevo Cusco.

Por otra parte, la propia celebración y realización de festividades en Santiago de corte conmemorativo y al mismo tiempo ritual constituyen repertorios situados en esta dinámica, como el Inti Raymi, el Wiñay Pacha, el Anata y la Chakana. En cada una de estas fiestas se despliegan un conjunto de acciones, como challar, danzar, cantar, realizar mesas ceremoniales, masticar hojas de coca y cumplir alferazgos, que reafirman el sentido de pertenencia a una identidad colectiva andina y a su vez urbana.

Hoy se puede ser andino en la urbanidad, pero además sin necesariamente ser indígena sino desde la reafirmación identitaria y resignificación de hechos pasados como símbolos presentes (Isla, 2003).

La apropiación de elementos de la cosmovisión andina aymara y quechua son resignificados en el espacio urbano a través de la reivindicación de otras formas de organización (asamblea, cabildo comunitario, *ayni*), articulando lo político con lo ritual. Pero sobre todo los cuerpos de danzantes y músicos devienen en el propio territorio de lucha. Las vestimentas, las técnicas corporales, la *wiphala* (bandera), el masticar hoja de coca, todos estos elementos configuran repertorios interpretativos desde donde posicionarse como andinos y andinas. Si bien hay lecturas y posiciones de sujeto diversos, estos cuerpos unidos en sonoridades y danzas, dan forma, de manera momentánea, lo que dura la fiesta, a un solo gran cuerpo, el cuerpo comunitario.

Es así que las festividades devienen en espacios de memoria como lugares de resistencia, desde su reelaboración y asociación con lo contrahegemónico, al mismo tiempo, asumiendo su carácter de fusión y yuxtaposición de diversos contenidos culturales, a través de un sincretismo cultural sobre la base de la indianización o etnificación de lo mestizo urbano.

Referencias

Albó, Xavier (1991). El Retorno del indio. *Revista Andina*, *2*(9), 299-345.

Aquino, Salvador (2003). Cultura, identidad y poder en las representaciones del pasado: El caso de los zapotecos serranos del norte de Oaxaca, México. *Estudios Atacameños*, *26*, 71-80. http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432003002600008

Arregi, Joseba (2006). *Cuarto Mundo: La acción exterior de los Pueblos Indígenas como Instrumento de Cambio y reconocimiento Internacional. 1992-2007.* Tesis Doctoral sin publicar, Universidad del País Vasco.

Avelar, Santos (2009). Cosmovisión y religiosidad andina: una dinámica histórica de encuentros, desencuentros y reencuentros. *Espacio Amerindio*, *1*(3), 84-99.

Barth, Fredrik (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Beaucage, Pierre (2000). Más allá de lo jurídico. Reflexiones sobre procesos autonómicos indígenas en América. En Leticia Reina (Coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI* (pp. 299-322). México DF: Ciesas/INI/Porrúa.

Bouysse Cassagne, Thérese (1987). *La identidad aymara, aproximación histórica (siglo XV y XVI)*. La Paz: Hisbol.

Bouysse Cassagne, Thérese & Harris, Olivier (1988). Pacha: en torno al pensamiento aymara. En Xavier Albó (Coord.), *Raíces de América: El Mundo Aymara* (pp. 217-274). Madrid: Ediciones Alianza/UNESCO.

Bustamante, Patricio (2006). Santiago de Nuevo Extremo ¿una ciudad sin pasado? *Revista Centro de Estudios Arquitectónicos, Urbanísticos del Paisaje*, *9*, 1-10.

Castells, Manuel (2003). *La Era de la Informació*n (Vol. II), El Poder de la Identidad. México DF: Siglo XXI.

Cruz, Pablo (2009). Huacas olvidadas y cerros santos. Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia. *Estudios Atacameños*, *38*, 55-74. http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432009000200005

Escobar, Marcia & Fernández, Roberto (2008). Performatividad, memoria y conmemoración: la experiencia de la marchaRearme en el Chile post-dictadorial. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, *9*(2), Art. 36, http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0802367

Fernández, Francisca (2011). *Festividad y ritualidad andina en la región metropolitana: La fiesta de la Jacha Qhana y el Anata*. Santiago de Chile: Ocho Libros.

Fernández, Francisca & Michel, Francisca (2014). Resignificación de la muerte en Los Andes: La festividad del Wiñay Pacha o Todas Almas en Santiago de Chile. *Revista Antropología del Sur*, *2*, 55-65.

Fernández, Francisca & Fernández, Roberto (2015). El tinku como expresión política: Contribuciones hacia una ciudadanía activista en Santiago de Chile. *Psicoperspectivas Individuo y Sociedad*, *14*(2), 62-71. http://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol14-issue2-fulltext-547

Fernández, Gerardo (2006). Apxatas de difuntos en el altiplano Aymara de Bolivia. *Revista Española de Antropología Americana*, *36*(1), 165-182.

Halbwachs, Maurice (1925/2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos Editorial.

Isla, Alejandro (2003). Los usos políticos de la memoria y la identidad. *Estudios Atacameños*, *26*, 35-44. http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432003002600005

Jelin, Elizabeth (Ed.) (2002). *Las conmemoraciones: las disputas en las fechas "in-felices"*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.

León, Leonardo (1983). Expansión inca y resistencia indígena en Chile, 1470-1536. *Revista Chungará*, *10*, 95-115.

Manríquez, Viviana & Planella, Maria Teresa (1994). Perspectiva de investigación arqueológica a partir de los resultados del estudio etnohistórico sistemático de una región de Chile Central. En *Actas del 2º Taller de Arqueología de Chile Central*. Santiago, 1994.

Mardones, Pablo (2012). *Volverán y serán millones. Migración es identidad aymara en Buenos Aires*. Buenos Aires: Editorial Tierra del Sur.

Méncias, Javier (2009). Huacas sagradas y extirpación de idolatrías: el caso de la Iglesia de San Sebastián visto desde la cerámica. *Khana*, *51* (s/p).

Milla, Carlos (1999). *Génesis de la cultura andina*. Lima: Editorial Independiente.

Pease, Frank (1981). *Continuidad y resistencia de lo andino*. Cuzco: Instituto de Pastoral Andina.

Piper, Isabel (2002). Memoria colectiva y relaciones de género: ¿Prácticas de dominación o resistencia? *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, *85*, 31-43.

Piper, Isabel (2009). Investigación y acción política en procesos de memoria colectiva. En Ricard Vinyes (Ed.), El Estado y la memoria: gobiernos y ciudadanos frente a los traumas de la historia (pp. 151-172). Barcelona: RBA.

Quiroz, Haydeé (2002). *El carnaval en México, abanico de culturas*. México DF: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Rengifo, Grimaldo (1996). *El ayllu* (Manuscrito inédito).

Rossells, Beatriz (2009). 100 años de carnaval de la Paz, las identidades del siglo XX. En Beatriz Rossells (Ed.), *Carnaval Paceño y Jisk'a Anata* (pp. 13-22). La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos, Colección Fiesta Popular Paceña.

Scott, James (2000*). Los dominados y el arte de la resistencia*. México DF: Era.

Stehberg, Rubén & Sotomayor, Gonzalo (2012). Mapocho incaico. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural Chile*, *61*, 85-149.

Stehberg, Rubén (2006). En torno al simbolismo del Pucará de Chena. *Diseño Urbano y Paisaje*, *9*(3), 1-9.

Taypi Aru, (2011). *Santiago Jacha Marka: Danzas, cosmovisión, festividades y acción política en el espacio urbano*. Santiago: Editorial Quimantú.

Turner, Víctor (1988). *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus Ediciones.

Untoja, Fernando (2001). *Retorno al ayllu. Una mirada aymara a la globalización*. La Paz: Fondo Editorial de los Diputados.

Vázquez, Félix (2001). *La memoria como acción social: relaciones, significados e imaginario*. Barcelona: Paidós.

Waman, Cristian (2006). *Etnomotricidad y danzas autóctonas en el kollasuyu*. Santiago: Pensamiento Educativo, Pontificia Universidad Católica.

Wetherell, Margaret & Potter, Jonathan (1996). El análisis de discurso y la identificación de los repertorios interpretativos. En Angel Gordon & Juan Linaza (Eds.). *Psicologías, Discursos y poder, Metodologías cualitativas, perspectivas críticas* (pp. 63-78). Madrid: Visor.

Zapata, Jair (2010). *Espacio y territorio sagrado. Lógica del ordenamiento territorial indígena.* Tesis de Magíster sin publicar, Universidad Nacional de Colombia.

Zibechi, Raúl (2007). *Dispersar el poder: los movimientos como poderes antiestatales.* Santiago: Editorial Quimantú.

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons 4.0*.

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

Resumen de licencia - *Texto completo de la licencia*

Reiteraciones relacionales y activaciones emocionales: hacia una radicalización de la procesualidad de las identidades colectivas

Relational iterations and emotional activations: towards a radicalization of processuality of collective identities

María Martínez[1]

University of California Santa Barbara & Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea; maria.martinezg@ehu.eus

Historia editorial

Recibido: 05-04-2016

Primera revisión: 13-01-2017

Aceptado: 22-02-2017

Palabras clave

Identidad Colectiva
Movilizaciones Feministas
Relaciones
Emociones

Resumen

La identidad colectiva ha sido conceptualizada por las teorías de los movimientos sociales principalmente como una definición. En este texto, apoyada en las teorías feministas, argumento que esa conceptualización de la identidad colectiva, además de no atender a otras dimensiones centrales de éstas —principalmente las relaciones y las emociones—, limita su carácter procesual. Este argumento se sostiene en el estudio de las movilizaciones feministas contemporáneas en el Estado español a través de un trabajo de campo cualitativo (entrevistas quasi-biográficas, grupos de discusión, observaciones participantes y análisis de materiales escritos y gráficos). El análisis permite tanto la ampliación de las dimensiones de las identidades colectivas —de las definiciones a las relaciones y emociones— como, principalmente, la radicalización de la procesualidad al proponer los conceptos de reiteración y activación. Realizo así una propuesta teórico-analítica que entiende que las identidades colectivas no son más que materializaciones parciales, procesos siempre inacabados.

Keywords

Collective Identity
Feminist Mobilizations
Relations
Emotions

Abstract

Collective identity has been conceptualized by social movement theories mainly as a definition. In this text, based in feminist theories, I argue that the conceptualization of collective identity as a definition forgets other fundamental dimensions —mainly relations and emotions— and, moreover, limits its processual character. This argument is based on the study of contemporary feminist mobilizations in Spain through a qualitative fieldwork (quasi-biographical interviews, focus groups, participant observations and the analysis of written and graphic materials). The analysis allows the widening of dimensions of collective identities —from definitions to relations and emotions— as well as the radicalization of their processuality by placing the notions of iteration and activation at the heart of the analysis. I offer a theoretical-analytical proposal that understands that collective identities are but partial materializations, always unfinished processes.

Martínez, María (2018). Reiteraciones relacionales y activaciones emocionales: hacia una radicalización de la procesualidad de las identidades colectivas. *Athenea Digital*, *18*(1), 293-317.
https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1860

Introducción

> La identidad colectiva es una definición interactiva y compartida producida por un número de individuos (o grupos a un nivel más complejo) en relación a las *orientaciones* de su acción y al *campo* de oportunidades y restricciones en los que la acción tiene lugar (Melucci, 1996, p, 70, cursivas en el original)

[1] Beneficiaria de un programa de perfeccionamiento de personal investigador doctor del Gobierno Vasco (2016-2019).

La cita que abre este texto es la propuesta de Alberto Melucci de conceptualización de la identidad colectiva. Propuesta que, engarzada en un debate de larga data entre teóricos de movimientos sociales, se ha consolidado como definición o como punto de partida de muchas definiciones de la identidad colectiva. La identidad colectiva de un movimiento social es para estas teorías primordialmente *una definición.*

Comprender la identidad colectiva como definición constituía la apuesta para superar la concepción esencialista y naturalizada de la identidad de las teorías de movimientos sociales, principalmente de origen estadounidense (Casquette, 1998; Laraña y Gusfield, 1994; Tejerina, 2010) y con ello promover un aproximación constructivista y procesual. Esas teorías habían considerado la identidad bien irrelevante para el estudio de los movimientos sociales, bien un recurso más a ser utilizado para reclutar nuevos miembros y asegurar su participación (Bernstein, 2008; Friedman y McAdam, 1992). Fueron los llamados teóricos de los nuevos movimientos sociales, principalmente Melucci y Touraine, quiénes pusieron el análisis de las identidades colectivas en el centro apostando por una comprensión construccionista y procesual de éstas[2]. Para Melucci y otros teóricos de movimientos sociales, la identidad es una definición, sí, pero una definición que es interactiva y compartida, producida por varios individuos y/o grupos; negociada, si se quiere (Tejerina, 2002) y que es central en el proceso de construcción del movimiento social mismo. El carácter procesual reside precisamente ahí: en que diferentes actores de un mismo movimiento social proponen variadas definiciones a negociar con otros. El trabajo del analista será, entonces, detectar las diferentes definiciones que de una identidad colectiva existen en un movimiento social dado y analizar los procesos por los cuales una definición se impone a las otras.

Ese fue, de hecho, el punto de partida de la investigación de la que emana este texto[3]; el objetivo para investigar los procesos de construcción de la identidad colectiva en las movilizaciones feministas contemporáneas en el Estado español era el siguiente: indagar en las diferentes definiciones de la identidad colectiva aportadas por las múltiples agencias y actrices de dicho movimiento y estudiar qué definición se impone sobre las otras y mediante qué procesos. El análisis realizado no sólo muestra las imposibilidades de una definición compartida de la identidad colectiva en las moviliza-

[2] Poner la identidad colectiva en el centro de los análisis no fue una transformación menor. Al contrario, implicó cuestionar la noción misma de movimiento social que ya no puede ser considerado una cosa, un axioma, un objeto a ser investigado, sino que deviene el interrogante mismo de investigación (Melucci, 1995).

[3] Mi tesis doctoral defendida en la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea el 31 de marzo de 2015 y titulada: "Identidades feministas en proceso. Reiteraciones relacionales y activaciones emocionales en las movilizaciones feministas en el Estado español". Agradezco a mi director de tesis, Benjamín Tejerina, su incondicional apoyo a lo largo del camino, así como a las miembros del tribunal las discusiones mantenidas durante el acto de defensa y en momentos posteriores: Josepa Cucó, Elena Casado, Karine Bergès, Mari Luz Esteban y, de manera especial, a Gabriel Gatti. Asimismo, mi agradecimiento a las activistas que participaron en el trabajo de campo, cuyas reflexiones, que rompen la distinción entre conocimiento experto y etnoconocimiento, fueron fundamentales para construir mi argumento.

ciones feministas, sino que principalmente hace patente los límites de una concepción procesual basada en la negociación de definiciones. El proceso de negociación, si es que tiene lugar, se ve coartado cuando una definición se impone sobre las otras. Así, el objetivo de este texto es realizar una propuesta teórico-analítica para la radicación de la procesualidad de las identidades colectivas. Para ello apuesto tanto por la ampliación de las dimensiones de análisis —de la definición a las relaciones y emociones— como por el recurso a los conceptos de reiteración y de activación. Comienzo el texto con una reflexión sobre los presupuestos sobre los que se sostiene la concepción moderna de la identidad en los que la idea de definición deviene el elemento central. Tras ello, abordo las (im)posibilidades de entender la identidad colectiva del movimiento feminista en el Estado español únicamente como definición compartida. A través del análisis de los procesos de identidad de ese movimiento propongo, en un tercer momento, atender a dos dimensiones fundamentales en la producción de identidades colectivas: las relaciones y las emociones, pero a través de los conceptos de reiteración y activación. Finalmente, presento las reiteraciones relacionales y las activaciones emocionales como propuesta teórico-analítica, aplicable a otros movimientos sociales, a otras identidades colectivas, que radicalizan su procesualidad.

El texto se apoya en un trabajo empírico intenso: 44 entrevistas cuasi-biográficas, 4 grupos de discusión, y cerca de 30 observaciones participantes en jornadas, manifestaciones y reuniones. Las activistas entrevistadas y que participaron en los grupos de discusión fueron seleccionadas atendiendo a varios criterios, además de su lugar de activismo: Catalunya, Euskadi, Madrid y País Valencià; sus variadas pertenencias generacionales (quiénes se incorporan al feminismo en los años 70, aquellas que lo hacen en los años 80, y quiénes se incorporan a finales de los años 1990 y durante la década de 2000); sus diferentes posiciones ideológicas en el feminismo (igualdad, diferencia, socialista, queer…); con niveles más o menos intensos de participación (de líderes a participantes puntuales, i.e. manifestaciones); y, en general, todas eran activistas no sólo de este movimiento, sino también de otros. Las observaciones participantes se realizaron principalmente durante jornadas —1 jornada estatal (Granada, 2009) y 2 autonómicas (País Valencià, 2007 y Euskal Herria, 2008)— y en manifestaciones tanto del 8-M (día internacional de la mujer) como del 25-N (día internacional de la eliminación de la violencia contra la mujer) en Bilbao, Madrid y Barcelona entre 2007 y 2013. Asimismo, se recurre en este artículo a materiales, en especial carteles, producidos por grupos y coordinadoras feministas.

Los presupuestos modernos de la identidad y la centralidad de la definición

Entender la conceptualización de la identidad colectiva como definición requiere volver sobre los modos de comprensión de la identidad, sobre los presupuestos (modernos) que la sostienen. El contexto de esta reflexión es importante: aquel en que "por doquier encontramos que la identidad ya no es esencia sino construcción" (Gatti, 2003, p. 183). La identidad es ya construcción, producción, *una definición* negociada y compartida. Ahora bien, este giro construccionista no abandona completamente los presupuestos de una noción moderna de la identidad, sino que les otorga un cariz diferente: los presupuestos son reformulados como construcciones, pero terminan produciendo el mismo efecto de cosificación y esencialización contra el que se habían erigido.

¿Cuáles son esos presupuestos de la lectura moderna de la identidad? Cinco parecen pertinentes de ser señalados, no por exhaustivos, sí por presentes en las teorías de los movimientos sociales, incluso de manera más patente entre aquellas que se alinean con la perspectiva construccionista: el establecimiento de un origen o mito fundacional, la creación y mantenimiento de límites y fronteras, la unidad interna de sus elementos, la continuidad y coherencia y la existencia de un centro que aporta el contenido correcto de la identidad. La idea de definición es, en cualquier caso, fundamental para el sostenimiento de estos cinco presupuestos.

I. *Origen o mito fundacional.* El establecimiento de un origen, de un mito fundacional, es fundamental en la concepción moderna de la identidad. El mito fundacional "fija un punto de partida del relato y propone una explicación parcial de lo inexplicable" (De Singly, 2010, p. 32). Con ello, la historicidad de toda identidad queda anulada (Pérez-Agote, 1986), imposibilitando la indagación en las exclusiones sobre las que se asienta, y pone los cimientos para su cosificación y esencialización. A pesar de las críticas y cuestionamientos, el mito fundacional no ha dejado de ser utilizado y reforzado, pues "todos hemos sido colonizados por esos mitos originales" (Haraway, 1995, p. 300). Ello es, de hecho, común tanto entre teóricos de movimientos sociales como entre los activistas que con la interpelación del origen del movimiento constituyen tanto el objeto de investigación como el sujeto de reivindicación. El mito fundacional asegura la existencia ontológica del sujeto.

II. *Límites y fronteras.* La creación y el mantenimiento de límites y fronteras constituye uno de los presupuestos fuertes de la lectura moderna de la identidad (Dubar, 2010; Gergen, 1997; Melucci, 1995). Una identidad para ser inteligible ha de marcar los límites y las fronteras que determinan quién está den-

tro y quién queda fuera, límites que deben ser protegidos y firmemente dibujados (Young, 1989). Se establece así un mapa o un territorio de la identidad más allá del cual no habrá ni vida ni sentido (Gatti, 2007). La necesidad de límites y fronteras es defendida por diferentes propuestas teóricas de los movimientos sociales: desde el enfoque de marcos (Hunt, Benford y Snow, 1994; Snow, 2002) hasta teóricos de los llamados nuevos movimientos sociales y otras adaptaciones híbridas contemporáneas (Della Porta y Diani, 2003; Reger, 2008; Taylor y Whittier, 1992). Se entiende que todo movimiento social ha de establecer las fronteras que determinen quién está dentro y quién fuera, quién pertenece y quién no al movimiento, a la identidad; y más tarde asegurar el mantenimiento de esas fronteras o su desplazamiento según el cambio en las definiciones[4]. A pesar de que ésta se pretende una propuesta construccionista —las fronteras no existen *naturalmente*, sino que son construidas por el movimiento— este presupuesto termina por cosificar la identidad: el territorio dibujado por las fronteras de la identidad es una cosa que se crea y se modifica. Ello, además de reforzar al sujeto hiper-racional y autoproductor, antropomorfiza al movimiento social (Benford, 1997): ¿cómo un sujeto en fase de emergencia, que no existe aún, es capaz de crear los límites que le constituyen y con ellos delimitar su identidad?

III. *Unidad.* El presupuesto de unidad es inseparable del establecimiento de límites y fronteras. Siguiendo la discusión anterior, se supone que las identidades se crean y mantienen a través del establecimiento de límites y fronteras que determinan quién/qué está dentro y quién/qué queda fuera. A partir de ahí, y en una sucesión lógica, se asume que quien está dentro forma una unidad con el conjunto de quienes comparten esa posición, y quienes quedan fuera serán necesaria y radicalmente diferentes a quienes se ubican dentro. Esto implica pensar que "si hay (una) identidad, no hay diferencia (interna) posible y si hay diferencia (interna), no hay identidad posible" (Fernández-Llebrez, 2003, p. 56). La homogeneidad interna es un axioma a pesar de que "la unidad, la homogeneidad interna, lo que el término identidad trata como fundacional no es natural, sino una construcción desde el cierre" (Hall, 1996, p. 5). La unidad como presupuesto se inscribe en lo que Young denomina, siguiendo a Adorno y a Derrida, "la lógica de la identidad. Esta metafísica consiste en un deseo para pensar las cosas juntas en una unidad, para formular una representación de un todo, una totalidad" (1989, p. 303). Este deseo *para*

[4] En un texto de 1997, Joshua Gamson habla de "patrullas de fronteras" como aquellos que controlan las fronteras del movimiento, y autores clave del enfoque de marcos utilizan la expresión: "marcos delimitadores o marcos que definen límites (*boundary framing*)" (Hunt et al., 1994, p. 232).

pensar las cosas juntas en una unidad está presente en muchos análisis de movimientos sociales. Dado que en general se trata de un objeto móvil y que tiende a mostrar todo menos unidad, la búsqueda de ésta se inscribe tanto en una necesidad del investigador de construir un objeto de investigación sólido como de los/as activistas de definir un sujeto fuerte de la acción.

IV. *Continuidad y coherencia.* La continuidad y la coherencia de la identidad son clave en la concepción moderna de la identidad. En palabras de Kenneth Gergen: "lo que durante siglos era reconocido como criterio para identificar al yo se basa en el sentido de la continuidad: yo sé que soy yo en virtud de que siento que soy el mismo a lo largo del tiempo" (1997, p. 177). Es lo que Paul Ricoeur denomina "mêmeté" (mismidad) o "ídem" que define la identidad como similitud de un individuo que es y permanece "el mismo" a través del tiempo (1990). Las referencias a esta idea de continuidad como presupuesto de las identidades colectivas de los movimientos sociales son permanentes (Melucci, 1996; Taylor y Whittier, 1992; Tejerina, 2010), lo cual contrasta con la idea de la identidad como proceso que esos mismos autores defienden. Si la identidad es un proceso, ¿cómo es posible que ésta se caracterice por la continuidad y la coherencia? Habría que ser más diligentes en precisar que la continuidad de algunos elementos no implica la imposibilidad del cambio de otros, que la continuidad no puede suponer directamente coherencia, que la contradicción y la ambigüedad son posibles y necesarias (Anzaldúa, 1987; Haraway, 1995), y que la continuidad no significa quietud o estabilidad de la identidad. Es interesante recuperar la doble tipología de continuidad de Hirsch (1982, p. 10) para quien la continuidad puede ser cualitativa —no cambia o cambia de manera similar constantemente— y espacio–temporal: no se mueve o se mueve constantemente. De interés porque maneja una idea de continuidad no sólo vinculada con lo temporal, sino también con la dimensión espacial (Grossberg, 1996) y territorial de toda identidad (Gatti, 2007). Pero, sobre todo, por la segunda acepción de ambas tipologías: la continuidad ya no es quietud (no cambia, no se mueve), sino cambio o movimiento (más o menos, añadiría) constante. Esta visión encaja más finamente con los procesos de identidad en los movimientos sociales.

V. *La designación de un centro simbólico.* Un último presupuesto de la lectura moderna de la identidad viene a apostar por la existencia de centro simbólico que detenta el código correcto de la identidad y, por tanto, tiene la capacidad de representar al conjunto. En el territorio de la identidad (Gatti, 2007), el centro simbólico es ocupado por quién posee o se erige como el portador de

> la definición correcta de la identidad, el resto se ubicará en una posición más o menos lejana al centro en función del grado de coincidencia o divergencia con esa definición. Tanto las teorías de la movilización de recursos o del proceso político como el enfoque de marcos suponen esta imagen del movimiento social con un centro que dicta el código correcto de la identidad que el resto deberá reproducir (Benford, 1997; Friedman y McAdam, 1992; Hunt et al., 1994; McAdam, 1989). Las propuestas de los teóricos de los llamados nuevos movimientos sociales constituyen un primer paso para un cambio fundamental de mirada. Especialmente la insistencia de Melucci en que la identidad colectiva "es una definición interactiva y compartida" (1996), que no existe una única definición, sino que ha de haber negociación entre diferentes propuestas. Ahora bien, en ese proceso de negociación habrá una definición que intente imponerse, situarse en el centro, devenir la fuente de la que emana la definición correcta de la identidad.

La idea de definición permea los cinco presupuestos de la identidad. La identidad de un movimiento social será el resultado de la *definición* de un origen o un mito fundacional, de límites o fronteras que aseguren la unidad interna, la coherencia entre sus elementos y la continuidad a lo largo del tiempo. Y esa definición no será sino aportada por quien se sitúe en el centro simbólico del movimiento; y quién quiera pertenecer a esa identidad deberá asumir dicha definición, deberá "convertirse" a ella (McAdam, 1989). La figuración de la identidad insular propuesta por Gabriel Gatti (2007) encaja con estos presupuestos.

La propuesta de la identidad como proceso de negociación de definiciones no termina por solventar los problemas, sino que los resuelve en falso, los reubica a otra escala. La identidad ya no es una definición, sino una negociación de definiciones. Pero ¿quién aporta esas definiciones? Las definiciones son aportadas por diferentes actores a los que se les supone una existencia dada y que construyen, definen, su propia identidad para luego buscar imponerla a otros. Aquí, uno de los problemas del "construccionismo omnipresente" (Ema, García y Sandoval, 2003) emerge: la tensión entre el sujeto como producto y el sujeto como productor (Casado, 2002). Desde el construccionismo se reivindica que el sujeto (en este caso el movimiento social) y su identidad son resultado de una construcción al tiempo que se sostiene que el sujeto es productor de su identidad, un sujeto soberano y autónomo que se construye a sí mismo (Arditi y Hequemburg, 1999; Bauman, 1996; Young, 2000). Con ello, además de perderse el carácter procesual de la propuesta de la identidad como negociación entre definiciones al centrar la atención en la definición —el producto del proceso—, se asume la existencia

de un sujeto que construye su identidad cuando ambos, sujeto e identidad, debieran ser comprendidos como un resultado siempre inacabado, un proceso constante.

De las (im)posibilidades de la identidad colectiva como definición en las movilizaciones feministas en el Estado español

Las teorías feministas han sido especialmente críticas tanto con las propuestas esencialistas de la identidad como con ciertas consecuencias de un construccionismo que termina produciendo el mismo efecto de cosificación y reificación de las identidades. En palabras de Rosi Braidotti: "hoy el desafío que afronta la teoría feminista es cómo inventar nuevas imágenes de pensamiento que nos ayuden a reflexionar acerca del cambio y de las cambiantes condiciones del sujeto" (2004, p. 142). En este sentido, son numerosas las metáforas y figuraciones propuestas por teóricas feministas para tensionar los presupuestos de la concepción moderna de la identidad y procurar su desencialización. Algunas de ellas son: la *mestiza* de Gloria Anzaldúa, la *subjetividad nómade* de Rosi Braidotti, el *espíritu viajero* de María Lugones, *de los márgenes al centro* de bell hooks, la *casa de la diferencia* de Audre Lorde, la *ciudad* y lo *urbano* de Iris Marion Young, y el *cyborg* de Donna Haraway, el *otro inapropiado/able* de Trinh Minh Ha, el *subalterno* de Gayatrik Spivak, la *ficción* de Diana Fuss o la *mascarada* de Judith Butler[5]. Estas figuraciones y metáforas multidimensionales, viajeras o de tránsito, fronterizas e híbridas no proponen una nueva modalidad de la identidad que se sustituiría a la lectura moderna, sino que desdibujan el sueño de una modalidad totalizante (Gatti, 2007). Lo que hacen es cuestionar los presupuestos de la concepción moderna de la identidad y, más allá, alertan sobre la consideración de que los sujetos existen y construyen sus identidades aportando *la* definición correcta.

A pesar de estas críticas y propuestas alternativas, renunciar a la idea de que la identidad es una definición (o en el mejor de los casos una negociación entre diferentes definiciones) es problemático tanto teóricamente como para los sujetos que a través de este modelo se construyen. Y lo es a varios niveles: primero, porque los presupuestos del modelo moderno de identidad son, reconozcámoslo, poderosos, nos aportan certidumbre en un momento en el que nos encontramos despojados de ella; segundo, porque las definiciones se mueven en el terreno de lo discursivo y lo cognitivo, terreno en el que la sociología se siente más cómoda (pensemos en sus herramientas metodológico-técnicas); y finalmente, porque es un modelo que ha funcionado parcial-

[5] No entraré en este texto por falta de espacio a analizar cada una de estas metáforas ni en qué aspectos de los presupuestos modernos de la identidad tensionan. Para un repaso de algunas de ellas, remito a los siguientes textos: Casado, 1999, 2002; Grossberg, 1996; Martínez-González, 2008; Sandoval, 2004.

mente: como mostraré a continuación, durante un tiempo se pueden rastrear en las movilizaciones feministas en el Estado español no una, pero sí dos definiciones de la identidad colectiva que si no se disputan, sí conviven.

La diversidad y multiplicidad que adquieren desde pronto las movilizaciones feministas en el Estado español (Casado, 2002; Gil, 2011) dificultan la construcción de *una* definición de la identidad feminista. Encontramos, no obstante, durante algunos años —entre 1975 si aceptamos ésta como la fecha de fundación de este movimiento (Agustín, 2003; Escario, Alberdi y López-Accotto, 1996; Folguera, 2007) y finales de la década de 1980—, dos definiciones de la identidad feminista que se soportan sobre dos maneras diferentes de entender el sujeto del feminismo en línea con las dos grandes corrientes ideológicas: feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia. Ambas propuestas toman como punto de partida la identidad social de las mujeres construida por el patriarcado que en la configuración franquista se encarna en la figura de la mujer-ama de casa-madre (Casado, 2002; Osborne, 2012). Ante ésta, el feminismo de la igualdad propone una identidad alternativa y una identidad colectiva del movimiento que la asemeja a la identidad del ciudadano: la mujer-ama de casa-madre ha de dejar de ser lo que es, asumir la identidad del ciudadano. Por su lado, el feminismo de la diferencia, en sus diferentes versiones, apuesta no por asumir un modelo ya dado, sino por indagar en las formas de ser mujer que el patriarcado ha negado; la identidad alternativa ya se encuentra al interior de las mujeres. Así, durante los primeros años de este movimiento, la identidad feminista no sería una *isla* (Gatti, 2007), sino un *archipiélago* (Martínez-González, 2008); no una definición, sino una negociación o, más bien convivencia, de esas dos definiciones.

A partir de los años 80, con las críticas al sujeto del feminismo desde EE.UU. de feministas negras, chicanas y lesbianas primero y *queer* más tarde y, articuladas en España por lesbianas, transexuales, jóvenes y *queer*, se pone en cuestión el sujeto mujer-ama de casa-madre como condensador de las experiencias de todas las mujeres (Mohanty, 2002). Esta deja de ser la identidad a negar para construir tanto la identidad alternativa de las mujeres como la identidad colectiva del movimiento[6]. Estas críticas no proponen, sin embargo, nuevas definiciones de la identidad feminista a negociar con las dos existentes, *no crean nuevas islas en el archipiélago feminista*, sino que cuestionan la idea misma de que las identidades sean definiciones. Esto produce un impasse en el movimiento que hasta ahora había construido su identidad, y la de las mujeres liberadas, siguiendo el modelo construccionista, la definición.

[6] Recupero aquí el concepto foucaultiano de litote, esto es, un recurso retórico típico de una deconstrucción que más que decir lo que las cosas son afirma lo que las cosas no son (Martínez de Albeniz, 2003, p. 85). La identidad feminista sería la negación de la definición del sujeto mujer.

¿Significa esto que a partir de los años 90 se renuncia al modelo de construcción de la identidad como definición y se propone uno nuevo? Responder afirmativamente sería esperanzador para el sujeto investigador; desafortunadamente la complejidad es la característica de las coordenadas espacio-temporales en las que vivimos (Melucci, 1996). Por ello, no es extraño encontrar, aún, discursos que reivindican la necesidad de un centro que aporte la *definición correcta* de la identidad colectiva a la vez que otros alertan de los efectos que toda categorización y definición conllevan:

> El mayor problema es que nunca, nunca, nunca han querido discutir quién debe liderar el movimiento feminista. (Entrevista 8, entrevista personal, 5 de abril de 2005, Euskadi)

> Cuando tú pones un límite de lo que es ser algo, ése es el problema, ésa es la operación de poder, realmente. Pero cuando tú dejas abierta la categoría, que no se pueda cerrar, definir, es esa apertura de pensamiento, justamente lo que Judith Butler plantea. (Entrevista 1, entrevista personal, 10 de octubre de 2008, Cataluña)

Así, en el marco de mi investigación empírica, cuando preguntaba a las activistas del movimiento por su definición de la identidad o indagaba en las definiciones en la documentación generada por los grupos feministas (actas de jornadas, manifiestos), lo que denotaba era una imposibilidad de definir la identidad[7] que se declinaba en tres estrategias:

I. la generalización de la identidad feminista: toda mujer es potencialmente feminista por el hecho de ser mujer o, al menos, toda mujer que muestre agencia es feminista: "muchas mujeres se consideran feministas aunque no sean feministas. (…) Sí que ha calado eso de que yo valgo, yo tengo mis deseos, que son míos" (Entrevista grupal 7, 8 de diciembre de 2008, Madrid). Es la "ósmosis feminista" de Chandra Tapalde Mohanty[8];

II. la individualización: cada definición particular ha de ser válida pues hay un rechazo a que una definición se imponga al resto: "el feminismo es la base, desde ahí cada una como defina el feminismo" (Entrevista 11b, entrevista personal, 23 de octubre de 2008, Cataluña), o "seguramente cada una tenemos

[7] Es cierto, como indica Verta Taylor, que los activistas no hablan directamente de la identidad, sino que ésta "merodea detrás de la charla, discurso, exhibiciones colectivas, y prácticas de los grupos de activistas." (2010, p. 121). El análisis de la identidad es, por ello, siempre complejo.

[8] Esta autora afirma: "ser mujer se considera, por lo tanto, que está naturalmente relacionado con ser feminista, y la experiencia de ser mujer nos transforma por ósmosis en feministas. El feminismo no se define como un terreno político muy disputado; es la mera consecuencia de ser mujer. Esto es lo que podría llamarse tesis de la ósmosis femenina: las mujeres son feministas por asociación e identificación con las experiencias que nos constituyen como mujeres" (2002, p. 93).

una idea diferente de lo que es ser feminista" (Entrevista 5, entrevista personal, 15 de octubre de 2008, Cataluña);

III. la tautologización de la identidad feminista: ante la imposibilidad de *una* definición, se acaba concluyendo que "ser feminista es ser feminista".

No estamos sólo ante la imposibilidad de aportar una o varias definiciones de la identidad que compitan por el centro, nos encontramos más bien ante el derrumbe de la concepción de que la identidad *es* una definición, una negociación entre definiciones. Los problemas a los que esta cuestión nos aboca son enormes, pero de gran potencialidad para la ciencia sociológica. Dos opciones emergen ante tal situación para el sujeto investigador: la primera, hacer como si nada, considerar que nuestras herramientas teóricas y metodológicas siguen siendo válidas, y con ello quizás asumir que el movimiento feminista no es un movimiento social pues no tiene una identidad, no hay ni una ni varias definiciones; es otra cosa. La segunda, replantear nuestras concepciones de la identidad y nuestras herramientas para analizarlas, preguntarnos si no existirán otros elementos en la producción de las identidades más allá de las definiciones; interrogarnos si nuestras teorías y metodologías no estarán demasiado limitadas por el sujeto de referencia las ciencias sociales —racional, estratégico, que se expresa a través del lenguaje, lo cognitivo y las definiciones— que, a la vez que invisibiliza otras dimensiones de la identidad, nos impide radicalizar su procesualidad. En la segunda dirección trabaja este texto.

Más allá de la definición: indagando en otras dimensiones de las identidades colectivas y radicalizando su procesualidad

> Hay como un compincheo, como una especie de hermandad, no sé muy bien, afiliación o algo así, un sentimiento de algo que nos une, aunque el algo sea un poco efímero y no lo sepas definir muy bien. (Entrevista 5, entrevista personal, 15 de mayo de 2005, Euskadi)

Radicalizar la procesualidad de las identidades colectivas implica un triple movimiento: primero, indagar en otras dimensiones; segundo, tener cierta cautela para que éstas no terminen por cosificarse, haciendo de lo procesual su eje central; y, finalmente, pensar qué herramientas metodológicas se ajustan mejor a esta propuesta. Los tres movimientos son inseparables, pero veámoslos uno a uno.

Para la indagación en otras dimensiones de la identidad me apoyo, además de en el análisis del material empírico, en el trabajo del propio Melucci que en el mismo tex-

to en el que apuesta por entender la identidad colectiva como *definición compartida*, señala lo que él considera sus dimensiones:

I. "la identidad colectiva como un proceso conlleva *definiciones cognitivas* de los fines, medios, y del campo de la acción" (1996, p. 70).

II. "la identidad colectiva como un proceso refiere entonces a una red de *relaciones activas* entre los actores que interactúan, comunican, se influencian unos a otros, negocian y toman decisiones" (1996, p. 71).

III. "Un cierto grado de *inversión emocional* es requerida en la definición de una identidad colectiva, que posibilita a los individuos a sentirse parte de una unidad común" (1996, p. 71).

Detengámonos en las dos últimas. Las relaciones y las emociones no son, efectivamente, dimensiones nuevas en el análisis de las identidades colectivas de los movimientos sociales, pero se les ha otorgado, a lo sumo, un protagonismo secundario y subsidiario. Son, en el mejor de los casos, consideradas medios para la definición de la identidad colectiva. Esto es, una red de relaciones define y construye una identidad promoviendo ciertas emociones y sentimientos de pertenencia. Mi propuesta es que necesitamos ubicar esas dimensiones en el centro de los procesos de identidad. Ahora bien, necesitamos de un segundo movimiento para una radicalización de la procesualidad que no es otro que pensar esas dimensiones a través de los conceptos de activación, reiteración y repetición. Me apoyo para ello en la teoría de la performatividad de Butler quién afirma que la repetición es precisamente lo que habilita al sujeto (2002, p. 145): sin repetición no hay sujeto, ni identidad. A esto se suma la idea melucciana de que la identidad es un proceso que debe ser constantemente activado (1996, p. 67). Así, las identidades son entendidas como proceso en tanto en cuanto son el conjunto de reiteraciones relacionales y de activaciones emocionales su soporte y condición de posibilidad.

Pero, y este es el tercer movimiento, ¿disponemos de las herramientas técnico-metodológicas para abordar estas dos dimensiones? Las herramientas sociológicas se sienten cómodas en el análisis de discursos, de definiciones, pero se quedan cortas para lo relacional y, sobre todo, lo emocional. No es una cuestión sólo técnica (el discurso es el material central de grupos de discusión y entrevistas), sino epistemológica: el sujeto de la sociología es, ya lo he dicho, racional y se mueve bien en lo cognitivo y lo discursivo. Por ello, para la indagación en estas dos dimensiones —relaciones y emociones— quizás debamos dar prioridad a otras técnicas, como las etnográficas. Aunque haré uso de las entrevistas y grupos de discusión realizados, en el análisis que sigue me apoyo principalmente en el material producido a través de las observaciones parti-

cipantes (cuaderno de campo) realizadas sobre todo en dos espacios en el quicio entre lo público y lo privado: las manifestaciones y las jornadas feministas[9].

Las manifestaciones más allá de la reivindicación y de la ritualidad

Las manifestaciones son uno de los repertorios de acción más común de los movimientos sociales. Éstas han sido estudiadas generalmente como el medio para la reivindicación ante las instituciones (Van Dyke, Soule y Taylor, 2005); también su carácter ritual ha merecido atención en los estudios de movimientos sociales (Casquette, 2005). Apuesto por atender a las manifestaciones como un espacio-tiempo fundamental en los procesos de identidad a través del análisis de las reiteraciones relacionales y las activaciones emocionales que permiten.

Las notas del cuaderno de campo en torno a las manifestaciones recogen una pauta común en la que la cuestión relacional aparece como central:

> Notas comunes a manifestaciones
>
> El lugar marcado como arranque del itinerario se llena progresivamente a medida que se acerca la hora de convocatoria. En general, los grupos y colectivos feministas se dan cita con anterioridad bien en su local bien en otro punto de encuentro y llegan al lugar de convocatoria ya en grupo. Los primeros momentos revelan ese encuentro con otras mediante el abrazo y saludo entre aquellas que ya se conocen, así como la presentación de unas a otras, fortaleciendo los nodos de activistas así como las líneas de conexión. Los saludos y las presentaciones se repiten a lo largo de la manifestación. (Entradas de diario de campo, 2005-2013)

Aunque acuda "cada una con su pancarta" (Entrevista 11a, entrevista personal, 23 de octubre de 2008, Cataluña), la manifestación permite el contacto con otros grupos y colectivos, con otras activistas. De hecho, en algunos lugares del Estado, las manifestaciones son uno de los pocos lugares de encuentro entre grupos y colectivos. El papel durante las manifestaciones de quienes Mario Diani denomina 'brokers' —caracterizados por su "capacidad para conectar actores" (2003, p. 107)— y que yo opto por denominar "articuladoras"[10], se revela clave. Estas relaciones no sólo se activan en el espa-

[9] Este análisis contribuye también a la desestabilización de una de las dicotomías tan presentes en los estudios de movimientos sociales, entre el ámbito "privado" del movimiento donde tendría lugar la producción de la identidad colectiva y el ámbito público (Taylor y Whittier, 1999). Las manifestaciones, primordialmente públicas, y las jornadas, siendo semi-públicas, son fundamentales para los procesos de identidad.

[10] Apuesto por utilizar "articuladoras" en el sentido en que Haraway otorga al concepto de "articular": "los articulados están ensamblados de manera precaria. Es la condición misma de ser articulado (…). En inglés antiguo, articular significa alcanzar términos de acuerdo. Quizás deberíamos volver a vivir en ese mundo 'obsoleto' y amoderno. Articular es significar. Es unir cosas contingentes. Quiero vivir en un mundo articulado. Articulamos, luego existimos." (1999, p. 150).

cio-tiempo de la manifestación, sino a raíz de su preparación, y como resultado se genera en ocasiones un trabajo colectivo a medio y/o largo plazo:

> Intentamos hacer un trabajo de cara al 8 de marzo, algo más continuado en el tiempo, que creara alianzas, que la gente se conociera, porque había mucha gente que no se conocía (...). Pero ya se trata no sólo de focalizarse en el 8 de marzo, sino construir movimiento de una forma más continuada. (Entrevista 4, entrevista personal, 10 de junio de 2008, Madrid)

La importancia de estar con otras, de activar o reiterar relaciones, tiene claramente una capacidad performativa: el movimiento existe y se materializa (parcialmente) en el espacio-tiempo de la manifestación. Varios carteles utilizados para la convocatoria de manifestaciones revelan la performatividad del estar juntas; el sujeto se representa a través del cuerpo colectivo (Esteban, 2009) (ver figuras 1, 2 y 3).

Figura 1. Cartel para la manifestación del 8–M en Bizkaia, 1996

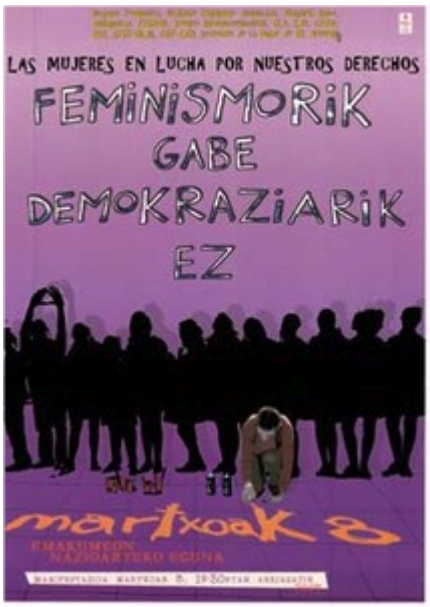

Figura 2. Cartel para la manifestación del 8–M en Bizkaia, 2007

Figura 3. Cartel para la manifestación del 8–M en Bizkaia, 2011

La concentración de mujeres que convoca una manifestación performa el movimiento por la fuerza de ese cuerpo colectivo. Entro con ello en la segunda dimensión: la emocional. El relato de esta activista de una manifestación es claro al respecto:

> Debía ser el 75-76, era una manifestación que hicimos en Madrid que fue la primera manifestación sólo de mujeres que era por Goya, íbamos a Presidencia de gobierno que estaba en Colón. (…) era una manifestación muy, muy numerosa. Entonces, todas nosotras avanzando, era por la noche, y todos los hombres aplaudiendo por las aceras; eran claro, los colegas… Pero fue muy bonito porque éramos todas nosotras ocupando toda la calle, la calle Goya que es una calle enorme y con una sensación de fuerza impresionante. Pero cargó la policía, (…), entonces nos tuvimos que dispersar. Entonces era todo como muy, también el sentimiento de rabia, de impotencia… Pero esa manifestación fue una manifestación preciosa, preciosa. (Entrevista 17, entrevista personal, 8 de septiembre de 2008, Madrid)

"Sensación de fuerza impresionante" y "sentimiento de rabia, de impotencia" enmarcan las dos grandes tipologías de emociones. Aunque la segunda —emociones de rabia, impotencia, frustración— ha recibido mayor atención por los estudios de movimientos sociales (Flam y King, 2005), apuesto por virar el interés hacia la otra tipología: la "sensación de fuerza", los afectos, el amor, la alegría de estar con otras (Eyerman, 2005; Goodwin, Jasper y Polletta, 2001; Hercus, 2005) que emergen y son posibilitadas a través de las manifestaciones. En este sentido, es de interés recuperar el concepto de "energía emocional" de Randall Collins (2001, p. 29). Para este autor, los rituales colectivos, como las manifestaciones, permiten una doble transformación emocional: una que supone la ampliación de la emoción inicial (rabia, miedo, compasión, desesperanza, enfado) y una segunda que transmuta la emoción original en algo diferente que "genera solidaridad, y que hace al individuo sentirse más fuerte como miembro del grupo. Llamo a esto energía emocional" (2001, p. 29). En palabras del autor es lo que Durkheim llamaba "fuerza moral" y cuyo producto más claro es la "efervescencia colectiva".

Una manifestación en la que claramente se produjo ese proceso que describe Collins fue la convocada para el 8 de marzo de 2008 en Madrid. Tradicionalmente, la manifestación del 8-M se convoca el sábado más cercano a esa fecha, pero ese año, al coincidir con la "jornada de reflexión" previa a las elecciones, la manifestación no fue autorizada. Algunas notas del cuaderno de campo permiten una reflexión en este sentido:

> 07-08/03/2008 – Manifestaciones en torno al 8–M, Madrid
>
> Ante la prohibición de la convocatoria de la manifestación el mismo 8 de marzo por ser jornada de reflexión, me cuentan algunas activistas que se ha

> producido un conflicto entre los grupos de la coordinadora que organiza la manifestación. Mientras las organizaciones cercanas al PSOE han aceptado la propuesta de celebrar la manifestación el día anterior (viernes, 7 de marzo), otros colectivos se han negado por considerar un ultraje al movimiento feminista y han propuesto una concentración para el sábado 8. Algunos grupos optan por una postura intermedia y acuden tanto a la manifestación del 7 para que ese espacio no sea cooptado por ciertas organizaciones (principalmente cercanas al PSOE) como a la concentración del 8.
>
> El 7 de marzo se celebra la "manifestación autorizada" que sigue la dinámica de cualquier otra: convocatoria en un punto de la ciudad, "recorrido" por el itinerario marcado, canto de eslóganes e himnos, porte de pancartas de cada grupo, predominio del color lila y uso de identificadores del movimiento… La manifestación se cierra en esta ocasión sin manifiesto final por los conflictos derivados de la fecha.
>
> El 8 de marzo, los grupos contrarios al cambio de fecha, convocan una concentración en la plaza de Jacinto Benavente. Llego antes de la convocatoria y me encuentro con un centenar de mujeres. Poco a poco la plaza va llenándose, se desborda. Se repiten los saludos, abrazos y besos. Al contrario que en otras ocasiones, los cánticos, bailes y gritos no esperan a que se declare el comienzo oficial de la manifestación. Cada grupo o los círculos formados entre varios colectivos y activistas arrancan en cuanto acceden a la plaza e incluso antes. Esta vez, además, el coreo de gritos es más coordinado. No hay pancartas que identifiquen a cada grupo, y las vestimentas son más festivas que en otras ocasiones. La convocatoria era sólo concentrarse en la plaza, pero al cabo de un rato, se comienza a caminar hacia la Plaza del Sol, terminando por alcanzarse la plaza de Callao.
>
> Me sorprende la fuerza de esta manifestación, comparada con otras en las que detectaba un alto componente rutinario. Aquí la fuerza, la emoción de participar juntas, la alegría y el entusiasmo se palpan. De hecho, la manifestación dura mucho más tiempo que otras, es como si las participantes no quisieran dejar que terminara, abandonar ese estado emocional. (Entrada de diario de campo, 07-08 de marzo de 2008).

La propuesta de Collins (2001) parece claramente explicativa para este caso. El enfado contra las instituciones que prohíben la manifestación el día 8 de marzo y contra aquellas organizaciones de mujeres que se pliegan a este requisito se transmuta durante la concentración en una "energía emocional" no detectada con tanta fuerza en ninguna otra. Ahora bien, difiero de Collins en que la energía emocional sea *siempre* una transmutación de una emoción negativa, sino que, y como muestra el análisis de las entrevistas, ésta se produce sin una fase emocional negativa previa:

> Entonces, hubo gente de Iruña que son más de bailar, cantar, ¿cómo es? ¡Abajo barbies, arriba barriguitas! o la de ¡hey, feminismo, hey! Entonces fuimos varias de Pamplona a la mani y dijimos a las de Donosti: 'hoy hay que cantar, reivindicando, pero cantando' (Entrevista 7, entrevista personal, 27 de mayo 2005, Madrid)

> Fue exactamente en la rambla bailando con [una compañera], en el 96 cuando estábamos festejando los 20 años de feminismo. Yo estaba bailando y dije: esto es lo que me apetece, bailar, ¡bailar con las mujeres! (Entrevista 2, entrevista personal, 11 de octubre de 2008, Cataluña)

Esto muestra, por un lado, que las emociones como "la alegría de la participación, el amor y la amistad de otras mujeres" (Taylor, 1995, p. 224) son más importantes que la rabia o el enfado; y, por otro lado, que estas emociones se articulan colectivamente, en el encuentro y reencuentro con otras, constituyen una "socialidad emocional" (Ahmed, 2004, p. 9). No son emociones dadas a ser incorporadas o estados psicológicos individuales[11], sino que se producen en colectivo y deben ser activadas en permanencia, en cada reiteración relacional.

Las jornadas feministas más allá del evento

Siguiendo el trabajo de Claus Offe, las jornadas serían un "medio un poco más ambicioso" (1988, p. 222) que las manifestaciones para asegurar la supervivencia y la continuidad de la identidad colectiva y del movimiento (Offe, 1998). No son las jornadas sólo un evento, sino que son clave para la reiteración relacional y la activación emocional. Como en el caso de las manifestaciones, no son únicamente las jornadas mismas lo que tiene interés, sino el proceso mismo de organización, dado que su preparación suele activarse un par de años antes de la celebración. Estos son momentos centrales para la activación o re-activación de relaciones. En este sentido se pronuncia una activista sobre la organización de las jornadas de Catalunya en 1996:

> Todo el proceso hacia las jornadas del 96 fue importantísimo, fue recuperar, recuperar, vamos a recuperar a ésta, hace días que no veo a la otra, hace años, donde está, qué ha hecho, qué piensa, vendrá o no vendrá… Fue muy emocionante. (Entrevista 1, entrevista personal, 18 de octubre de 2008, Cataluña)

[11] Sara Ahmed reflexiona críticamente sobre los dos principales modelos de análisis de las emociones: por un lado, el psicologista que entiende las emociones como emanación de dentro hacia fuera ['inside out']; y, por otro lado, el modelo de corte durkheimiano en el que las emociones hacen el recorrido contrario, de fuera hacia dentro ['outside in'], asegurando la unión del cuerpo social (2004, p. 9). La autora propone en una crítica a estos dos modelos, el de "socialidad emocional" con el que "sugiere que las emociones crean el mismo efecto de las superficies y límites que nos permiten distinguir el adentro y el afuera" (2004, p. 10).

Un momento significativo es también, en el caso de jornadas estatales, el mismo viaje hacia el lugar de celebración que deviene un espacio para la activación de relaciones entre activistas y grupos. Un ejemplo es el viaje de feministas catalanas a Córdoba para las jornadas realizadas en esa ciudad en el año 2000:

> El ir a Córdoba fue una experiencia a nivel de las catalanas interesantísima, o sea, quiero decir que, no tanto por el hecho de Córdoba en sí, sino por el hecho de convivir 400 en un tren, que fue una experiencia preciosa. Incluso hay a veces compañeras que me dicen: a ver cuando montamos un tren a algún sitio, porque fue, a ese nivel, una experiencia muy interesante (Entrevista 10, entrevista personal, 22 de octubre de 2008, Cataluña)

Las jornadas son, en efecto, espacios-tiempos que permiten la discusión, el debate ideológico, pero lo que destaca es que las jornadas permiten la reiteración y activación de relaciones; posibilitan el *estar con* otras:

> luego las jornadas fueron un impacto porque allí había muchos feminismos diferentes y sobre todo, estar tantas mujeres juntas. (Entrevista 10, entrevista personal, 22 de octubre de 2008, Cataluña)
>
> —*¿y en Córdoba hubo algo en concreto que te marcara más?*
>
> —pues más que nada fue toda la relación con las compañeras. El ir hablando mucho de todas las cosas que veíamos, lo que significaban ciertas posturas feministas. Me acuerdo que decíamos que teníamos dos congresos: el congreso de día y el congreso de noche. Era una cosa increíble, era una pasada. (Entrevista 9, entrevista personal, 20 de octubre de 2008, Cataluña)

Evidentemente, los aprendizajes que se realizan (Hercus, 2005), las discusiones teóricas, ideológicas y políticas que se producen son centrales, pero destaca que las jornadas permiten conectar, reconectar y reiterar relaciones, generar vínculos. De hecho, los títulos de las últimas tres jornadas estatales muestran la centralidad del estar con otras para la construcción del sujeto y la identidad: "Juntas y a por todas" (Madrid, 1993); "Feminismos.es… y será" (Córdoba, 2000); "30 años después. Aquí y ahora" (Granada, 2009). Se incide en el "estar juntas, estar con otras" que posibilite, en algunos casos, un hacer común. No hay solamente coordinadoras formales y estables, sino principalmente redes informales, relaciones que han de ser reiteradas, activadas.

La cuestión emocional adquiere, si se quiere, mayor centralidad durante las jornadas, algo que señalan activistas de diferentes generaciones e independientemente de las jornadas en las que hayan participado:

> Las jornadas feministas estatales siempre hemos mantenido estas cosas curiosas como de 3.000 mujeres, ¿no? Entonces, en los plenarios veías así la fuerza porque frente a otras cosas a las que asistes organizadas por instituciones o tal, pues eso es una fuerza, una vitalidad, una capacidad creativa, una fuerza, una energía, unas ganas de cambiar las cosas, una cosa que está a flor de piel y que es muy emocionante, la verdad. (Entrevista 17, entrevista personal, 8 de septiembre de 2008, Madrid)

> Las jornadas solían ser momentos de reflexión y de afirmación un poco, (...), eran momentos en los que, bueno, se hacía muy vital, muy emocional, como muy de tripas lo que es la vivencia y la lucha, ¿no? Esos momentos los recuerdo con mucha emoción. (Entrevista 9, entrevista personal, 25 de mayo de 2009, Euskadi)

El listado de emociones o de elementos que activan emociones es amplio: fuerza, vital o vitalidad, capacidad creativa, energía o chute de energía, emocionante o emocional, a flor de piel, de tripas... La activación emocional se produce incluso en jornadas altamente conflictivas. Ejemplo de ello son las celebradas en 1988 en Santiago de Compostela en las que hubo fuertes conflictos por las temáticas —sexualidad, agresiones, prostitución—, pero aún así se señala la activación emocional que permitieron:

> Esas jornadas fueron bestiales, pero de una intensidad, hubo miles de peleas y miles de cosas, pero la verdad es que molaba un montón [risas], o sea, fueron unas jornadas masivas (...) 1.000 mujeres ocupando ahí la calle. Se montaron unos pollos, un macarreo, fue total, fue total y hubo muchas discusiones, muchas discusiones sobre todos esos temas. (Entrevista grupal 7, 8 de diciembre de 2008, Madrid)

La idea simmeliana del conflicto como productivo, no sólo como destructivo, se refleja bien en esta cita (1908/1977). En este caso, el conflicto permite generar una intensidad, una "energía emocional" (Collins, 2001), que hace que el movimiento se sienta vivo.

Reiteraciones relacionales y activaciones emocionales: una propuesta teórico-analítica en construcción

Las reiteraciones relacionales y las activaciones emocionales constituyen, así, una propuesta teórico-analítica para el estudio de las identidades colectivas. La propuesta amplia la concepción de la identidad como definición compartida e interactiva (Melucci, 1996) poniendo en el centro dimensiones que habían jugado un rol menor, si no ínfimo: las relaciones y las emociones. Estas dimensiones son importantes, pero la pro-

puesta se quedaría coja sin los conceptos, inspirados en Melucci (1996) y principalmente en la teoría de la performatividad de Butler (2007), de reiteración y activación. Si la identidad como definición compartida implica *un proceso* de negociación entre diferentes definiciones, éste se ve coartado o interrumpido cuando una definición consigue imponerse a las otras; cuando un actor se sitúa en el centro simbólico del que emana la definición correcta de la identidad (Gatti, 2007), cuando emerge el producto, en este caso, la definición de la identidad feminista. La propuesta de las reiteraciones relacionales y las activaciones emocionales radicaliza la procesualidad.

Tomar como eje analítico las reiteraciones y las activaciones supone, por un lado, la renuncia a pensar que existe un sujeto y una identidad dada —la mujer sujetada por el patriarcado en el caso del feminismo— sobre la que este movimiento ha de definir una nueva identidad y un nuevo sujeto —la feminista y/o la mujer liberada—. La identidad colectiva no deriva de, o no es ya, la contra-definición de un sujeto mujer estabilizado y universalizado que se ha revelado ficcional, sino del significar esa posición. Ahora bien, la significación de esa posición no es un tarea individual; al contrario, se hace únicamente posible a través de la relación con otras como enclave desde el que buscar las vías de subversión en las inestabilidades que el mismo proceso de sujeción de la identidad permite (Butler, 2002). Por otro lado, esta propuesta termina con la idea de cierto construccionismo (Butler, 2002; Ema et al., 2003), de un sujeto que construye —*define*— su propia identidad. Así, tanto las dimensiones relacionales y emocionales como las propuestas de reiteración y activación contribuyen a desestabilizar al sujeto moderno, autónomo, racional y capaz de definir su identidad y revelan que éste no es más que el resultado parcial de un proceso inacabado, eso sí, universalizado y totalizante[12]. Así, las identidades colectivas ya no son el producto de una negociación, sino materializaciones y sedimentaciones parciales que se modifican con cada reiteración relacional y activación emocional; son un proceso sin fin.

De todo ello se desprende algo fundamental para la comprensión de las identidades: que éstas ya no pueden ser entendidas únicamente a través de la gramática verbal que venimos utilizando. Las preguntas del científico social no pueden ser ya qué identidad se *es* o qué identidad se *tiene*, aunque sea aún una semántica de gran presencia en los discursos de los actores pues ser y tener implican una identidad fuerte (Gatti, 2007): bien una identidad ontológica (ser) bien una identidad que se posee por herencia o se adquiere mediante la conversión (tener). Al contrario, las identidades colectivas como procesos, como reiteraciones relacionales y activaciones emocionales, han de ser pensada a través de verbos como el hacer y el estar, y siempre acompañados de alguna preposición, principalmente "con".

[12] Que esta propuesta se haga desde los feminismos, como teoría y praxis, no es casual. Es la potencialidad de las críticas feministas a las epistemologías y teorías modernas las que permiten precisamente su emergencia.

El hacer, de su parte, remite a la acción y a la apuesta porque el sujeto y la identidad son parte de la acción, no sus requisitos previos. Pero no se trata de cualquier hacer o muestra de agencia, no es un hacer individual (Bauman, 1996), sino un hacer con otras de manera más o menos organizada y cuyo objetivo puede ser variado: la reclamación de derechos, por supuesto, pero también la subversión en la cotidianidad de las normas de género en las inestabilidades que el proceso de sujeción permite (Butler, 2002). El estar, de su lado, es central en los procesos de identidad colectiva. En palabras de Benjamín Tejerina: "el origen de este proceso de construcción de un nosotros específico hay que buscarlo en el *estar juntos*, en el moverse juntos y el construir juntos que los activistas desarrollan en momentos de reunión, discusión y planificación de la movilización" (2010, p. 273, resaltado mío). El estar no debe entonces ser entendido de manera pasiva, ni únicamente como aquello que posibilita el hacer —aunque en parte lo haga—, sino como un *hacer relación*, generar vínculos y, con ello, activar ciertas emociones de afecto, cariño, solidaridad, amor y alegría (Eyerman, 2005; Goodwin et al., 2001; Hercus, 2005; Taylor, 1995); de creación de "socialidad emocional" (Ahmed, 2004). Las reiteraciones relacionales y las activaciones emocionales pasan por el estar y el hacer con otras; posibilitan una idea del "nosotras", una identidad colectiva, que cambiará, aunque mantenga cierto parecido, con cada reiteración y activación. La identidad ya no es, por supuesto, un punto de partida, tampoco un producto acabado o una definición cerrada, sino un proceso sin fin de búsqueda colectiva: *un estar y un hacer con otras*.

Las reiteraciones relacionales y las activaciones emocionales no pretenden erigirse, sin embargo, en un nuevo modelo (teórico y empírico) de la identidad que sustituya al modelo moderno y sus presupuestos en el que la definición era el eje central. Es, ni más ni menos, una propuesta siempre abierta, siempre en construcción.

Referencias

Agustín, Mercedes (2003). *Feminismo: identidad personal y lucha colectiva. (Análisis del movimiento feminista español en los años 1975 a 1985)*. Granada: Universidad de Granada.

Ahmed, Sarah (2004). *The cultural politics of emotion*. New York: Routledge.

Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands/La frontera: the new mestiza*. Iowa: Aunt Lute Books.

Arditi, Jorge & Hequembourg, Amy (1999). Modificaciones parciales: discursos de resistencia de gays y lesbianas en Estados Unidos. *Política y Sociedad, 30*, 61-72.

Bauman, Zygmunt (1996). From pilgrim to tourist –or a short history of identity. In Stuart Hall & Paul du Gay (Comps.), *Questions of cultural identity* (pp. 18-36). London: Sage Publications.

Benford, Robert D. (1997). An insider's critique of the social movement framing perspective. *Sociological Inquiry, 67*(4), 409-430. https://doi.org/10.1111/j.1475-682x.1997.tb00445.x

Bernstein, Mary (2008). Afterword: The Analytic Dimensions of Identity: A political Identity Framework. In Jo Reger, Daniel J. Myers & Rachel L. Einwohner (Eds.), *Identity work in social movements* (pp. 277-301). Minneapolis/London: University of Minnesota Press.

Braidotti, Rosi (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*. Barcelona: Gedisa editorial.

Butler, Judith (2002). *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories*. Paris: Léo Scheer.

Butler, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

Casado, Elena (1999). Cyborgs, nómadas y mestizas: Astucias metafóricas para la praxis feminista. In Gabriel Gatti & Iñaki Martínez de Albéniz (Eds.), *Las astucias de la identidad. Figuras, territorios y estrategias de lo social contemporáneo* (pp. 41-59). Bilbao: UPV/EHU.

Casado, Elena (2002). *La construcción socio-cognitiva de las identidades de género de las mujeres españolas (1975-1995)*. Tesis doctoral sin publicar, Universidad Complutense de Madrid.

Casquette, Jesús (1998). *Política, cultura y movimientos sociales*. Bilbao: Bakeaz.

Casquette, Jesús (2005). Manifestaciones e identidad colectiva. *Revista Internacional de Sociología, 63*(42), 101-125. https://doi.org/10.3989/ris.2005.i42.198

Collins, Randall (2001). Social movements and the focus of emotional attention. In Jeff Goodwin, James Jasper & Francesca Polletta (Eds.), *Passionate politics. Emotions and social movements* (pp. 27-44). Chicago: The University of Chicago Press.

De Singly, François (2010). *Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien*. Paris: Librairie Arthème Fayard/Pluriel.

Della Porta, Donatella & Diani, Mario (2003). *Social movements. An introduction*. Londres: Blackwell Publishing.

Diani, Mario (2003). 'Leaders' or Brokers? Positions and Influence in Social Movement Networks. In Mario Diani & Doug McAdam (Eds.), *Social Movements and Networks: Relational Approaches to Collective Action* (pp. 105-122). Oxford: Oxford University Press.

Dubar, Claude (2010). *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*. Paris: Puf – Le lien social.

Ema, José Enrique; García, Silvia & Sandoval, Juan (2003). Fijaciones políticas y transfondo de la acción: movimientos dentro/fuera del socioconstruccionismo. *Política y Sociedad, 40(1)*, 71-86.

Escario, Pilar; Alberdi, Inés & López-Accotto, Ana Inés (1996). *Lo personal es político. El movimiento feminista en la transición*. Madrid: Instituto de la Mujer.

Esteban, Mª Luz (2009). Cuerpos y políticas feministas. En *Jornadas Feministas Estatales: 'Treinta años Después. Aquí y Ahora'*. Granada, diciembre.

Eyerman, Ron (2005). How social movements move. Emotions and social movements. In Helena Flam & Debra King (Eds), *Emotions and Social Movements* (pp. 41-57). Oxon: Routledges Advances in Sociology.

Fernández-Llebrez, Fernando (2003). Transgenerismo y ciudadanía. Identidad, género y democracia. *Inguruak. Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política, 37,* 49-64.

Flam, Helena, & King, Debra (2005). *Emotions and Social Movements*. Oxon: Routledges Advances in Sociology.

Folguera, Pilar (2007). *El feminismo en España. Dos siglos de historia*. Madrid: Editorial Pablo Iglesias.

Friedman, Debra & McAdam, Doug (1992). Collective identity and activism. Networks, choices, and the life of a social movement. In Aldon D. Morris & Carol McClurg Mueller (Eds.), *Frontiers in social movement theory* (pp. 156-173). New Haven y London: Yale University Press.

Gatti, Gabriel (2003). Neo-vascos, jardines botánicos y representación sociológica. De la identidad como un "espectáculo habitable". *Inguruak. Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política, 37,* 177-189.

Gatti, Gabriel (2007). *Identidades débiles. Una propuesta teórica aplicada al estudio de la identidad en el País Vasco*. Madrid: CIS.

Gergen, Kenneth J. (1997). *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

Gil, Silvia L. (2011). *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado Español*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Goodwin, Jeff; Jasper, James & Polletta, Francesca (2001). *Passionate politics. Emotions and social movements*. Chicago: The University of Chicago Press.

Grossberg, Laurence (1996). Identity and cultural studies: is that all there is? In Stuart Hall & Paul du Gay (Comps.), *Questions of cultural identity* (pp. 87-107). London: Sage Publications.

Hall, Stuart (1996). Who needs 'Identity'? In Stuart Hall & Paul du Gay (Comps.), *Questions of cultural identity* (pp. 1-17). London: Sage Publications.

Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.

Haraway, Donna (1999). Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y Sociedad, 30,* 121-163.

Hercus, Cheryl (2005). *Stepping out of line. Becoming and being feminist*. New York: Routledge.

Hirsch, Eli (1982). *The concept of identity*. Oxford: Oxford University Press.

Hunt, Scott; Benford, Robert & Snow, David (1994). Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos. In Enrique

Laraña & Joseph Gusfield (Eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad* (pp. 221-249). Madrid: CIS.

Laraña, Enrique, & Gusfield, Joseph (Eds.) (1994). *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS.

Martínez-González, María (2008). Feminist *praxis* challenges the identity question. Toward New Collective Identity Metaphors. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy, 23(3),* 22-38. https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2008.tb01203.x

Martínez, María (2015). *Identidades feministas en proceso. Reiteraciones relacionales y activaciones emocionales en las movilizaciones feministas en el Estado español*. Tesis doctoral sin publicar, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

Martínez de Albeniz, Iñaki (2003). *La poética de la política. Los usos de la política en el País Vasco*. Bilbao: Universidad del País Vasco.

McAdam, Doug (1989). The biographical consequences of activism. *American Sociological Review, 53(5),* 744-760. https://doi.org/10.2307/2117751

Melucci, Alberto (1995). The process of collective identity. In Hans Johnston & Bert Klandermans (Eds.), *Social movement and culture* (pp. 41-63). London: UCL Press.

Melucci, Alberto (1996). *Challeging codes. Collective action in the information age*. Cambridge: University of Cambridge.

Mohanty, Chandra Tapalde (2002). Encuentros feministas: situar la política de la experiencia. In Michelle Barret y Anne Phillips (Comps.), *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos* (pp. 89-107). México DF: Paidós.

Offe, Claus (1988). *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Madrid: Editorial Sistema.

Osborne, R. (Coord.). (2012). *Mujeres bajo sospecha: memoria y sexualidad (1930-1980)*. Madrid: Fundamentos.

Pérez-Agote, Alfonso (1986). La identidad colectiva: una reflexión abierta desde la sociología. *Revista de Occidente, 56*, 76-90.

Reger, Jo (2008). Drawing identity boundaries: the creation of contemporary feminism. In Jo Reger, Daniel J. Myers & Rachel L. Einwohner (Eds.), *Identity work in social movements* (pp. 101-120). Minneapolis–London: University of Minnessota Press.

Ricoeur, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.

Sandoval, Chela (2004). Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos. In bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa… *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp. 81-106). Madrid: Traficantes de Sueños.

Simmel, Georg (1908/1977). *Sociología 1. Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Revista de Occidente.

Snow, David (2002). Collective identity and expressive form. *Center for the Study of Democracy, 1*(7), 1-14. https://doi.org/10.1016/b0-08-043076-7/04094-8

Taylor, Verta (1995). Watching for vibes: bringing emotions into the study of feminist organizations. In Myra Marx Ferree & Patricia Yancey Martin (Eds), *Feminist organizations. Harvest of the new women's movement* (pp. 223-233). Philadelphia: Temple University Press.

Taylor, Verta (2010). Culture, Identity, and Emotions: Studying Social Movements as if People Really Matter. *Mobilization, 15*(2), 113-134.

Taylor, Verta & Whittier, Nancy (1992). Collective identity in social movement communities. Lesbian feminist mobilization. In Aldon D. Morris & Carol McClurg Mueller (Eds.), *Frontiers in social movement theory* (pp. 104-129). New Haven y London: Yale University Press.

Taylor, Verta & Whittier, Nancy (1999). Gender and Social Movements. *Gender & Society, 13,* 8-33. https://doi.org/10.1177/089124399013001002

Tejerina, Benjamín (2002). Movimientos sociales y producción de identidades colectivas en el contexto de la globalización. In José Manuel Robles (Ed.), *El reto de la participación. Movimientos sociales y organizaciones: una panorámica comparativa* (pp. 147-186). Madrid: Mínimo Tránsito.

Tejerina, Benjamín (2010). *La sociedad imaginada. Movimientos sociales y cambio cultural en España.* Madrid: Editorial Trotta.

Van Dyke, Nella; Soule, Sarah A. & Taylor, Verta (2005). The targets of social movements: beyond a focus on the State. In Daniel J. Myers & Daniel M. Cress, (Eds.), *Authority in Contention* (pp. 27-51). Bingley, United Kingdom: Emerald Group Publishing Limited.

Young, Iris Marion (1989). The ideal of community and the politics of difference. In Linda J. Nicholson (Ed.), *Feminism/Postmodernism* (pp. 300-323). London: Routledge.

Young, Iris Marion (2000). *La justicia y la política de la diferencia.* Madrid: Ediciones Cátedra.

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons 4.0*.

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

Resumen de licencia - *Texto completo de la licencia*

Los movimientos sociales como contextos emocionales: el impulso emocional en el movimiento lingüístico vasco

Social movements as emotional contexts: the emotional drive in the Basque linguistic movement

Ane Larrinaga Renteria

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU), grupo de investigación Parte Hartuz; ane.larrinaga@ehu.eus

Historia editorial

Recibido: 10-05-2016

Aceptado: 29-01-2017

Palabras clave

Emociones
Movimientos sociales
Marcos discursivos
Movimiento lingüístico vasco

Resumen

Este artículo constituye una reflexión sobre algunas de las funciones que realizan las emociones en la construcción y mantenimiento en el largo tiempo de la acción colectiva de los movimientos sociales. Partiendo de un estudio de caso, hemos aplicado el instrumento conceptual conocido como "Frame Analysis" al estudio de los sucesivos marcos discursivos producidos por el movimiento lingüístico del País Vasco entre las décadas de los 80 y 2000. Con la ayuda de técnicas cualitativas, a través de entrevistas en profundidad realizadas a activistas cualificados del movimiento y el análisis de documentos producidos por aquél, hemos identificado los contextos emocionales asociados a los discursos y significaciones generados por el movimiento en diferentes momentos. La activación de los componentes emocionales ha facilitado tanto la solidaridad interna como la adhesión externa al movimiento y, en definitiva, ha favorecido la sostenibilidad en el largo plazo de un movimiento crecientemente institucionalizado y profesionalizado.

Keywords

Emotions
Social Movements
Discursive Frames
Basque Linguistic Movement

Abstract

This article is a reflection on some of the functions that the emotions perform in constructing and maintaining the collective action of social movements in the long term. Based on a case study, we applied the conceptual instrument known as "Frame Analysis" to the successive discursive frames produced by the linguistic movement of the Basque Country between the 1980s and the first decade of 2000. With the aid of qualitative techniques, consisting in in-depth interviews conducted with qualified activists of the movement and an analysis of documents it produced, we identified the emotional contexts associated with the discourses and meanings generated by the movement at different times. Activation of the emotional components aided both the movement's internal solidarity and external adhesion and, in short, favored the long-term sustainability of an increasingly institutionalized and professionalized movement.

Larrinaga Renteria, Ane (2018). Los movimientos sociales como contextos emocionales: el impulso emocional en el movimiento lingüístico vasco. *Athenea Digital*, *18*(1), 319-347. https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1897

Introducción

La racionalización de la vida social y política como elemento vertebrador de la cultura moderna ha traído consigo una diversidad de efectos, tanto de orden político como cognitivo. Por un lado, el proceso de "vaciamiento emocional" de la vida pública, de las instituciones sociales y de la experiencia subjetiva; por otro, la reticencia sistemática a la toma en consideración de los factores emocionales en el estudio de la vida social y, en general, en el propio proceso de producción del conocimiento. Las emociones han estado, si no estigmatizadas, sí al menos olvidadas durante largo tiempo en la esfera

social y en la académica. En este contexto racionalista, la atribución de sobrecarga emocional a determinados movimientos sociales, como son los movimientos de mujeres o aquellos que tienen una dimensión étnica (los movimientos lingüísticos, entre otros) ha sido una de las argumentaciones utilizadas a menudo en los discursos sociales para la descalificación de la acción colectiva desarrollada por éstos, para su deslegitimación política o, en último extremo, para su retiro a los confines categoriales del comportamiento irracional en el ámbito del análisis social. Tal y como recuerda Craig Calhoun (2001), la gran división emocional/racional no es un simple régimen neutro de descripción, sino que se inserta en una matriz de polaridades clasificatorias de gran resonancia cultural: las dicotomías del cuerpo y el espíritu, la pasión y la razón, lo individual y lo colectivo, lo particular y lo general, lo privado y lo público, lo masculino y lo femenino, la razón de las élites y las cóleras de las masas, están implicadas en ella.

Tomando como objeto de estudio la evolución del movimiento lingüístico vasco desde la década de los 80 hasta el 2000, pretendemos mostrar que la intervención de las emociones y componentes afectivos en las decisiones y orientación de la acción colectiva de un movimiento no es discordante con su progresiva racionalización e institucionalización, ni con el desarrollo cognitivo, la planificación sistemática y consecución de retos estratégicos. A través del análisis de los procesos de enmarcación discursiva que ha realizado el movimiento lingüístico vasco (ML, en adelante) para adecuarse a escenarios sociales y políticos cambiantes en la sociedad vasca, y las consecuencias que han tenido en su acción colectiva, intentamos mostrar que: (1) las emociones son un factor motivador de la acción colectiva, (2) que poseen un fuerte impacto en la construcción de la cohesión interna de los grupos movilizados, pero, pueden ser igualmente factores aceleradores de división y desagregación en los momentos de desacuerdo o conflicto interno, (3) que son la base de elecciones estratégicas y (4) que incluso en los contextos más institucionalizados nutren de energía a la acción colectiva del movimiento y le proporcionan adhesión social, ayudando a la sostenibilidad del movimiento a lo largo del tiempo.

Siguiendo la propuesta metodológica de James Jasper (2011) de que cualquier técnica utilizada para explicar significados puede adaptarse al estudio de las emociones y de que, como analistas, debemos emplear términos lingüísticos para aprehenderlas, se han utilizado técnicas cualitativas para la producción de los datos que sustentan el análisis. Estos datos han sido recogidos, en primer término, de las entrevistas realizadas a informantes provenientes de distintas organizaciones y sensibilidades del ML. Se han realizado 10 entrevistas en profundidad semi-estructuradas en torno a la evolución del movimiento. Las personas informantes han sido seleccionadas, en primer lugar, en función de su posición cualificada dentro de las organizaciones del ML; todas

ellas poseen una larga trayectoria tanto en el plano activista como en el rol de expertos, intelectuales, técnicos y divulgadores con amplia presencia en la esfera pública vascoparlante, lo que les permite mantener una perspectiva reflexiva de la evolución reciente de éste. En segundo lugar, han sido elegidas en función de su pertenencia a organizaciones que impulsan estrategias diferenciadas en cuanto a la acción colectiva del movimiento y las relaciones de éste con los poderes públicos. En este sentido, se ha buscado registrar discursos que reflejen la máxima diversidad posible. La segunda estrategia de obtención de datos ha sido la revisión y análisis de material documental proveniente de diferentes organizaciones y entidades que forman parte del movimiento. Hemos constituido la muestra de entidades y organizaciones en función de la relevancia atribuida a aquéllas en referencia a los fines de la investigación. Y hemos procedido a la revisión y registro de las páginas web de las organizaciones Soziolinguistika Klusterra, Euskaltzaleen Topagunea, Euskararen Gizarte Erakundeen Kontseilua, Tokikom, Euskal Herrian Euskaraz, así como de documentos publicados por estas y otras entidades.

A partir de los datos mencionados, y tomando como punto de partida el estudio de la evolución del movimiento lingüístico vasco, en el texto que sigue planteamos una reflexión sobre algunas de las funciones que realizan las emociones en la construcción y mantenimiento en el largo tiempo de la acción colectiva de los movimientos sociales.

Emociones y teorías sobre los movimientos sociales

En la última década los estudios del afecto y las emociones han comenzado a emerger en las ciencias sociales, atendiendo a nuevas y diversas propuestas para repensar la realidad social. Este conjunto de propuestas se ha conocido bajo el nombre de *Affective Turn* o giro afectivo (Lara y Enciso, 2013). La integración de las emociones en el análisis social ha supuesto la ruptura de la concepción que identificaba la emoción con lo irracional. Las actuales investigaciones realizadas tanto en el campo de las neurociencias como en la psicología y las ciencias sociales parecen confluir en la idea de que existe una estrecha relación entre la cognición y la emoción, más aún, entre la razón y la emoción: la neurociencia revela que los sistemas cerebrales que se ocupan conjuntamente de las emociones y las tomas de decisiones participan en la gestión de la cognición y el comportamiento sociales (Damasio, 1994/2006). Sin duda, tales desarrollos interdisciplinares están facilitando un cambio en la epistemología de las ciencias sociales (Maiz, 2010).

De las diferentes teorías establecidas para entender las emociones, la que prevalece hoy en día es la llamada teoría cognitivista, según la cual las emociones tienen un

sustrato cognitivo y no meramente sensitivo (Camps, 2011). Frente a los planteamientos dualistas que han reinado largo tiempo en el pensamiento occidental, la teoría cognitivista recoge la simbiosis entre sentimiento e intelecto, entre cuerpo y mente, entre naturaleza y cultura. En contra de las perspectivas meramente fisiológicas de las emociones, las teorías cognitivistas propugnan que la estructura de las emociones está constituida por creencias, juicios o cogniciones, además de los deseos. De ahí su carácter irreductiblemente social (Gros, 2006) y también histórico, puesto que son construcciones culturales que solo adquieren significado en el marco concreto de un determinado contexto cultural que define los parámetros del régimen emocional vigente, disponiendo quién debe y puede sentir qué tipo de emoción en qué circunstancia (Mees, 2015). En efecto, el enfoque estrictamente biológico naturaliza las emociones y les atribuye una cualidad de sustancia, es decir, un estado inmutable que se encuentra de la misma manera y bajo las mismas circunstancias en la unidad de la especie humana. Pero, las emociones y los sentimientos no son sustancias transferibles de un individuo a otro ni de un grupo a otro, sino que son relaciones y, por tanto, producto de una construcción social y cultural (Le Breton, 2013). Las emociones responden a una actividad cognitiva y a las interpretaciones que las personas hacen de las situaciones sociales. Estas situaciones siempre son interpretadas a través de un sistema de conocimiento y de valores, de un código cultural vigente. El significado atribuido a la situación establece el tipo de emoción experimentada, de tal manera que la emoción es una modalidad de sentido (Le Breton, 2013). Las emociones sentidas, percibidas y expresadas por las personas forman parte del repertorio cultural del grupo social al que pertenecen: las emociones son modos de afiliación a una comunidad social, una forma de reconocerse y poder comunicar. Aunque puede haber lugar para las variaciones individuales, los sentimientos convenientes a unas circunstancias sociales concretas se aprenden en la socialización emocional (Duperré, 2008). De esa inscripción cultural y social deriva también la dimensión necesariamente normativa de las emociones (Sommier, 2015).

Una de las herencias del giro cultural acontecido en el campo de los movimientos sociales ha sido el redescubrimiento de las emociones en la investigación reciente de este ámbito (Goodwin y Jasper, 2006). Como recuerda Theodore Kemper, los movimientos son contextos sociales rebosantes de emociones. Sin emociones implicadas en el entorno del movimiento, en su dinámica y estructura, sería difícil explicar cómo surgen los movimientos, cómo acumulan diversos niveles de apoyo, mantienen ese soporte durante prolongadas etapas de acción colectiva y proveen medios para reclutar y mantener miembros activos y públicos favorablemente dispuestos (Kemper, 2001). El papel de las emociones en los procesos cognitivos a través de los que las personas interpretan el mundo y le otorgan sentido, hace que su estudio sea imprescindible en el estudio de la protesta y de los movimientos sociales (Poma y Gravante, 2013). En con-

secuencia, los paradigmas dominantes en el estudio de los movimientos sociales están siendo reexaminados en los últimos años, en la medida en que los modelos tradicionales de racionalidad instrumental, al obviar el componente emocional, no siempre han explicado satisfactoriamente la activación de los participantes en los movimientos (Goodwin, Jasper y Polletta, 2001) ni los significados atribuidos a su acción. El pragmatismo, el feminismo y otras tradiciones han promovido un replanteamiento del estudio de la acción colectiva, especialmente a través del redescubrimiento de las emociones y de una mayor atención a los contextos culturales y locales (Jasper, 2012; Latorre, 2005). Prácticamente todos los modelos teóricos y los conceptos usados en las teorías culturales (por ejemplo, el modelo de la identidad, los marcos discursivos, las narrativas) estarían mal encuadrados si no incluyeran explícitos mecanismos causales de tipo emocional (Jasper, 2011). El construccionismo cultural ha ofrecido herramientas útiles para comprender las emociones en la acción colectiva, especialmente al proponer que las emociones forman parte de la cultura junto con la cognición y la moralidad. De esta forma, los mecanismos emocionales han podido detectarse como subyacentes a numerosos procesos que de otra manera hubieran sido asumidos únicamente como cognitivos (por ejemplo, el alineamiento de marcos o la identidad colectiva) o como estructurales (las oportunidades políticas y el sistema social) (Jasper, 2012).

Por otro lado, las modernas teorías sociológicas sobre emociones con potencial interés para la investigación de los movimientos sociales no se limitan únicamente al ámbito cultural, sino que también comprometen la estructura social (Goodwin y Jasper, 2006). La concepción estructural de las emociones examina los vínculos entre relaciones sociales y emociones, más concretamente, aquellas condiciones sociales estructurales que explican el surgimiento de determinados tipos de emociones que pueden provocar el cambio o el mantenimiento de la estabilidad social. Desde esta perspectiva interesa estudiar, por ejemplo, qué tipo de condiciones sociales provocan emociones que ayudan a la emergencia o el reclutamiento de los movimientos, o a mantener a éstos unidos durante largos períodos de tiempo. El nivel de poder y estatus social que detentan los diversos grupos en la sociedad constituyen las dimensiones fundamentales de las relaciones sociales que interesan en esta perspectiva (Kemper, 2001; 2006).

La aproximación estructural a las emociones permite interpretar los procesos de enmarcación que realizan los movimientos en su significación relacional y, por tanto, prever y analizar las emociones implicadas en ellos. Sin lugar a dudas, los movimientos sociales suelen ser portadores de creencias e ideas. Además, constituyen agentes de cambio activamente implicados en la producción y atribución de significados tanto para las personas implicadas en ellos como para el resto de la sociedad. Mediante esta función de significación, los movimientos estructuran y moldean los discursos disponi-

bles en la sociedad, "enmarcan" y atribuyen sentido, interpretando los acontecimientos que consideran relevantes y situándolos en un contexto discursivo o marco de interpretación determinado (Benford y Snow, 2000; Hunt, Benford y Snow, 1994; Snow y Benford, 1988). La acción de enmarcar tiene por objeto establecer estructuras cognitivas que guían la percepción y representación de la realidad social. Más específicamente, Snow y sus colegas diferencian la llamada enmarcación de diagnóstico (los términos de la definición del problema), de pronóstico (la resolución que el movimiento plantea) y la enmarcación motivacional (que lleva a las personas a implicarse en la acción colectiva). Este último proceso está especialmente relacionado con las emociones (Goodwin y Jasper, 2006; Goodwin, Jasper y Polletta, 2001). A pesar de que los teóricos de la enmarcación han puesto el acento en el carácter cognitivo del proceso, la construcción y alineamiento de marcos discursivos por parte de los movimientos sociales no puede más que comportar un importante componente emocional, aunque éste haya sido obviado hasta ahora (Jasper, 1998; Goodwin et al., 2001). De este modo, ampliar un marco interpretativo, conectar dos o más marcos ideológicamente congruentes o transformar un marco, implica no sólo reorientar el conocimiento sino también las emociones comprometidas en las nuevas condiciones relacionales de poder, estatus, etc. La transformación de un marco es, esencialmente, una transformación emocional, pues la reorientación del conocimiento de la agencia va a reconstituir también las emociones en el escenario relacional dado (Kemper, 2001).

La fractura afectiva en el movimiento lingüístico vasco: la crisis del marco reivindicativo heredado del franquismo

La acción colectiva a favor de la lengua vasca (euskara) tiene sus orígenes en los años 60 y 70. En las décadas posteriores a la guerra civil, la represión lingüística y cultural ejercida por el régimen de Franco sobre toda manifestación de la lengua y la cultura vascas visibilizó en la sociedad vasca la percepción de persecución, y ayudó a elaborar y extender en el conocimiento de sentido común de una gran mayoría social un "marco de injusticia" (Gamson, 1992). Se produjo lo que Ander Gurruchaga (1985) llama la "dramatización de la lengua", un proceso de pérdida de funcionalidad que fue traumático y autoconsciente (Pérez Agote, 1984), que, desde un punto de vista cognitivo y emocional, produjo un "shock moral" (Jasper, 1997) y que hizo que a partir de entonces la lengua vasca adquiriera una importante sobrevaloración simbólica (Pérez Agote, 1984; Tejerina, 1992). De forma paradójica, al mismo tiempo que la represión lingüística generaba tal percepción de privación, también originó la difusión de emociones negativas sobre la lengua, constituidas por significados socialmente compartidos. Las

prohibiciones oficiales expresas sobre su uso, las sanciones impuestas y las descalificaciones públicas por parte de los agentes sociales que detentaban la autoridad política y el prestigio social, implicaban necesariamente una política dirigida al descrédito y a la indignidad de los potenciales hablantes, minando la autoestima de éstos. Así, los sentimientos de frustración, de falta de confianza, de desprestigio y vergüenza, asociados a la lengua vasca y a sus hablantes, presidieron la socialización de gran parte de las nuevas generaciones de la posguerra en el País Vasco; al idioma vasco se le atribuía ser una lengua tosca propia del mundo rural y, por ello, estar invalidada para la vida moderna y la cultura. En este sentido, es preciso subrayar que la reputación es uno de los móviles más comunes de la acción de las personas, puesto que está relacionada con el reconocimiento de la propia humanidad.

Es sabido que muchos movimientos de protesta giran en torno a los intentos de transformar la vergüenza en orgullo (Jasper, 2011). Como señala Victoria Camps, en las situaciones de desigualdad social, no sólo los recursos sociales sino también las emociones están distribuidas de desigual manera: algunas personas monopolizan el orgullo y otras no encuentran nada en sí mismas que merezca ser exaltado (Camps, 2011). Ciertamente, las causas del orgullo y de la vergüenza no son naturales, sino sociales (Gross, 2006) y están directamente relacionadas con la estructura social y las relaciones de poder que de ella se derivan, puesto que las emociones negativas acompañan el déficit de poder y estatus de determinados grupos sociales. Justamente, el ML partió de esas percepciones y sentimientos, e intentó revertirlos. Para iniciar esa reversión hizo falta que aparecieran en la escena social de los años 60 y 70, generaciones de jóvenes provenientes de medios urbanos, provistos de un capital cultural significativo, capaces de hacer frente a las relaciones de poder vigentes, y de cambiar el marco discursivo dominante y la atribución de responsabilidades. En efecto, cuando el déficit de poder se atribuye a uno mismo, la emoción dominante es la vergüenza. Pero cuando se atribuye al otro, surge el enfado (Kemper, 2001) y la posibilidad de movilización y cambio.

> Yo me doy cuenta de que este pueblo ha necesitado recuperar su autoestima, recuperar su autoconfianza. Y creo que una de las claves ha sido, por ejemplo, el discurso del movimiento (...) "debemos hacer una creación sin vergüenza, incluso vanguardista. Se puede hacer vanguardia en euskara (...) hacer cultura extraordinaria sin complejos" (...) Esos factores cualitativos que no se ven, la autoestima, visualizar que somos una cultura, visualizar que tenemos futuro (...) esa función de autoconfianza de la comunidad vascopar-

> lante (Entrevistado nº 2, entrevista personal, abril de 2015, traducción propia).[1]

Las nuevas generaciones integraron el discurso reivindicativo sobre la lengua vasca en el marco más general del discurso nacionalista vasco. El movimiento por la lengua vasca desarrollado en los años 60 y 70, estrechamente ligado al resurgir del movimiento cultural y político nacionalista que comenzó a finales de la década de los 50, definió la lengua vasca como símbolo y referente nuclear de la identidad colectiva vasca; al hacerlo, atribuyó un valor político añadido a la lengua, superpuesto a su función comunicativa. La lengua vasca ha poseído y posee, pues, un fuerte valor simbólico y de identificación afectiva, que en esta época predominaba sobre su valor pragmático (Tejerina, 1992), y que ha permitido la adhesión de muchas personas que no son hablantes a la causa lingüística e identitaria. Por otro lado, la solidaridad social y la adhesión afectiva que generó el movimiento ML fueron más allá de sus miembros activos, puesto que el discurso y la acción del movimiento se encontraban en la misma sintonía que otros movimientos y fuerzas políticas antifranquistas, que participaban de un marco de interpretación general —un *master frame* más amplio (Snow y Benford, 1992)— de reivindicaciones democráticas opuestas a la dictadura. De esta manera, en los últimos años del franquismo y en los primeros de la transición "el problema lingüístico" aparece situado en el marco político general, más aún, en el contexto del conflicto político y de la lucha antifranquista, en el que la representación de una lucha de resistencia y la energía emocional asociada a ella se muestran de forma manifiesta. El ML aparecía como catalizador y gran beneficiario de esa fuerza afectiva, que alimentó la acción colectiva de éste en momentos en que la estructura de oportunidad política era totalmente desfavorable. La unificación lingüística, la creación de escuelas en lengua vasca (*ikastolas*) y el inicio de la enseñanza de euskara a adultos fueron algunos de los hitos del ML en esos años.

> Me parece que es casi cuestión de energía (…) Mirando hacia atrás es increíble con qué energía y fuerza actuaron los movimientos sociales a favor del euskara (…) Cuando faltan recursos, entonces surge la fuerza (…) el movimiento por las ikastolas es ejemplo de ello (…) Se hicieron muchos imposibles. Entonces, yo valoro mucho la energía, la alegría de vivir, esas ganas de vivir, porque después se han convertido en valores en nuestra sociedad (…) las ikastolas, la alfabetización y la enseñanza de la lengua a adultos, las asociaciones locales pro euskara… (Entrevistado nº 7, entrevista personal, mayo de 2015, traducción propia).

[1] Se han numerado las entrevistas en profundidad a fin de salvaguardar el anonimato de las personas entrevistadas.

La transición política trajo consigo la crisis del movimiento. En efecto, el cambio político que se inauguró en España tras la muerte de Franco supuso la división de las fuerzas nacionalistas vascas en función de las distintas estrategias que adoptaron ante la institucionalización autonómica. La ruptura interna del nacionalismo vasco, principal base social del ML, trajo graves consecuencias para el movimiento e invalidó la lógica que había guiado su actividad hasta ese momento. La crisis se vivió como un cisma político que comprendía una dimensión afectiva muy importante; siendo como es una de las claves de la nación su dimensión emocional y vivencial (Connor, 1994/1998), la división política implicaba la quiebra simbólica de la representación comunitaria que había caracterizado al universo nacionalista vasco hasta entonces. El dolor, el enfado y el desánimo cundieron entre las bases de un movimiento dividido e internamente enfrentado.

> Se produce una atomización (…) siendo el País Vasco tan pequeño (…), al final, estamos en familia (Entrevistado nº 7, entrevista personal, mayo de 2015, traducción propia).

> El proceso de esos años [lo viví] con dolor, como una especie de fracaso histórico (Entrevistado nº 4, entrevista personal, abril de 2015, traducción propia).

> En los 80 no se podía trabajar conjuntamente. En la década de los 80 aquí hay un conflicto. Y ese conflicto tiene una gran incidencia en el movimiento cultural y lingüístico (Entrevistado nº 8, entrevista personal, mayo de 2015, traducción propia).

La progresiva institucionalización autonómica significó la apropiación por parte de las nuevas instituciones autonómicas de lo que habían sido los ámbitos de actuación de la acción colectiva en el marco de la sociedad civil. Las políticas desarrolladas por las instituciones, entre otras, las políticas culturales y lingüísticas, desplazaron progresivamente la acción colectiva de las iniciativas populares. La recuperación lingüística dejaba de ser una cuestión exclusiva de la sociedad civil, y pasaba a ser responsabilidad de las políticas de gobierno. Además, la división interna del nacionalismo vasco entre un nacionalismo conservador, que gestionaba el poder autonómico en la Comunidad Autónoma del País Vasco, y un nacionalismo de izquierda, que se oponía al nuevo marco institucional, desplazó el conflicto que anteriormente enfrentaba el movimiento a un agente externo (las autoridades del régimen franquista) hasta el interior del propio nacionalismo y, por derivación, al interior de la comunidad vascoparlante. Así, quedó rota la unanimidad formal que había existido sobre la lengua en la etapa franquista, y surgió el desacuerdo. Por distintas razones y desde intereses contrapuestos, el marco reivindicativo vigente hasta ese momento en el activismo lin-

güístico, que había suscitado gran unanimidad social, estaba siendo puesto en cuestión (Larrinaga, 2007; Larrinaga y Amurrio, 2016; Martínez de Luna, 2010). Una parte del movimiento se sentía decepcionado por los nuevos gestores de la autonomía, que impulsaban políticas orientadas hacia un bilingüismo que no consideraban real ni equilibrado, sino abiertamente diglósico.

Enfrentadas algunas de sus organizaciones a las políticas lingüísticas y culturales desarrolladas por la fuerza política nacionalista gobernante y a la facticidad de un marco jurídico-legal que consideran restrictivo, el inicio de la fase autonómica origina una verdadera crisis de identidad en el movimiento lingüístico: la división cada vez mayor entre sus organizaciones, los cambios de discurso y la sustitución del marco de actuación del País Vasco por el local van a ser algunos de los signos de las metamorfosis experimentadas en su seno. Conviven en el ML, de una parte, organizaciones herederas del modelo de activismo reivindicativo propio del ciclo anterior, con modelos de acción basados en manifestaciones y protestas para reivindicar los derechos lingüísticos para los vascoparlantes y una estrategia de confrontación con los gobiernos y las administraciones autonómicas y, de otra, asociaciones locales mejor adaptadas a las condiciones del nuevo ciclo político (*Euskara Elkarteak* o Asociaciones pro-euskara). Estas últimas, en tanto que manifestaciones despolitizadas y especializadas del movimiento, provistas de recursos técnicos y cognitivos y subvencionadas parcial o totalmente con fondos públicos, serán a medio plazo, las organizaciones nucleares de la nueva etapa.

La estrategia de confrontación de algunas de las organizaciones del movimiento coincide con una desmovilización parcial iniciada en la primera etapa autonómica, y con el comienzo de un proceso de diversificación interna del movimiento y la profesionalización progresiva de éste. La nueva etapa también trae consigo una cierta pérdida del capital emocional y de adhesión afectiva acumulado por la causa lingüística en el período franquista. Tal y como revelan las publicaciones de la época, la crisis del movimiento inaugura un intenso debate interno en torno a las relaciones entre la autonomía y la heteronomía del movimiento en referencia al ámbito político y los perjuicios que había provocado la supeditación a aquél. En el debate autonomía/heteronomía un sector del movimiento manifiesta la necesidad de que la lengua y la cultura tengan una centralidad propia, independiente de las estrategias políticas de cada coyuntura, y también la urgencia de elaborar un nuevo marco discursivo acorde con esta perspectiva. De este modo, se configuran y diferencian progresivamente en el seno del movimiento dos marcos cognitivos, dos formas de entender la acción en pro de la lengua vasca; una más política, que comprende la lengua necesariamente vinculada a las relaciones de poder y a la acción política y reivindicativa, y otra más cultural, y progresi-

vamente gerencialista, que pretende atribuirle un espacio autónomo de actuación. Las dos perspectivas entrañan dos modelos de interpretación del activismo lingüístico y de las relaciones con las instituciones políticas autonómicas, conflictivas y de confrontación en el primer caso, y consensuales y colaborativas, en el segundo. Ambas definiciones coexisten y compiten en el interior del movimiento por imponer su hegemonía.

Pero, la ruptura discursiva y cognitiva viene también acompañada de un cambio de "estado de ánimo", entendiendo éste como un contexto emocional relativamente duradero (Jasper, 1998; Poma y Gravante, 2013). En efecto, se produce una quiebra afectiva que es inherente a esta fractura del marco reivindicativo inicial, y que se manifiesta en dos sentidos. De un lado, se propaga entre todos los miembros del movimiento, ahora dividido, un estado de desaliento generalizado, un sentimiento de pérdida de la solidaridad propia del orden comunitario. Del otro, emerge entre las personas partícipes de la nueva interpretación la necesidad creciente de mostrar manifestaciones emocionales más atemperadas en su activismo, mejor ajustadas a la nueva situación del movimiento ante la emergencia de las instituciones políticas autonómicas, lo que implica inversiones afectivas de menor intensidad por parte de sus participantes. De este modo, la acción activista en el nuevo marco de interpretación se aleja de la alta intensidad emocional propia del tipo de acción colectiva contemplado en el marco anterior.

> Las condiciones que vivimos no fueron las más idóneas. Y culturalmente yo creo que somos bastante brutos, lo que no es una buena base (...) Ahora vamos en el buen camino (...) Hoy en día es agradable trabajar en torno al euskara. Porque es posible la interlocución con todo tipo de agentes, y si pones de tu parte un poco de cuidado, y vas con tiento, y al mismo tiempo eres reconocido, es posible la colaboración (Entrevistado nº 3, entrevista personal, abril de 2015, traducción propia).

Los expertos del movimiento en acción: la reorganización del marco cognitivo y emocional del movimiento en el posfranquismo

Existe unanimidad entre los informantes entrevistados al considerar que la publicación de la obra "Un futuro para nuestro pasado" de José María Sánchez Carrión (conocido como *Txepetx*) en el año 1987 constituyó un hito en la historia del ML, que ha determinado la reconfiguración cognitiva del movimiento en las décadas de los 90 y 2000. Las numerosas reseñas positivas que recibió su obra, anunciando un nuevo discurso y una nueva práctica para el movimiento, revelan que ya a finales de la década de los 80 co-

mienza a darse por concluido un ciclo de acción colectiva y a anunciarse el comienzo de otra etapa en el seno del movimiento. Tales manifestaciones también suponen el reconocimiento tácito de la relevancia de los conocimientos expertos y de los "intelectuales del movimiento" en la reformulación de una nueva identidad y en la reorientación estratégica de éste.

En efecto, en las condiciones de la Modernidad Tardía, los movimientos sociales producen conocimiento y acción, conjugan lógica cultural y práctica política (Melucci, 2001). Puesto que las formas vigentes de dominación no pueden ejercerse ya si no es incorporando conocimientos científicos (Bourdieu, 1994/1997), la resistencia a ellas y la puesta en marcha de proyectos de acción colectiva y de cambio social no pueden sino recurrir necesariamente a los mismos recursos cognitivos (Epstein, 1996/1998). A fin de subrayar la función creativa que tiene el conocimiento en toda acción colectiva, Ron Eyerman y Andrew Jamison (1991) utilizan el concepto de *cognitive praxis*. Este concepto de conocimiento no se limita al conocimiento científico y académico en sentido estricto, sino al sustrato cognitivo que va generando todo movimiento a través de las acciones continuadas de sus participantes, y que les permite compartir determinadas visiones sobre la realidad social y configurar una identidad e intereses. En este contexto puede hablarse también de "intelectuales de movimiento". A la manera de los ideólogos clásicos, los actuales intelectuales de movimiento cumplen funciones imprescindibles para orientar la acción colectiva: seleccionando y estructurando la información significativa, dotando de sentido y forma a la voluntad colectiva, definiendo sus intereses y, en definitiva, dando a conocer una estructura de significado para comprender la acción individual y colectiva. Pero, a través de su labor intelectual, tales agentes contribuyen no sólo a la compactación cognitiva que permite la acción colectiva, sino también a la compactación afectiva o emocional de los miembros del movimiento y de sus seguidores. Como recuerda Jasper, los choques morales suelen despertar en la sociedad emociones reflejas, de temperamento, de afectos básicos, como el miedo, la sorpresa o la alegría (Jasper, 1997), pero posteriormente se necesita un trabajo intelectual y político de construcción de una emoción moral que favorezca y facilite la acción colectiva. Los intelectuales de movimiento cumplen un papel relevante en este cometido. El ML es un buen ejemplo de movimiento en el que, en distintas épocas y condiciones sociopolíticas, se ha producido un gran desarrollo de conocimientos expertos, elaborándose conceptos y discursos de resonancia social acordes a distintos contextos culturales que, de forma paralela, han contribuido a rehacer o mantener los vínculos de solidaridad de sus seguidores y a orientar y "traducir" sus sentimientos, percepciones y experiencias vitales en acción colectiva (Larrinaga, 2007; Larrinaga y Amurrio, 2016).

> [los intelectuales] diría que son generadores de cohesión (…) Son generadores de cohesión (…) Son creadores de identidad (…) hacen su aportación a la comunidad lingüística y le dan un plus a esa comunidad con su aportación (Entrevistado nº 5, entrevista personal, abril de 2015, traducción propia).

Los vínculos afectivos son la forma más estudiada en que las emociones afectan la cohesión interna de los grupos movilizados (Goodwin y Jasper, 2006). El éxito de las propuestas de Sánchez Carrión puede comprenderse mejor en el contexto emocional del ML a finales de los 80: una situación de abatimiento generado por la división que viven las bases del ML, con fuertes sentimientos de pérdida, y expectativas proclives a superar la división reinante entre las bases. La aportación de Sánchez Carrión no ha sido una mera contribución intelectual que dota de instrumentos cognitivos al movimiento, sino una herramienta para reconstruir su cohesión, poniendo en consonancia los sentimientos y emociones experimentados por muchos hablantes y las elaboraciones intelectuales que orientan la acción colectiva en unas condiciones sociales cambiantes. En una coyuntura en que el colectivo vascoparlante aparece política y emocionalmente fracturado, propone la constitución de un nuevo sujeto colectivo del cambio lingüístico para reorientar la acción del movimiento. Su propuesta de recuperación de la lengua vasca puede resumirse en dos premisas básicas, que son las ideas-matriz que incorpora el ML en su giro discursivo y estratégico de los últimos años. La primera idea es que el sujeto de dicho proceso de recuperación lingüística lo constituye la propia comunidad vascoparlante en proceso permanente de reconstrucción; de esa idea infiere el movimiento que debe ser la comunidad lingüística y no los agentes políticos quien ha de liderar también la acción colectiva de éste. La segunda idea es que el objetivo de la acción en pro de la lengua no tiene que centrarse en el mero conocimiento de la lengua vasca sino en su utilización por la persona hablante; y puesto que el uso lingüístico se materializa en los espacios de la vida cotidiana, el movimiento debe situar ahí y en la persona hablante sus focos de atención.

> [Se juntaron] por un lado, una energía, un fuerte deseo de ser en nuestro interior, una experiencia y, por otro, unas bases teóricas, una capacidad para la reflexión (…) Esas bases teóricas y las vivencias de esas personas tenían grandes concordancias: ¡Hostia! ¡Es que eso es lo que siento, eso es lo que quiero hacer! Entonces, todo eso tiene una gran energía (…) que ha servido para articular la comunidad de hablantes, ha sido un espacio para unir a gente de diferentes opiniones políticas (Entrevistado nº 7, entrevista personal, mayo de 2015, traducción propia).

A partir de estas proposiciones, el planteamiento de Sánchez Carrión ofrece al ML, por un lado, la posibilidad de crear un marco interpretativo más adecuado a las nuevas circunstancias socio-políticas y de adaptarse a la estructura de oportunidad

que le brinda el nuevo escenario y, por otro, de superar la quiebra emocional generada en el movimiento por el cisma político. Ello exige reconstruir los vínculos de solidaridad grupal que habían quedado rotos entre los hablantes: puesto que la prioridad de la acción se centra ahora en la articulación y compactación de la comunidad vascoparlante, el ML ve necesaria la apelación a la unidad y el recurso al vínculo afectivo que quedó roto en el período anterior. Cerrar las heridas emocionales generadas en el movimiento por el proceso de institucionalización autonómica implica relegar a un segundo plano los ámbitos de reivindicación política y las estrategias de confrontación con las instituciones de la administración autonómica, estrategias que habían creado división interna y paralización en el seno del movimiento.

> Se crearon dos mundos, lo que antes era homogéneo se partió en dos (...) en lugar de unir fuerzas, esa ruptura las anuló. Y se generaron muchos debates, muchos enfrentamientos. Entonces, si a una lengua que se encontraba en una situación tan débil se le abre ese espacio de enfrentamiento, las fuerzas se anulan (...) Y como antídoto o ungüento maravilloso, llegó la teoría de Txepetx (Entrevistado nº 10, entrevista personal, mayo de 2015, traducción propia).

De este modo, y siguiendo la estela de la experiencia exitosa iniciada por la organización local AED, *Arrasate Euskaldun Dezagun* (asociación local creada en 1983 en el municipio guipuzcoano de Mondragón), el movimiento se centró en la década de los 90 en la creación de asociaciones locales. En esta línea, se incrementó el número de asociaciones orientadas a articular la comunidad vascoparlante en el ámbito local y a ofrecerle servicios. La acción política reivindicativa y conflictual propia de la etapa anterior fue sustituida por la acción colectiva colaborativa con los proyectos de "planificación lingüística" desarrollados por los gobiernos locales. Lógicamente, este giro no pudo materializarse más que a costa de un importante proceso de despolitización del propio movimiento, y de la disolución discursiva de los vínculos que lo unían, si no orgánicamente, si de manera simbólica e identitaria, al universo nacionalista vasco (Abad et al., 1999; Larrinaga, 2007). En palabras de los miembros del movimiento, se pretendía que la lengua vasca, el euskara, fuera patrimonio y objetivo común de toda la sociedad, por lo que era necesario construir acuerdos por encima de ideologías políticas u opciones partidistas. Esta interpretación intenta resignificar el "problema lingüístico" a fin de situarlo en un marco no-político. Y ello se hace en nombre de la autonomía cultural y de la superación de la identificación entre lengua vasca y nación vasca: la lengua debía de pasar a ser patrimonio prioritario de todos los hablantes, fuese cual fuese su condición política.

> Normalizar [la lengua] es constituir a la comunidad lingüística como lo que, por naturaleza, le corresponde ser: un organismo vivo, abierto y en creci-

> miento. Y no un organismo cerrado, coto enfermizo de un partido político o de una élite de poder (Sánchez Carrión, 1987, p. 218)
>
> El movimiento pro-euskara no es sólo para [la revitalización de] la lengua, el movimiento está vinculado a una comunidad (...) hace referencia a una comunidad, no sólo a una lengua (Entrevistado nº 5, entrevista personal, abril de 2015, traducción propia).

A la cohesión que se propugnaba en la comunidad vascoparlante por encima de las divisiones políticas se añadía en el planteamiento de Sánchez Carrión la necesidad de concienciación del hablante vasco individual. Mientras que en el marco discursivo hegemónico hasta entonces se había atribuido la responsabilidad de la situación lingüística y, por ende, de la recuperación social a los factores objetivos y estructurales de carácter macro-social (las restricciones del marco jurídico, la falta de oficialidad de la lengua, su ausencia de los ámbitos formales de socialización, la omisión de políticas lingüísticas), la nueva interpretación, más acorde con la lógica de una sociedad crecientemente individualizada, desplaza esta responsabilidad al ámbito subjetivo: el hablante, su conciencia y motivación, se convierten en el foco del movimiento para el cambio lingüístico. En este nuevo marco interpretativo, el discurso del movimiento ha de asumir las implicaciones cognitivas y emocionales que conlleva el reto del estímulo motivacional de los hablantes cuya acción, finalmente, es el punto de partida de la construcción de la comunidad lingüística. En efecto, a diferencia de las interacciones sociales que se producen en una lengua normalizada, la interacción lingüística en una lengua socialmente minoritaria necesita las más de las veces la existencia de una gran consonancia afectiva entre las personas hablantes que interactúan, así como su identificación positiva con la lengua. En ausencia de estas emociones positivas, el intercambio lingüístico tiende a desarrollarse en la lengua mayoritaria. A su vez, una experiencia exitosa en la interacción lingüística puede proporcionar a la persona hablante la fuerza motivacional necesaria para emprender nuevas interacciones lingüísticas.

El giro del movimiento y de su marco de interpretación que se produce a partir de los 90 entraña una metamorfosis de múltiples dimensiones en la práctica colectiva. Se produce un cambio en la escala geográfica y social prioritaria para el movimiento, puesto que el ámbito preferente de acción de muchas organizaciones pasa del escenario del País Vasco al escenario local, y, en la misma medida, la acción eminentemente política a nivel macrosocial deviene acción prioritariamente cultural, y también técnica, desarrollada en los micro-espacios de la vida cotidiana. Este giro permite que la confrontación se trastoque en colaboración o, en el peor de los casos, en un pacto de no agresión con el poder autonómico. En la dimensión estrictamente lingüística, el foco de atención se traslada del corpus de la lengua a su estatus, y del conocimiento al

uso efectivo. Por ello, en esta nueva lógica, el movimiento no considera ya suficiente la adhesión simbólica hacia la lengua, sino que apela a la práctica lingüística real materializada por el hablante en los actos comunicativos cotidianos. En consecuencia, su acción estará dirigida en adelante a la intervención planificada y regulada en los ámbitos del uso lingüístico, en los que debe impulsarse la motivación y vinculación afectiva del hablante a la causa lingüística: actuando en el mundo donde éste desarrolla su vida (su lugar de residencia, su pueblo, su barrio, su lugar de ocio o de trabajo) y en las actividades cotidianas lingüísticamente mediadas que aquél realiza (la relación con familiares y amistades, el deporte, la compra, la lectura del periódico o el consumo mediático). La conquista de estos micro-espacios de la vida diaria, buscando la complicidad emocional del hablante y transformando las pequeñas acciones lingüísticamente mediadas de la cotidianeidad en subversiones a la norma lingüística dominante, se convierte así en la estrategia fundamental del movimiento en su objetivo de recuperación lingüística.

La reconstrucción de la comunidad lingüística en los ámbitos de la vida cotidiana

Las aproximaciones sociológicas sobre la vida cotidiana han destacado que las prácticas cotidianas son posibles porque las personas poseen un acervo de conocimiento a mano, que está integrado por tipificaciones y recetas de acción del mundo de sentido común (Adler, Adler y Fontana, 1987; Berger y Luckmann, 1966/1986; Shutz, 1932/1993). Hasta épocas recientes, tales aproximaciones han descrito este mundo intersubjetivo, por un lado, como el ámbito de la reproducción social por excelencia y, por otro, como un medio social en el que la interacción viene dada por la dimensión cognitiva (en su vertiente de conocimiento común) de las personas que en él interactúan, mientras se soslaya la influencia de las emociones en éstas.

No ha sido hasta las últimas décadas, con la aparición de las propuestas teóricas sobre la acción colectiva y los nuevos movimientos sociales, cuando se ha dado un gran giro sobre la concepción del cambio social, que en las nuevas perspectivas comienza a materializarse y localizarse en las esferas de la vida cotidiana y no sólo en el plano estructural de la sociedad. Tal y como afirman algunas teorías de las nuevas formas de acción colectiva, en las actuales sociedades complejas, los conflictos han superado ya el escenario tradicional del sistema económico y se amplían a las áreas culturales: afectan a la identidad personal y colectiva, el tiempo y el espacio de la vida cotidiana, la motivación y los patrones de la acción. Es así que surgen colectivos de personas que experimentan y ponen en práctica formas de innovación cultural, nuevos có-

digos culturales que suponen un desafío simbólico a los patrones sociales dominantes (Melucci, 1999). A esta nueva visión sobre el cambio social se ha sumado, mucho más tarde, la integración de la dimensión emocional en el estudio de la movilización social. Con el redescubrimiento del estudio de las emociones y su aplicación al ámbito de la acción colectiva, queda al descubierto que las prácticas innovadoras que se insertan en las experiencias de la vida cotidiana implican procesos de construcción de identidades, atribuciones de sentido y otros mecanismos culturales en los que concurren con fuerza los componentes emocionales tanto individuales como colectivos de la vida intersubjetiva.

La separación analítica que se realiza entre la estructura social y el mundo intersubjetivo de la vida cotidiana no significa que las relaciones estructurales estén ausentes de la interacción cotidiana. Bien al contrario, están presentes en un alto grado. En especial aquellas vinculadas a las asimetrías de poder y estatus. También las emociones que se manifiestan en el día a día de la vida intersubjetiva tienen, en gran medida, un anclaje estructural. Como recuerda Kemper, una aproximación estructural a las emociones nos permite ver que un numeroso tipo de emociones es resultado —real, anticipado, recordado, imaginado...— de las relaciones sociales (Kemper, 2001; 2006). Las emociones positivas acompañan, con carácter general, la detentación de poder y estatus, al mismo tiempo que su privación acarrea emociones negativas tales como el enfado, la vergüenza, la decepción, la ansiedad y la indignación, como consecuencia de la percepción de las asimetrías sociales. Es bien conocido que los movimientos sociales surgen a menudo desde la percepción de injusticia y desde los sentimientos que acompañan a cualquier tipo de privación social (Kemper, 2001), tanto material como simbólica. El ML no ha sido una excepción.

En los últimos años una gran parte de las organizaciones del ML han promovido preferentemente un tipo de acción orientado a la transformación de las prácticas lingüísticas que los hablantes materializan en su vida cotidiana. Es un tipo de acción dirigido a subvertir la norma lingüística dominante que rige los intercambios lingüísticos en situaciones de contacto de lenguas. Esa norma no escrita pero socialmente en vigor atribuye un valor positivo a la lengua mayoritaria y desvaloriza la lengua minoritaria a los ojos de la persona hablante y de la sociedad; la norma posee fuertes componentes tanto cognitivos como emocionales: sentimientos de inferioridad, vergüenza e inseguridad acompañan frecuentemente a los hablantes potenciales. La categorización y etiquetado social de las lenguas en contacto, emocionalmente anclada en las actitudes lingüísticas, funciona a modo de disposición inconsciente, interiorizada por muchas personas vascoparlantes a través de una socialización que ha sido informal, difusa, cotidiana y continuada en el tiempo, y a la que se pretende hacer frente. Las creencias en

la superioridad de una lengua y la inferioridad de otra en una situación de contacto lingüístico comportan emociones hacia una y otra que también están asimétricamente distribuidas. Cuestiones estructurales de estatus y poder están fuertemente implicadas en estas asunciones individuales de orden cognitivo y emocional.

Las Asociaciones locales pro-euskara o *Euskara Elkarteak* que se fueron creando en distintas localidades del País Vasco de mediana dimensión a partir de mediados de los 80 y a lo largo de los 90 son fruto del nuevo marco de interpretación generado por el movimiento en el posfranquismo. Tales asociaciones han encarnado el esfuerzo del ML por cohesionar a la comunidad vascoparlante y por implicar al hablante común en un nuevo tipo de acción cotidiana, consciente y transformadora, que conlleva una reversión emocional y cognitiva de las actitudes citadas. Este objetivo comporta el impulso de procesos de empoderamiento individual y colectivo y su correspondiente generación de emociones positivas hacia el uso de la lengua minoritaria: orgullo, autoestima, confianza, dignidad.

> Ahuyentar los miedos, arrancar la vergüenza, despojarnos de la creencia de insuficiencia y vestirnos de dignidad (fragmento del mensaje final leído en la Korrika número 19, 29 de marzo de 2015, traducción propia)[2]

Efectivamente, en estas asociaciones locales, la acción colectiva de los hablantes más concienciados tiene como fin activar la motivación de otros hablantes menos sensibilizados, aquellos que siguen asociando el uso de la lengua vasca con sentimientos de subordinación y vergüenza; busca con ello crear "espacios de vida" para la lengua en la interacción intersubjetiva de la vida diaria, es decir, en los ámbitos más informales en los que no inciden las políticas lingüísticas. La acción colectiva pretende ser un instrumento de desnaturalización de las relaciones de dominación lingüística, que, expresado en la terminología de Bourdieu, lleve las acciones del hablante ordinario de su estado pre-reflexivo a una acción reflexiva, que desvele la violencia simbólica que tiene incorporada la norma lingüística vigente y las reglas que rigen la economía de los bienes simbólicos en el campo lingüístico (Bourdieu, 1991). Esa acción reflexiva implica necesariamente la resocialización de muchos hablantes, que deben reorientar su *ha-*

[2] Mensaje final de la Korrika 19 (Aguirre, 2015): "Korrika" es una carrera popular reivindicativa que se celebra bianualmente, desde el año 1980, en apoyo a la lengua vasca, y que recorre todos los territorios en los que se habla euskara a ambos lados de la frontera franco-española. Es promovido por la asociación AEK (coordinadora de academias que enseñan la lengua vasca a adultos). Tiene una duración de unos 10-12 días en los que se recorren más de 2000 km. La peculiaridad de esta marcha es que no se detiene ni de día ni de noche: hay un testigo o símbolo que se va pasando de mano en mano cada km, y que es transportado por una persona que representa a la asociación o entidad que "compra el km" para contribuir económicamente, y que es acompañada por una multitud de corredores que se va renovando. Diversos actos culturales, conferencias y espectáculos se suelen celebrar en las localidades por las que transcurre la carrera. También genera un gran despliegue mediático en el País Vasco. Ver: http://www.korrika.org. Para un estudio antropológico de esta carrera popular, ver del Valle, 1994.

bitus lingüístico y, por ende, las disposiciones afectivas que aquel tiene adheridas, puesto que las emociones son, también, disposiciones a actuar (Goodwin et al., 2001).

En consonancia con el marco de interpretación que elabora el movimiento desde los años 90, siguiendo las formulaciones de Sánchez Carrión, las asociaciones locales han difundido el mensaje de que el futuro de la lengua no reposa sólo en la planificación lingüística realizada desde instancias superiores, o en las decisiones políticas; por el contrario, señalan que la existencia de la lengua se materializa en cada acción social lingüísticamente mediada, y que ésta depende, por tanto, de la capacidad y voluntad del hablante ordinario que forma parte de la comunidad lingüística. Así, la conquista del cambio lingüístico es también un proceso de emancipación del hablante individual, que no sólo ha de ser consciente de sus hábitos lingüísticos para reorientarlos de manera intencionada, sino que debe gestionar también la transformación emocional que dicha reorientación comporta.[3]

Pero los hablantes individuales deben interactuar lingüísticamente en una colectividad que es necesario articular y recomponer. Reconstruir el vínculo comunitario en la población local se convierte en el objetivo prioritario de las asociaciones locales. Las asociaciones locales ponen en marcha una estrategia mediante la que buscan la adhesión voluntaria de todos los agentes, tanto individuales como colectivos, que forman parte de la comunidad vascoparlante local en cada población. En primer lugar, la de aquellos más concienciados y que, además, por sus profesiones o actividades anteriores poseen visibilidad, influencia y prestigio en la comunidad local. Después, la de los hablantes ordinarios. Intentan transferir los sentimientos de respeto y prestigio que generan los primeros a la propia práctica lingüística, y que esta práctica pueda extenderse y contagiarse a través de procesos de identificación. Una vez conseguidas y publicitadas esas adhesiones iniciales, desarrollan proyectos y campañas que implican progresivamente a todas las entidades y redes asociativas que tienen presencia en los espacios de la vida cotidiana comunitaria: las asociaciones locales de carácter deportivo, cultural, de ocio juvenil y de tiempo libre, las sociedades gastronómicas, los comercios, bares, restaurantes y empresas. Todos ellos son invitados a sumarse a acuerdos voluntarios que les comprometen en un determinado grado de utilización de la lengua. Estos acuerdos, que son siempre publicitados, permiten representar y visibilizar al mismo tiempo el proceso continuado de reconstrucción de la comunidad lingüística y de sus redes de sociabilidad en la vida cotidiana de la familia, las amistades, el pueblo, el barrio o la vecindad. Todas ellas constituyen la prolongación y ramificación simbólica de la comunidad afectiva original en la comunidad local. Una comunidad que es la

[3] Este interés del movimiento focalizado en el impulso del uso lingüístico está relacionado con la constatación, a través de diversas encuestas sociolingüísticas, de que en la utilización de la lengua vasca no se ha producido un incremento del mismo nivel que en su conocimiento, aunque tal conocimiento ha aumentado notablemente.

suma de solidaridades fuertemente afectivas entretejidas en torno al vínculo lingüístico.

El desarrollo de las agrupaciones locales ha conllevado un incremento del proceso de institucionalización del movimiento. La estructura organizativa y la capacidad de acción de las asociaciones se ve reforzada a partir del año 1996 con la creación de una macro-organización, *Topagunea* ("lugar de encuentro"), una federación compuesta por múltiples asociaciones y medios de comunicación local, que permite acometer proyectos más complejos. Esta estructura, más centralizada y profesionalizada, posibilita la oferta de servicios comunes a las agrupaciones locales, por ejemplo, de servicios culturales, espectáculos y eventos, a través del establecimiento de determinados circuitos. También la conformación de un espacio comunicativo en lengua vasca, a partir de una red de radios y tv locales y publicaciones.[4] Progresivamente, la acción de algunas organizaciones del movimiento se ha ampliado al ámbito de la empresa.

Sin duda, los proyectos mediáticos son una muestra de la extensión progresiva de la acción de algunas organizaciones del movimiento a determinados ámbitos sociales de carácter más formal que los espacios familiares, vecinales y comunitarios. Su puesta en marcha ha implicado nuevos desafíos para el ML, retos relacionados sobre todo con la gestión de la complejidad de las grandes organizaciones formales, y con el diseño, desarrollo y financiación de proyectos empresariales. La incursión de las organizaciones del movimiento en proyectos mediáticos y en la planificación lingüística del mundo de la organización y de la empresa han constituido un paso más en un proceso continuado de especialización y tecnificación de las actividades desarrolladas y, paralelamente, de profesionalización de los participantes y miembros de las organizaciones del movimiento.

Entre la profesionalización y el ritual participativo: el reto de producción de energía emocional en un movimiento institucionalizado

La construcción de un marco interpretativo que ha desplazado las acciones colectivas desde la protesta y la reivindicación iniciales hacia la intervención social, ha tenido como consecuencia la amplificación y diversificación progresiva del campo de acción del ML y, paralelamente, la disminución de su dimensión movilizadora. Ciertamente, la ampliación de los planes de actuación del ML desde los ámbitos comunitarios a los espacios más formales del mundo del trabajo y de la empresa ha traído consigo un importante cambio cualitativo. Los proyectos de intervención del movimiento para la

[4] Ver: http://topagunea.eus y https://tokikom.eus/?lang=es_es

normalización del uso de la lengua en el mundo del trabajo y para la creación de una esfera pública de comunicación en lengua vasca han reforzado el proceso de profesionalización y tecnificación progresiva iniciado con los primeros planes de intervención a nivel vecinal o comunitario. También han supuesto un incremento exponencial de la producción cognitiva orientada al desarrollo de planes de intervención, y de la ingeniería lingüística vinculada a la innovación organizacional, así como un "enfriamiento" relativo del capital emocional que ha acumulado históricamente el ML. En los ámbitos mencionados, el discurso del movimiento ha evolucionado hacia una retórica técnica y de eficiencia, crecientemente despojada de la apelación sentimental o emotiva hacia la lengua.

> Me parece que, en el caso del movimiento cultural, en las primeras etapas las ideas fueron más importantes que el aspecto técnico, porque no había expertos. No había. Entonces, eran las ideas, los sentimientos y las ideas. Quizá primero los sentimientos y después las ideas o, bueno, no sé, unas ligadas a las otras. Los sentimientos y las ideas eran lo más importante (...) A medida que se van haciendo cosas, surge el aspecto técnico (Entrevistado nº 8, entrevista personal, mayo de 2015, traducción propia).

En efecto, la irrupción de la acción del movimiento en las organizaciones formales del ámbito laboral, una de sus áreas preferentes de acción en la última década, ha provocado la apropiación por el ML de discursos que son característicos de la gestión empresarial y del gerencialismo, así como la integración en sus acciones de estrategias provenientes de dichos ámbitos. Tal y como señala Jacqueline Urla (2012), los nuevos cometidos del movimiento, la necesidad de elaborar planes estratégicos de actuación, concretando objetivos, identificando fortalezas y debilidades de las organizaciones sobre las que se interviene, han ido ligados a la aplicación de métodos de gestión, de autoevaluación y de calidad total. En la misma línea, algunas organizaciones del movimiento han adquirido un formato empresarial bajo el modelo de consultorías privadas o de empresas cooperativas de servicios lingüísticos; todas ellas ofrecen sus prestaciones técnicas para el diseño de planes lingüísticos. Así, la lógica de mercado y la organización empresarial impregnan hoy en día una parte significativa del movimiento, y enraízan a éste en la larga tradición de cultura empresarial y cooperativa vasca. Este proceso de cambio del movimiento se ve reforzado desde la administración mediante discursos públicos sobre la lengua que buscan su legitimación social apelando a logros económicos[5].

[5] Así, por ejemplo, el informe presentado en 2015 por el Viceconsejero de Política Lingüística del Gobierno Vasco "Valor e Impacto Económico del Euskera", cifra en un 4,2% del PIB vasco la riqueza creada por las actividades en torno al euskera. Ver Gobierno Vasco. Departamento de educación, política lingüística y cultura (s/f).

El carácter progresivamente especializado del movimiento y la dimensión técnica y de eficacia profesional que se desea atribuir a sus cometidos tienen su reflejo institucional en los nuevos modelos organizativos de coordinación que va adquiriendo el movimiento, en sus formas internas de funcionamiento, y en los proyectos que aborda[6]. También ha traído como consecuencia la constitución de un cuerpo de expertos y profesionales, que a menudo desarrollan identidades fragmentadas en las que coexisten, con mayor o menor congruencia, las ideas de activismo y compromiso emocional junto con las del desempeño profesional. La tensión entre profesionalización y militancia, entre objetivos pragmático-racionales y vinculaciones de orden afectivo a la causa lingüística e identitaria están presentes en las manifestaciones de los activistas expertos entrevistados. A pesar de su perfil profesional, todos ellos destacan la inversión y el compromiso emocional que, en tanto que disposición o *habitus* profesional, les vincula aún a su trabajo.

> La perspectiva militante es en un sentido positivo. Es muy difícil vivir este trabajo solamente desde el punto de vista profesional. Uno mismo tiene que poner un plus, una alegría vital, diría yo (Entrevistado nº 7, entrevista personal, mayo de 2015, traducción propia).

El giro estratégico y técnico asociado a la institucionalización y profesionalización del movimiento, sin embargo, no ha traído consigo la renuncia absoluta a la utilización de los componentes más afectivos de la dinámica del ML, aquellos que están asociados a la identidad colectiva, a la participación activista y a los vínculos de solidaridad de la comunidad vascoparlante y de los simpatizantes de la causa lingüística, aunque tales componentes sí se han atenuado de forma manifiesta, especialmente en los discursos públicos. Las apelaciones a la participación popular y las declaraciones reivindicativas vinculadas a la solidaridad grupal de orden emocional se mantienen en la medida en que sigue vigente en la mayoría de las organizaciones del movimiento la percepción de un "marco de injusticia", que alimenta periódicamente la agenda de demandas y acciones dirigidas a las administraciones públicas. La dimensión reivindicativa, que no es exclusiva de las organizaciones que tradicionalmente han abanderado la protesta, está por ejemplo presente en los últimos años en las denuncias sobre las carencias lingüísticas de la administración de justicia y de los servicios de salud pública en la Comunidad Autónoma Vasca (CAV).

[6] *Euskararen Gizarte Erakundeen Kontseilua*, por ejemplo, (Consejo de las Organizaciones Sociales del Euskara, creado en 1997) constituye actualmente una de las infraestructuras organizativas más importantes y complejas del movimiento lingüístico vasco, tanto por el número de entidades que forman parte de él (reúne a 60 entidades, más de 8.000 trabajadores y 150.000 socios, según datos del año 2000), como por el volumen económico que mueve. Entre sus cometidos está, por un lado la cohesión y coordinación de las distintas organizaciones que participan en el movimiento, y, por otro, la implicación de los diversos agentes sociales, entidades económicas y fuerzas políticas de la sociedad vasca en proyectos de normalización lingüística (Mendiguren & Iñigo, 2006). Ver: http://kontseilua.eus

Así, junto a las formas más profesionalizadas del trabajo de las organizaciones, restringidas a un número concreto de profesionales y técnicos cualificados, el movimiento se ve obligado a mantener también modelos participativos de carácter más inclusivo. Precisamente, uno de los retos más importantes de un movimiento altamente institucionalizado como es el ML es el mantenimiento de formas de producción de energía emocional que susciten adhesiones y motivación para la participación en las acciones del movimiento, que refuercen el sentido de solidaridad interna de la comunidad minoritaria vascoparlante en un entorno cultural y lingüísticamente diverso, y que insuflen un sentimiento de orgullo a las personas hablantes que pueda posteriormente traducirse en práctica lingüística en su vida cotidiana. En este sentido, a través de sus publicaciones y acciones culturales, y a través de sus acciones de denuncia de las desigualdades y actos de agravio que experimentan los hablantes vascos, el movimiento ayuda a mantener en vigor una percepción del marco de injusticia, que permite generar indignación y solidaridad y, por ende, motivación para actuar en la comunidad lingüística.

Uno de los recursos que facilita esta labor de reproducción es la llamada periódica a la movilización. La presencia física, corporal, es uno de los fundamentos de toda acción colectiva, lo que revela la importancia de los cuerpos movilizados en la existencia de todo movimiento (Sossa Rojas, 2013). A su vez, la presencia de los cuerpos nos remite indefectiblemente a la emergencia de emociones (Scribano, 2012). La movilización actual del ML es, la mayor parte de las veces, de carácter ritual. El movimiento lingüístico, como entidad difusa que va más allá de sus organizaciones formales y profesionales manifestándose en la acción colectiva popular, sigue concitando la adhesión masiva a través de determinados rituales, simultáneamente reivindicativos y festivos, que constituyen una forma de movilización periódica, y más o menos multitudinaria. La llamada *Korrika* ("Corriendo") y las fiestas de las *ikastolas*[7] (escuelas en lengua vasca) constituyen las manifestaciones más significativas y conocidas de tales rituales, que tienen además un anclaje físico en todos y cada uno de los territorios en los que se habla actualmente la lengua vasca.

Las fiestas reivindicativas constituyen "rituales de interacción" (Collins, 2001), masas de personas que convergen corpóreamente en una acción coordinada en torno a la lengua, la mayor parte de las veces en movimiento (las fiestas de las ikastolas se realizan en torno a un circuito que debe recorrerse; la *Korrika*, a su vez, es una carrera sin descanso, que se materializa gracias a relevos colectivos de grupos que recorren un itinerario preestablecido a lo largo de varios días). Tales movilizaciones, que poseen un

[7] Son fiestas multitudinarias que todos los años organizan las ikastolas en torno a circuitos de marcha, en cada uno de los territorios vascos con el fin de recaudar fondos. Suelen reunir entre 80.000 y 100.000 personas. Ver: https://www.ikastola.eus

importante componente lúdico, son ilustrativas de las emociones colectivas relacionadas con el "placer de la protesta" y los beneficios que ésta genera en las dinámicas de los movimientos (Poma y Gravante, 2013). Según Collins, todo ritual de interacción gravita sobre dos dimensiones fundamentales: en qué medida brota un foco de atención común (*mutual focus*) y cuánta consonancia afectiva (*emotional entrainment*) nace entre las personas participantes (Collins, 2001; 2005/2009). Cuando el foco común y la consonancia se intensifican pueden emerger procesos de retroalimentación positiva que gestan, como ocurre en estas congregaciones festivo-reivindicativas, importantes experiencias cognitivas y emocionales que constituyen momentos cargados de significación cultural y de fuerza motivacional. En efecto, lo interesante para el ML no es sólo la efervescencia colectiva del momento de celebración ritual, sino el hecho de que de esos rituales muy centrados y emocionalmente energizantes emerge una fuerza que se inocula en las personas y puede ser "transportada" por éstas como energía emocional a otras situaciones y tiempos de la interacción social. Justamente, la energía emocional es susceptible de tener una cierta permanencia en el tiempo y de "desplazarse" a otras situaciones sociales. Es decir, que las personas participantes salen de la situación llevando por un tiempo en sus cuerpos esa emoción generada en el grupo que se traduce, por un lado, en una sensación de confianza, contento, entusiasmo e iniciativa para la acción y, por otro, en el reforzamiento del vínculo afectivo con la comunidad.

> La acumulación de fuerza, de alegría vital (...) de la Korrika nos ayudará a partir de hoy a empoderarnos para dar nuevos y eficaces pasos... (Final del comunicado de agradecimiento de la organización de la Korrika número 19, 29 de marzo de 2015).

Es bien conocido el efecto que tienen los rituales de las movilizaciones colectivas en la renovación de las lealtades afectivas y las emociones morales (Fernández Poncela, 2013). Aunque las fiestas reivindicativas del ML realizan una función explícita de orden económico (tienen por finalidad la recaudación de fondos para las ikastolas y para las instituciones de enseñanza de la lengua a los adultos), cumplen en realidad un cometido simbólico que es, aparentemente, de menor visibilidad, pero no menos relevante para el movimiento lingüístico, desde el punto de vista motivacional y emocional. Definitivamente, tales acontecimientos de movilización tejen una red de continuidad con los modelos reivindicativos anteriores del movimiento, enlazando el movimiento actual (altamente institucionalizado y profesionalizado) con su pasado y actualizando su memoria histórica; le otorgan al movimiento, y a través de él a la comunidad vascoparlante, un sentido de comunión emocional y participación que su creciente dimensión estrictamente técnica y empresarial no podría proporcionar; refuerzan el sentimiento de pertenencia afectiva a la comunidad (lingüística, cultural, nacional, según las diversas significaciones atribuidas); difunden unos sentimientos de moralidad,

de lo que es correcto hacer respecto al grupo, de la lealtad que se le debe; y transfieren a las personas congregadas una emoción que, en la línea del interés del movimiento, les permita afrontar los retos de su activismo lingüístico militante en situaciones de la vida social más desfavorables. De tal manera, que esa energía emocional puede potencialmente convertirse en fuerza transformadora de las prácticas lingüísticas.

Conclusiones

Como todos los movimientos sociales, el ML constituye un contexto que es, de manera indisociable, cognitivo y emocional. Ambas dimensiones aparecen estrechamente unidas y se revelan en los procesos de enmarcación discursiva que ha ido realizando el movimiento a lo largo del tiempo. Asociados a las sucesivas definiciones del "problema lingüístico" y a la atribución de sus causas, en definitiva, a la producción de significados y a la asignación de sentidos que comporta la construcción de diferentes marcos de interpretación, aparecen determinados contextos emocionales que componen el substrato motivacional de los discursos y subsiguientes formas de acción colectiva elaborados por el ML. Todos ellos, conocimientos y emociones, adquieren sentido en el marco de los cambios políticos y sociales acontecidos en la sociedad vasca y en la necesidad del movimiento de adecuarse a las nuevas situaciones.

Además de constituir el impulso motivacional de la acción del ML, la dimensión emocional aparece como un elemento facilitador de la cohesión interna del ML, al que se apela en los momentos de conflicto. La dimensión comunitaria que se otorga al conjunto de participantes del movimiento y al colectivo de hablantes en cuyo nombre actúa éste, precisa de una construcción basada en el vínculo afectivo. Más aún, la activación del componente afectivo y emocional permite la sostenibilidad de un movimiento de larga duración como es el ML, que se encuentra en una fase avanzada de institucionalización y profesionalización. Tal componente le procura una adhesión popular y un sentimiento de lealtad que trasciende los propios límites del movimiento y se erige en fuente de fuerza moral y, por tanto, de efectividad de su acción colectiva.

Referencias

Abad, Begoña; Cerrato, Javier; Gatti, Gabriel; Martínez de Albeniz, Iñaki; Pérez-Agote, Alfonso & Tejerina, Benjamín. (1999). *Institucionalización política y reencantamiento de la socialidad. Las transformaciones en el mundo nacionalista.* Vitoria-Gasteiz: Gobierno Vasco.

Adler, Patricia; Adler, Peter & Fontana, Andrea (1987). Everyday Life Sociology. *Annual Review of Sociology, 13,* 217-235. http://dx.doi.org/10.1146/annurev.so.13.080187.001245

Aguirre, Lorea (2015, 30 de marzo). 19. Korrikako mezua. *Berria.* Recuperado de https://www.berria.eus/albisteak/109510/19_korrikako_mezua.htm

Benford, Robert & Snow, David (2000). Framing Processes and social Movements: An Overview and Assessment. *Annual Review of Sociology, 26*(1), 611-639. http://dx.doi.org/10.1146/annurev.soc.26.1.611

Berger, Peter & Luckmann, Thomas (1966/1986). *La construcción social de la realidad.* Buenos Aires: Amorrortu.

Bourdieu, Pierre (1991). *Language and Symbolic Power.* Cambridge: Harvard University Press.

Bourdieu, Pierre (1994/1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción.* Barcelona: Anagrama.

Calhoun, Craig (2001). Putting Emotions in their Place. En Jeff Goodwin, James Jasper & Francesca Poletta (Eds.), *Passionate politics: emotions and social movements* (pp. 45-57). Chicago: The University of Chicago Press,

Camps, Victoria (2011). *El gobierno de las emociones.* Barcelona: Herder

Collins, Randall (2001). Social Movements and the Focus of Emotional Attention. En Jeff Goodwin, James Jasper & Francesca Polletta, (Eds.), *Passionate politics: emotions and social movements* (pp. 27-44). Chicago: The University of Chicago Press.

Collins, Randall (2005/2009). *Cadenas rituales de interacción.* Barcelona: Anthropos.

Connor, Walker (1994/1998). *Etnonacionalismo.* Madrid: Trama Editorial.

Damasio, Antonio (1994/2006). *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano.* Barcelona: Crítica.

Del Valle, Teresa (1994). *Korrika: Basque Ritual for Ethnic Identity.* Reno: University of Nevada Press.

Duperré, Martine (2008). La rationalité des émotions dans les processus de mobilisation collective. *Service Social,* 54(1), 67-81. http://dx.doi.org/10.7202/018344ar

Epstein, Steven (1996/1998). *Impure Science. AIDS, activism and the politics of knowledge.* Berkeley: University of California Press.

Eyerman, Ron & Jamison, Andrew (1991). *Social Movements. A Cognitive Approach.* Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

Fernández Poncela, Ana María (2013). Movimientos y sentimientos. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad, 13*(5), 35-50.

Gamson, William (1992). The Social Psychology of Collective Action. En Aldon Morris & Carol Muller (Eds.), *Frontiers in Social Movement Theory* (pp. 52-76). New Haven, London: Yale University Press.

Gobierno Vasco. Departamento de educación, política lingüística y cultura (s/f). *Euskararen balio eta eragin ekonomikoa.* Recuperado de

http://www.euskara.euskadi.eus/contenidos/noticia/euskara_pib_4_2/es_def/adjuntos/Euskararen_%20eragin_ekonomikoa_Txostena_20151026.pdf

Goodwin, Jeff & Jasper, James M. (2006). Emotions and Social Movements, en Jan E. Stets & Jonathan H. Turner (Eds.), *Handbook of the Sociology of Emotions* (pp. 611-635). New York: Springer.

Goodwin, Jeff; Jasper, James M. & Polletta, Francesca (2001). Why Emotions Matter. En Jeff Goodwin, James Jasper & Francesca Polletta, (Eds.), *Passionate politics: emotions and social movements* (pp. 1-24). Chicago: The University of Chicago Press.

Gros, Daniel M. (2006). *The secret history of emotion*. Chicago: The University of Chicago Press.

Gurruchaga, Ander (1985). *El código nacionalista vasco durante el franquismo*. Barcelona: Anthropos.

Hunt, Scott; Benford, Robert & Snow, David (1994). Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos. En Enrique Laraña & Joseph Gusfield (Eds.), *Los Nuevos Movimientos Sociales. De la ideología a la identidad* (pp. 221-249). Madrid: CIS.

Jasper, James M., (1997). *The Art of Moral Protest*. Chicago: Chicago University Press.

Jasper, James M. (1998). The Emotions of Protest: Affective and Reactive Emotions In and Around Social Movements. *Sociological Forum*, *13*(3), 397-424. http://dx.doi.org/10.1023/A:1022175308081

Jasper, James M. (2011). Emotions and Social Movements: Twenty Years of Theory and Research. *Annual Review of Sociology*, *37*(1), 285-304. http://dx.doi.org/10.1146/annurev-soc-081309-150015

Jasper, James M. (2012). ¿De la estructura a la acción? La teoría de los movimientos sociales después de los grandes paradigmas. *Sociológica*, *27*(75), 7-48.

Kemper, Theodore D. (2001). A Structural Approach to Social Movement Emotions. En Jeff Goodwin, James Jasper & Francesca Polletta, (Eds.), *Passionate politics: emotions and social movements* (pp. 58-73). Chicago: The University of Chicago Press.

Kemper, Theodore D. (2006). Power and Status and the Power-Status Theory of Emotions. En Jan E. Stets & Jonathan H. Turner (Eds.), *Handbook of the Sociology of Emotions* (pp. 87-113). New York: Springer.

Lara, Alí & Enciso Domínguez, Giazú (2013). El Giro Afectivo. *Athenea Digital*, *13*(3), 101-119. http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenead/v13n3.1060

Larrinaga, Ane (2007). *Kulturgileak eta kulturaren esparrua. Euskal kulturgileak Euskalgintza mugimenduaren eraikuntzan*. Donostia: Utriusque Vasconiae.

Larrinaga, Ane & Amurrio, Mila (2016). The Ethno-linguistic Movement and Linguistic Self-determination in Euskara. En Pedro Ibarra Güell & Ashild Kolas (Eds.), *Basque Nationhood. Towards a Democratic Scenario* (pp. 83-119). Oxford, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Wien: Peter Lang.

Latorre, Marta (2005). Los movimientos sociales más allá del giro cultural: apuntes sobre la recuperación de las emociones. *Política y Sociedad*, *42*(2), 37-48. http://dx.doi.org/10.5209/rev_POSO.2005.v42.n2

Le Breton, David (2013). Por una antropología de las emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad, 10*(4), 69-79.

Maiz, Ramón (2010). La hazaña de la razón: la exclusión fundacional de las emociones de la teoría política moderna. *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), *149*, 11-45. http://dx.doi.org/10.18042/cepc/rep

Martínez de Luna, Iñaki (2010). Framing: komunikazio teorietatik euskararen beharrizanetara. *BAT. Soziolinguistika Aldizkaria, 76*(3), 53-67.

Mees, Ludger (2015). Emociones en política. Conceptos, debates y perspectivas analíticas. En Géraldine Galeote, María Lombart Huesca & Maitane Ostolaza (Eds.), *Emoción e identidad nacional: Cataluña y el País Vasco en perspectiva comparada* (pp. 25-45). Paris: Éditions Hispaniques.

Melucci, Alberto (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México DF: El Colegio de México.

Melucci, Alberto (2001). *Vivencia y Convivencia. Teoría Social para la Era de la Información*. Madrid: Trotta.

Mendiguren, Xabier & Iñigo, Joxe (2006). The social movement in favour of the normalization of the Basque language. En Mª José Azurmendi & Iñaki Martínez de Luna (Eds.), *The Case of Basque: Past, Present and Future* (pp. 53-65). Andoain: Soziolinguistika Klusterra.

Pérez-Agote, Alfonso (1984). *La reproducción del nacionalismo. El caso vasco*. Madrid: CIS.

Poma, Alice & Gravante, Tommaso (2013). Emociones, protesta y cambio social. Una propuesta de análisis. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad, 13*(5), 21-34.

Sánchez Carrión, José Mª [*Txepetx*] (1987). *Un futuro para nuestro pasado*. Donostia: Autor.

Scribano, Adrián (2012). Sociología de los cuerpos/emociones. *Revista Latinoamericana sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad, 10*(4), 93-113.

Shutz, Alfred (1932/1993). *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós.

Snow, David & Benford, Robert (1988). Ideology, Frame Ressonance and Participant Mobilization. En Bert Klandermans, Hans Kriesi & Sidney Tarrow (Eds.), *From Structure to Action*. International Social Movement Research I (pp. 197-217) Greenwich: JAI PRESS.

Snow, David & Benford, Robert (1992). Master Frames and Cycles of Protest. En Aldon D. Morris & Carol Mueller (Eds.), *Frontiers in Social Movement Theory* (pp. 133-155). New Haven, London: Yale University Press,.

Sommier, Isabelle (2015). Sentiments, affects et émotions dans l´engagement à haut risque. *Terrains/Théories, 2*. http://dx.doi.org/10.4000/teth.236

Sossa Rojas, Alexis (2013). Una aproximación desde la sociología del cuerpo a los movimientos sociales. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad, 13*(5), 9-20.

Tejerina, Benjamín (1992). *Nacionalismo y lengua: los procesos de cambio lingüístico en el País Vasco*. Madrid: CIS.

Urla, Jacqueline (2012). *Reclaiming Basque: Language, Nation and Cultural Activism*. Reno: University of Nevada Press.

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons 4.0*.

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

Resumen de licencia - *Texto completo de la licencia*

Génesis de los deportes urbanos

Genesis of Urban Sports

Sebastian García Guerrero; Juan Carlos Fernández-Truan

Universidad Pablo de Olavide; sebas.garciaguerrero@gmail.com; jcfertru@upo.es

Historia editorial

Recibido: 10-05-2016

Aceptado: 30-09-2016

Palabras clave
Deportes urbanos
Historia
Deportes

Resumen

El objetivo del presente estudio pertenece al campo histórico y el tema de revisión es analizar el origen y evolución histórica de los llamados "Deportes Urbanos". El procedimiento empleado ha sido una metodología descriptiva por medio de la documentación a través de la observación directa, utilizando fuentes secundarias por diferentes autores que han estado contribuyendo con sus conocimientos y experiencias en la materia. Los resultados obtenidos han establecido que algunos de los más populares Deportes Urbanos practicados no de manera regulada sino libre, son: baloncesto callejero, el patinaje y el ciclismo urbano. Éstos han sabido cubrir las necesidades e intereses que han ido surgiendo en ciertos círculos sociales durante el siglo XX, como un medio para mejorar su calidad de vida dentro de su entorno inmediato, la urbe. En muchos casos el alejarse de las federaciones y las prácticas institucionalizadas ha permitido un aumento de la creatividad.

Keywords
Urban Sports
History
Sports

Abstract

The aim of the present study is to analyse the origin and historic evolution of the so called "Urban Sports". In order to achieve this goal, a descriptive methodology has been applied by means of documenting through direct observation, using secondary sources by different authors who have been contributing their knowledge and experiences on the matter. Following the obtained results it has been established that some of the most popular Urban Sports, stripped of their regulated, more customary way of doing them, are street basketball, skating and urban cycling. These have been known to cover the needs and interests arising in certain social circles during the 20th century, as a means to improve their quality of life within their direct surroundings. In many cases moving away from federations and institutionalized practices has permitted an increase in creativity.

García Guerrero, Sebastian & Fernández-Truan, Juan Carlos (2018). Génesis de los deportes urbanos. *Athenea Digital*, *18*(1), 349-364. https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1900

Introducción

La práctica de actividades físico-deportivas dentro de las ciudades surgió prácticamente desde la propia aparición de las urbes, puesto que en su interior se desarrollaron como parte de los ritos o fiestas que se celebraban. Para su estudio se ha aplicado una metodología descriptiva usando una técnica histórica de observación documental directa, mediante fuentes secundarias de diferentes autores que aportaron sus conocimientos y vivencias sobre la materia. En ese sentido, encontramos que no sería hasta el siglo XIX cuando nacieron los espectáculos deportivos al trasladar su práctica a salas cerradas o instalaciones específicas, en muchos casos, a las afueras de las ciudades con tal de controlar el acceso de espectadores y garantizar su celebración en horarios

más tardío, así como en días de mala climatología, tan habituales en los países anglosajones, surgiendo, con su creación, los espectadores del deporte moderno.

Inicios del deporte en las Urbes

En términos históricos, podemos encontrar los orígenes de algunos deportes urbanos en su práctica dentro de ciudades griegas y romanas, pero no podemos denominarlos propiamente como deportes urbanos, sino como ejercicios físicos que en sus orígenes se desarrollaban en honor de los dioses en lugares específicos de concentración ciudadana dentro de las urbes, como por ejemplo, en los foros romanos o en lugares sagrados en los que dedicaban su esfuerzo físico a los dioses, como sucedía en la cultura griega.

El juego Ba, una versión popular del fútbol medieval en Escocia, se jugaba dos veces al año en las calles de Kirkwall en las Islas Orcadas (Escocia), una el día de Navidad y otra el de Año Nuevo. Era una mezcla de fútbol y rugby, continuador del antiguo Soule que ya se practicaba en Normandía en el siglo XII. Cada una de las dos partes en las que se dividía un pueblo tenía que conseguir que la pelota llegara de un lado del pueblo al otro extremo, dependiendo de la parte de la ciudad en la que jugara, que por lo general era en la que había nacido, en la que vivía, o a la que le debía alguna lealtad. La pelota era maltratada y a menudo se organizaban grandes alborotos. El juego se desarrollaba dentro de la ciudad, por las calles, callejones, patios y hasta por el interior de las tiendas, lo que provocaba grandes destrozos.

Ashbourne (Derbyshire, Inglaterra), Jedburgh (Roxburghshire, Escocia) y Workington (costa de Cumbria, Inglaterra), son tres ciudades británicas en las que se celebraba un tradicional encuentro por las calles de las ciudades entre dos equipos de los respectivos pueblos, que se disputaba el Martes de Carnaval y el Miércoles de Ceniza. Estos encuentros de *football* medieval dejaron de celebrarse en 1349, cuando Eduardo III prohibió su práctica porque interfería en la práctica del tiro con arco, que tan necesario era para la defensa del país. La referencia más documentada sobre este juego trata de 1683, cuando Charles Cotton escribió sobre el desarrollo de este juego (Marples, 1954).

La Recreación Urbana

Los deportes urbanos son las actividades físico-deportivas desarrolladas en las calles y en los entornos de las ciudades, aprovechando para su desarrollo los elementos y mobiliario urbano. Algunos de esos deportes también se practican con un carácter plena-

mente competitivo e incluso federativo. Los deportes urbanos son una expresión de lo espontáneo, lo recreativo, la improvisación y la creatividad del deporte, adaptados al medio ambiente urbano.

Desde 1760 ya se venía practicando el patinaje sobre ruedas, cuando en esa fecha el belga John Joseph Merlin inventó el primer patín a imitación de los patines sobre hielo, y que en la década de 1930 se convertiría en el patinaje por muchas calles norteamericanas y europeas. Sin embargo, tampoco podemos definir a esas primitivas actividades como deportes urbanos, a pesar de desarrollarse plenamente en las calles de las ciudades, puesto que tal consideración solo la recibirán a partir del siglo XX, con aquellas actividades deportivas que se van a desarrollar con un carácter plenamente recreativo y organizadas en forma de competición, en algunos casos, utilizando los equipamientos o mobiliario urbano para poder practicarlos.

La Revolución Industrial produjo un cambio importante de población dada la emigración hacia las ciudades, pero, tras la segunda guerra mundial, se estableció una diferencia entre aquellos deportes que se practicaban en las ciudades dentro de espacios cerrados y preparados para la práctica deportiva, aunque incluso fueran al aire libre.

En ese sentido, la primera bicicleta de rueda alta, que había creado el inventor inglés James Starley en 1873 y que llegó a Norteamérica en 1879 con los emigrantes franceses a New Orleans, llevó a la creación de los primeros clubes velocipédicos en las ciudades de ese país a partir de 1880, como fue el New Orleans Bicycle Club, y se organizaron las primeras carreras ciclistas en 1883. Asimismo, ya por esas fechas, surgieron los primeros autores que hicieron referencia a la práctica del ciclismo como forma de recreación urbana. En ese sentido, encontramos que, en 1887, Harry Hodgson, un famoso abogado y hombre de negocios de New Orleans, escribió en septiembre de 1887:

> Ahora hay una mejor sensación que nunca hacia la salud en la ciudad y el Estado, puesto que los ciudadanos que antes consideraban la bicicleta como un juguete, o como una práctica de niños, han comenzado a darse cuenta de que también es un medio de transporte práctico y una recreación para el público en general... De la Avda. de St. Charles a los suburbios a una milla del centro de negocios de la ciudad, decenas de empleados, empresarios y estudiantes universitarios la utilizan cada mañana. (Citado en Musgrove, 2013, p. 22, traducción propia)

Una de las actividades físicas deportivas más relevantes que se desarrollaron en las calles en esa época fue el Baloncesto, que ya había celebrado su primer partido de competición en 1891, pero que a partir de la década de 1930 comenzó a practicarse en

las calles de New York llamándole "Juego de la ciudad" para diferenciarlo del deporte reglamentado.

En 1934 ya había en New York 119 canchas para la práctica de esta actividad y en 1960 habían llegado a los 770 terrenos de juego. Esta práctica mucho más libre no tenía árbitros ni reglas escritas, acordándose las normas y faltas entre los propios participantes.

Las primeras canastas fueron cubos de basura y, como en principio no había jugadores suficientes, se jugaba por parejas o incluso, en algunos casos, jugando individualmente tirando a encestar en el cubo. Poco a poco se iban incorporando jugadores hasta poder llegar a 5 contra 5 en media pista. Posteriormente se comenzaron a realizar apuestas sobre juegos específicos que empezaron a surgir, utilizando canastas de Baloncesto mucho más reforzadas para evitar el vandalismo. Algunos de esos juegos eran el "Sundance" (tiros sucesivos desde 15 posiciones); el "reloj"; el "eliminador"; el "horse" (consistente en realizar un tiro desde cierta distancia del aro y en una postura complicada y el otro debía repetirlo); el "culo arriba" (uno contra uno y el que perdía se apoyaba con las dos manos en una pared o verja, mientras que el ganador le humillaba golpeándole con la pelota en el culo); "5 contra 2" (se realizaba un tiro a canasta de 5 puntos desde la línea de 6'25 y el siguiente tiro valía 2 puntos si encestaban, tirando la pelota desde donde se cogía. Si se encestaba se iban sumando los puntos y si se fallaba pasaba el balón al contrario. Ganaba el primero en llegar a 52 puntos, llevándose así el dinero. En este sentido, lo importante era continuar con la posición del balón).

A mediados de los 60 se añadieron las defensas al 5-2 y se incrementó el número de jugadores, pasando a convertirse en el "21 americano", también conocido como el "Utah", llegando a haber, en algunas ocasiones, hasta 4 y 5 defensas frente a un solo jugador que atacaba, con lo que empezaron a fomentarse los tiros a distancia y el dominio del balón para poder entrar a canasta.

Por esta época empezaron a surgir grandes figuras del Baloncesto callejero como Isiah Thomas, Malloy, o James "Fly" Williams, quienes practicaban este deporte en canchas míticas como la "Rucker", llamada así en honor de Holcombe Rucker, quien creó los primeros torneos callejeros entre jóvenes en 1946, consiguiendo colocar a muchos jóvenes de Harlem en buenas escuelas con becas deportivas. El primer lugar en celebrarse este tipo de torneos fue en la cancha de la calle 138, entre la 5ª avenida y Lerox. En la década de los 50, Rucker organizó otros dos nuevos torneos, uno en la calle 127 y la 7ª avenida y después en la 130 con la 7ª avenida. En estos torneos jugaban también universitarios y profesionales, que servían de aliciente para los jugadores y

espectadores. El objetivo era ridiculizar al contrario, por lo que eran necesarias unas altas dosis de imaginación, como el "Crossover" o cambios de dirección (Gil, 2012).

Desde los años 60, la pista más famosa en New York fue la del West 4th, donde se jugaba al Baloncesto callejero más duro. De 1974 a 1998 hubo un delirio por el Baloncesto callejero no solo en New York sino en todo EE.UU.

Hoy en día, se considera que la mejor manera de entender los deportes urbanos es precisamente a través del prisma de la ecología de la ciudad, viéndola como un ser vivo y bullicioso que ayuda a comprender su propia naturaleza a través de las actividades que desarrollan en ella sus ciudadanos. Es solo con la llegada de esta perspectiva relativamente moderna de la ciudad cuando ha sido posible hablar del término de deporte urbano, mientras que antes, por ejemplo, era posible practicar el patinaje o el ciclismo como necesidad de transporte, o como forma lúdica llevada a cabo en el entorno urbano. Con la introducción de los deportes urbanos en las calles, se ha creado un fenómeno cultural urbano mucho más amplio y de mayor complejidad en las ciudades, dando lugar a diversidad de formas de patinaje o ciclismo dentro de la ciudad, en función de los intereses y motivaciones culturales y personales de sus practicantes. Con ello, aparece un primer grupo de deportes urbanos, basados en juguetes infantiles, que se van a convertir en deportes callejeros.

Deporte Urbano como identificación social

Un segundo grupo de deportes urbanos surgió como consecuencia de la práctica de los deportes en las calles, propios de deportes tradicionales de las comunidades de inmigrantes en los EE.UU., o adaptados por ellos. El Stickball, relacionado con el Béisbol convencional y el Streetball, una variante de Baloncesto tradicional, son dos ejemplos muy claros de esas adaptaciones y mezclas.

Esa práctica de actividades deportivas en las calles surgió en los Estados Unidos en la década de 1960, adaptando las reglas de juego a las dimensiones y características del espacio en el que se desarrollaba. Sin embargo, no sería hasta finales de esa misma década cuando los deportistas se apropiarían de esos espacios, hasta ese momento compartidos, comenzando así un fenómeno que cada vez se iría incrementando más y más en todas las grandes ciudades del mundo occidental.

Algunos de los deportes urbanos identificados como deportes extremos, como la escalada libre urbana, encuentran sus precedentes en las muchas y múltiples formas híbridas de los deportes convencionales y tradicionales que han surgido en el entorno urbano desde principios del siglo XX. Entre ellos, los más significativos fueron diver-

sas variantes deportivas de otros deportes reglamentados como béisbol, baloncesto, cricket, fútbol, petanca, hockey y frisbee, que se practican a diario en cada pueblo y ciudad en todos los continentes del mundo.

La evidencia histórica sugiere que, antes de que los deportes evolucionaran hacia una forma profesional y más tarde comercial, se originaron culturalmente, incrustados en espacios próximos a donde la gente habitaba, convirtiéndose en aspectos importantes de su vida cultural. En palabras del artista Sebastien Foucan, los deportes callejeros son una filosofía de vida, preocupada por la búsqueda de la realización personal y social; los considera un "arte físico" (Foucan, 2008). Un punto de vista similar se puede encontrar en la noción sobre la filosofía de la escalada urbana en solitario, que el francés Alain Robert consideraba una cuestión de identidad personal, de supervivencia espiritual y de evolución del mundo contemporáneo, como una cuestión de pura actividad deportiva. Los deportes callejeros deben ser entendidos principalmente y, ante todo, como un reflejo de la adaptabilidad humana y la interacción con el entorno urbano.

Deporte Urbano como reacción contracultural

Las transformaciones que sufrió el sistema social del deporte postmoderno, no sólo aparecen reflejadas en los estudios de Klaus Heinemann (1994), sino también en otros autores como: Manuel García (2001), Nuria Puig y Klaus Heinemann (1991), y Francisco Ruiz (2001), que hacen hincapié en el incremento del sistema abierto que se produjo en el deporte como consecuencia de la evolución que sufrió la sociedad de su época.

La sociedad industrial dignificaba y exaltaba lo productivo y el resultado, pero en la sociedad post-industrial tardía, surgió una decadencia del orden establecido, incrementando la dignificación de los valores de realización individual y de conservación ambiental, que en el ámbito deportivo acercaron al individuo a los valores del deporte como forma de ejercicio físico saludable y desarrollo personal, frente a su consideración como medio de socialización y selección de los mejores.

A partir de la década de los 60 del siglo XX, comienzan a difundirse por toda la sociedad occidental esos cambios en el modelo de deporte, asociados a los movimientos contra-culturales e inconformistas, que surgieron en la sociedad norteamericana a finales de la década de 1950 y que según Alain Loret (1995), surgieron en el ámbito deportivo a partir de tres acontecimientos de relevancia mediática, que reflejaron ese sentimiento de romper con las reglas deportivas establecidas:

a) La película "La soledad del corredor de fondo" (1962), basada en la novela de Alan Sillitoe (Sillitoe, 1959), que narra cómo un joven internado en un centro de rehabilitación de delincuentes, renuncia a ganar una carrera representando a su centro, como afrenta al sistema establecido.

b) Otro acontecimiento fue la renuncia a ganar la vuelta al mundo de vela en solitario de Bernard Moitessier en 1968, cuando prácticamente ya era el vencedor y se negó a desembarcar en Inglaterra, cambiando el rumbo y dirigiéndose hacia la Polinesia.

c) Igualmente, en los Juegos Olímpicos de Munich en 1972, se produjo otro hecho de desprestigio hacia la solemnidad y el protocolo del máximo exponente de eventos del deporte tradicional reglamentado y competitivo, cuando en la llegada de la prueba de Maratón entró en el estadio un corredor que no participaba en la prueba, teatralizando una exhausta llegada y con ello ridiculizando el actual espíritu olímpico, que ha perdido todo su carácter lúdico.

Estos son, para Loret, los acontecimientos que iniciaron ese cambio de mentalidad hacia el deporte como forma de vida y no como medio de competición, que había sustituido en su día a su consideración como forma lúdica y educativa.

La evolución de la consideración deportiva durante la década de 1980 surgió en las zonas marginales de la periferia de las grandes ciudades en Francia, una perspectiva de nuevo deporte individualizado como forma alternativa, que adquirió el nombre de "fun" (divertido), y en algunos casos de "glissé" (deslizamiento), que sería la base para numerosos deportes no homologados ni reglamentados, que a partir de ese momento denominaríamos como "deportes urbanos", como por ejemplo el "parkour".

Hasta ese momento en el desarrollo de las actividades deportivas prevalecía un modelo básico reglado y competitivo, cuyas características diferenciadoras eran la competición, el rendimiento y la obtención de resultados, que requerían una preparación continuada y disciplinaria. Frente a este modelo de carácter cerrado, autónomo y homogéneo que consumimos como deporte espectáculo, el nuevo sistema de deporte urbano tiende hacia un modelo abierto, más diversificado y complejo, con múltiples alternativas y en permanente evolución, que responde a nuevas demandas más amplias y heterogéneas, basadas en la idea de desarrollo y realización personal. De ahí "la eclosión de toda una serie de nuevos modelos deportivos a la que estamos asistiendo (salud, ocio, recreación, relación social, aventura, culto al cuerpo, riesgo…)" (Rebollo y Martos, 1998, p. 184). Estos nuevos grupos y sectores de población van a demandar la amplia gama de nuevas prácticas que coexisten en la actualidad, adaptados a las dife-

rentes necesidades del contexto, lo que obliga a la conversión de la oferta deportiva por parte de los agentes sociales implicados (Durán, 1997).

Comercialización del Deporte Urbano

El proceso de comercialización del deporte urbano ha sido más reciente que el de profesionalización (Gómez y Opazo, 2006). La actividad comercial que surgió como consecuencia de la venta y personalización de los monopatines (*Skateboarding*) en las tiendas de Surf de las costas californianas durante la década de 1960, dio lugar a la aparición de grupos de exhibición, formados por los mejores especialistas, para realizar demostraciones que fomentaran entre los jóvenes la venta de monopatines. Con ellos surgieron los primeros profesionales de los deportes urbanos, como una estrategia de marketing. Esta comercialización de los deportes urbanos trajo consigo la conversión del deporte de ocio en un negocio que crearía toda una industria vinculada con la divulgación de actividades deportivas en el ámbito urbano (Chadwick y Beech, 2004), que daría lugar a su conversión en espectáculos callejeros, que poco después se convertirían en estructuras organizativas competitivas de gran repercusión mediática, vinculadas con los deportes urbanos, como serían por ejemplo los llamados "X Games" (Deportes Extremos).

El aprendizaje autodidacta de muchos de los deportes urbanos en sus inicios empezó a dar lugar a la aparición de escuelas y clubes, en los que los mejores profesionales y numerosas revistas especializadas empezaron a enseñar y reglamentar la realización de técnicas concretas de ejecución, que convirtieron aquellas primeras prácticas imaginativas, creativas y clandestinas, en actividades normalizadas y reglamentadas.

La comercialización del deporte urbano trajo consigo tanto ventajas como inconvenientes. Por un lado, su difusión comercial atrajo a numerosos jóvenes que encontraron en estos deportes momentos de emociones, riesgos dramáticos y aventuras insospechadas, que el deporte de competición tradicional ya no les aportaba, con lo que el número de participantes se vio incrementado notoriamente.

Esas nuevas prácticas alternativas urbanas también reportaban una mayor autoconfianza y desarrollo de la personalidad, que en los deportes federados solo se convertía en un proceso de selección de los mejores. En la práctica deportiva urbana se encontraban valores morales que en el deporte tradicional de élite se habían perdido.

La gran difusión de los deportes urbanos obtenida mediante su comercialización, ha producido, como resultado de su vinculación con los medios de comunicación de masas, una conversión en eventos mediáticos rentables (Mieth, 1989). Han perdido con

ello su carácter de actividad independiente e individualizada de desarrollo personal y se han convertido en espectáculos competitivos, que Robert Simon denominó "tesis de la corrupción" (Simon, Torres y Hager 2014, p. 172), donde el esfuerzo y la motivación se corrompen en beneficio del rendimiento y el resultado. Con ello, la comercialización del deporte urbano lo transformó en un producto de compra y venta para obtener beneficios, incorporando los valores del mercado, como la rentabilidad, las ganancias, o la fama, olvidando los verdaderos valores morales del deporte (Morgan, 1994, p. 128). No obstante, varios autores consideran que esa misma comercialización puede reportar también aspectos positivos, siempre y cuando se sea capaz de establecer un equilibrio ético entre los medios y los fines, que le permitan adquirir un compromiso para desarrollar sus valores personales y sociales (Sebastián, 2012, p. 99).

Institucionalización del Deporte Urbano en las políticas culturales

Las culturas urbanas pasaron de considerarse actividades incivilizadas, clandestinas e ilegales, a formar parte de las políticas culturales de las instituciones públicas. Las sociedades evolucionan interaccionando constantemente con el medio en el que habitan. Según Sergio Quiroga (2002), las ciudades son los espacios geográficos donde viven la mayoría de los hombres en el siglo XXI, y el deporte es considerado en ellas como uno de los más destacados fenómenos sociales, culturales y mediáticos de los dos últimos siglos.

Debemos recordar que el modelo de deporte que ha predominado en el siglo XX ha sido el homologado y reglado, donde la competición adquiere gran relevancia, surgido del florecimiento de las primeras urbes después de la primera revolución industrial, entre la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX. En este periodo, Gran Bretaña primero y posteriormente el resto de Europa, sufrieron el mayor conjunto de transformaciones socioeconómicas, tecnológicas y culturales de la historia de la humanidad, desde el neolítico.

A principios de la década de 1990, se produjo un proceso de cambio social debido al aglutinamiento de personas en las ciudades, que pasaban del medio rural, donde la actividad física era fundamentalmente una necesidad laboral, a un medio urbano, en el que cada vez más la fuerza de trabajo tendía a disminuir debido a la industrialización y la falta de espacios naturales próximos donde ocupar su tiempo de ocio de forma saludable. Para compensarlo, surgieron los deportes como forma de control de ese ocio activo de los trabajadores en espacios más reducidos.

Desde la década de 1980 se pusieron en funcionamiento algunas iniciativas institucionales en los barrios marginales de las grandes ciudades de toda Europa, con numerosos programas de integración y socialización de los jóvenes de esas zonas problemáticas, como un intento de solucionar el malestar reinante entre la juventud de los barrios periféricos con gran cantidad de población inmigrante, de gran diversidad intercultural y étnica, así como con un elevado nivel de desempleo. Esta situación ya había comenzado desde la llamada "Marcha por la Igualdad" de 1983, y se demostró que las medidas adoptadas no fueron suficientes cuando en la revuelta urbana francesa del 2005, se produjeron disturbios en los llamados "*banlieues*" (suburbios), o como allí las denominan: Z.U.S. (zonas urbanas sensibles), en París, y que rápidamente se extendieron por los barrios marginales de otras ciudades francesas y de otros países como Bélgica, Dinamarca, Alemania, Grecia, Países Bajos y Suiza.

En muchos de aquellos programas de integración, el deporte estaba presente como una de las actividades más eficaces, pero ante la falta de instalaciones deportivas adecuadas, o el mal estado de mantenimiento de las pocas existentes, se optó por la elección de deportes urbanos que pudieran desarrollarse en las mismas calles. En este sentido, encontramos proyectos como el "Soziale Stadt", que llevó a cabo el Instituto Alemán de Urbanismo (D.I.F.U.) en barrios obreros y de ciudades dormitorio, así como el desarrollado en Flensburg, al norte del país, que con la propia participación de los vecinos se rehabilitaron espacios del barrio para uso deportivo (Santos y Balibrea, 2004).

Igualmente, en Italia funcionan desde 1997 los "*Contratto di Quartiere*" (contratos de barrio), mediante los cuales el Ministerio de Obras Públicas Italiano rehabilita espacios en zonas desfavorecidas, siempre que vengan acompañados por programas paralelos participativos del vecindario, para desarrollar intervenciones socio-culturales y deportivas. Por ejemplo, con el contrato de la ciudad de Padua, llevado a cabo en dos barrios periféricos, donde, en los bajos comerciales vacíos, se han instalado ludotecas, laboratorios de fotografía y salas de reuniones para practicar el tenis de mesa, además de habilitar parques urbanos con zonas deportivas y diferentes recorridos ciclistas de paseo (Santos y Balibrea, 2004).

En el barrio de Arquata (Turín), con la participación vecinal se han rehabilitado espacios para la práctica del ciclismo, el tenis de mesa, los bolos y zonas al aire libre para la realización de gimnasia de mantenimiento.

En 1999 se creó en Francia la Federación Nacional de la Cultura Urbana (F.N.C.U.), para llevar a cabo diferentes proyectos musicales, artísticos y deportivos en las ciudades. En ese país, las revueltas de los barrios marginales dieron los primeros problemas,

a pesar de que desde 1998 ya venía funcionando un proyecto de integración que incluía 247 programas, desarrollados desde el 2000 al 2006. Estos programas estaban divididos en dos grupos: Los de "Opérations de renouvellement urbain" (O.R.U.) y los "Grands Projets de Ville (G.P.V.). Los O.R.U. son de menor dimensión y van destinados a la recuperación de viviendas, mientras que los G.P.V. se enfocan en la búsqueda de la socialización de los vecinos del barrio. En este programa, el deporte está resultando ser el medio más eficaz para construir las identidades urbanas que consigan aunar a los vecinos de esos barrios, conjugando al mismo tiempo los valores educativos con las necesidades de empleo, ya que muchos jóvenes han encontrado en sus propios barrios, nuevas profesiones relacionadas con la animación deportiva, especialmente en deportes urbanos no sujetos a estructuras federativas. En este sentido, por ejemplo en el barrio Fort-Nieulay de Calais, se organizó en el 2000 un torneo de fútbol denominado "Le Mondial", en el que cada equipo de vecinos del barrio representaba a un país: paralelamente a los encuentros deportivos, debían realizar trabajos vinculados con la cultura de ese país, con lo que se fomentaba la diversidad y el respeto multicultural (Santos y Balibrea, 2004).

Con estas y otras actuaciones similares, se han replanteado la revitalización de barrios marginales mediante el empleo de los deportes urbanos como vehículo para mejorar la calidad de vida en los barrios problemáticos de las grandes ciudades.

En Francia, Fabrice Bach, como Presidente de la Federación Nacional de Culturas Urbanas, inició en 2007 una serie de contactos a nivel interministerial con Bernard Laporte, Secretario de Estado para el Deporte en Francia, con el fin de poder reconocer oficialmente en su país la práctica del Parkour. Su proyecto fue continuado por la Secretaria de Estado de origen senegalés, Rama Yade, quien le sustituyó en 2009 en el cargo y que el 15 de diciembre de 2010 organizó con Fabrice Bach una Asamblea General de Deportes Urbanos en el Stade Pierre de Coubertin de Paris, en la que se constituyó la Federación Francesa de Deportes Urbanos (LFSU) presidida por Bach. No obstante, no se consiguió el reconocimiento de la Federación Francesa de Parkour, a pesar de que en mayo de 2010 ya se había reconocido oficialmente el primer club de Parkour en Colomiers, el Streetjump Parkour. Posteriormente, el Ministerio de Deportes les obligó a cambiar su denominación, puesto que las siglas de "F.F.S.U." pasaron a corresponder a la Federación Francesa de Deporte Universitario, por lo que pasaron a denominarse como Liga Francesa de Deportes Urbanos (L.F.S.U.). Uno de los objetivos prioritarios de esta asociación fue rechazar la identificación y el uso de marcas comerciales para denominar a las modalidades deportivas, lo cual estaba empezando a suceder para fomentar y divulgar algunas de esas modalidades deportivas, apartando todo interés

mercantilista en beneficio de un deporte libre y universal del que nadie pudiera apropiarse.

Ese modelo sería copiado por numerosos países europeos, e incluso por el Magreb: en Marruecos se creó la Federación Marroquí de Deportes Urbanos en 2008, que desde entonces organiza los Encuentros Anuales de Deportes Urbanos, con competiciones de Parkour, BMX y Skatebaord.

El 12 de mayo de 2001, la L.F.S.U. aprobó el listado de las modalidades deportivas que se incluían en dicha asociación: Parkour, Breakdance, Capoeira, Patinaje, BMX, Baloncesto en la calle (*Basket Street*), Ciclismo urbano, Golf urbano, Atletismo urbano, Kambal, *Urban Street Jam* (grupos de danza urbana), Malabares (*Juggling*), Plumfoot (golpeos con el pie de indiacas, hakis, volantes, etc.), Fútbol callejero, Balón-Tenis, caminatas (Walking), 360 ball, y saltar con zancos (García, 2015).

En abril de 2014 se volvió a celebrar otra asamblea general de la L.F.S.U. en Toulouse, en la que se establecieron las líneas básicas del futuro de los deportes urbanos, como prácticas físicas innovadoras y alternativas, que puedan ofrecer a los jóvenes, a menudo con problemas sociales y de zonas marginales, una actividad que les aporte el necesario equilibrio personal y social para su desarrollo personal, convirtiéndose con ello en un importante medio de integración.

Al mismo tiempo, las culturas urbanas consideradas como incivilizadas, se han ido integrando en las políticas culturales institucionales y el deporte urbano ha tenido un gran protagonismo en su desarrollo. Un ejemplo de ello lo encontramos en los practicantes del monopatín (Skateboard), que en ese intento de regulación de su práctica urbana, vieron cómo en 1976 se construía el primer *skatepark* al aire libre en Florida, en un intento de controlar su uso en espacios acotados para ellos, evitando que sus practicantes se adueñasen de otras zonas urbanas de forma clandestina. Sin embargo, muchos prefirieron seguir practicándolo de forma libre en espacios públicos de forma ilegal, rechazando su realización en espacios regulados (Chiu, 2009). Con ello comprobamos cómo las culturas deportivas urbanas actuales, participan también de las culturas populares que entran en conflicto con el negocio y la comercialización deportiva al que tienden otros sistemas deportivos cerrados y reglamentados. No obstante, todos los deportes urbanos no evolucionan de la misma manera; mientras unos van tendiendo hacia su "deportivización" y estructuración, otros mantienen sus señas originales de identidad del inconformismo y la clandestinidad.

Si nos acercamos más a nuestros días, vemos que el fenómeno social que entendemos desde la revolución industrial bajo el término de "deporte", se ha caracterizado, según los sociólogos Norbert Elias y Eric Dunning (1992), por la tendencia hacia una

triple orientación: la búsqueda de sensaciones miméticas para adaptarse al entorno, la catarsis (liberación emocional, corporal, y mental), y la pérdida de la rutina evitando la monotonía. Tomando estas tres características como factores desencadenantes de la práctica deportiva, y situándolas en el contexto de la sociedad actual, encontramos que adquieren una importancia muy relevante cuando hablamos de la masificación de las ciudades, puesto que el desarrollo de las mismas está íntimamente vinculado al medio donde se desarrollan. Según Javier Durán (1997), sólo podemos comprender el deporte moderno en toda su complejidad y profundidad cuando lo analizamos en el contexto social y cultural en el que se desarrolla, considerándolo en la actualidad como un fenómeno de masas y un campo privilegiado en el que poder conocer nuestra sociedad.

Revisando las aportaciones de Klaus Heinemann (1991) sobre este aspecto, podemos establecer que las más profundas transformaciones sociales en el último siglo se han producido en el ámbito deportivo, que de ser un sistema cerrado ha pasado a ser totalmente abierto, con la aparición de una mayor diversidad de modelos deportivos.

Según queda recogido en la Carta Europea del Deporte (1992), se debe garantizar la práctica deportiva como derecho de los ciudadanos de la Unión Europea. Las directrices están reflejadas, pero no son tan claras las líneas de actuación que hay que llevar para que se consiga el objetivo, puesto que las tendencias actuales no van en sintonía con las medidas adoptadas por la oferta deportiva. Por ello, creemos que se hace necesaria cada vez más, la búsqueda tanto de la integración en el medio urbano, como de las vías para la práctica de actividades deportivas sostenibles que permitan su acceso a la mayor cantidad de habitantes de las ciudades; no solamente como consecuencia de un requisito legal, sino especialmente por los múltiples beneficios, tanto físicos como psicológicos, que aporte a sus practicantes. La búsqueda de nuevas vías deportivas, con un carácter eminentemente libre, público y alternativo de las actividades físico-deportivas en el medio urbano, puede tener un alto impacto en los hábitos de vida de las sociedades actuales, ayudando a la prevención de enfermedades y obteniendo beneficios indirectos de ello, como puede ser un menor gasto sanitario por habitante.

Futuro del Deporte Urbano

Algunos autores como Salomé Marivoet (1998), o Loret (1995), hacen referencia a la percepción en las dos últimas décadas del siglo XX, de ciertos niveles de incomodidad en el panorama deportivo, especialmente entre algunos responsables de organizaciones deportivas, quienes han comenzado a replantearse si sus actuaciones se ajustan o no a las nuevas sensibilidades y expectativas de los deportistas de nuestra época. Alain Loret (1995, p. 10) hace referencia, en su obra "Génération Glisse" a un comportamien-

to de ruptura inesperado entre los protagonistas de los eventos deportivos, entre los que hasta ese momento reinaba de forma permanente un ambiente de tradición y homogeneidad, y que ahora tienden hacia la heterogeneidad y el pluralismo (Pigeassou y Miranda, 1995).

Igualmente, Klaus Heinemann (1994) descubre esos mismos argumentos de inseguridad en la organización deportiva, cuando afirma:

> Cada vez es más difícil, si no imposible, planificar las instalaciones, los programas y otras ofertas deportivas en general. La demanda cambia influida por las tendencias de moda y, por ello, es difícil hacer pronósticos. ¿Cuál será el deporte deseado en el futuro? ¿Cuáles serán las necesidades de movimiento? ¿Qué culturas corporales emergerán? ¿Qué prácticas desaparecerán? Esta dificultad de pronosticar la demanda hace muy difícil la planificación de las instalaciones deportivas, cuya duración puede ser de 50 o más años, y que se adaptan a determinadas formas de práctica, pero que impiden otras. En síntesis, hay que señalar que nos hallamos ante una situación según la cual se debe planificar para una demanda desconocida. (Heinemann, 1994, p. 56)

Conclusiones

Estudios sobre el valor pedagógico de los deportes urbanos, indican que la perspectiva alternativa se erige como la orientación más educadora del fenómeno deportivo. "Quizás no consigamos que todos ganen, pero sin duda conseguimos que todos jueguen" (Hernández Pérez, 2007, p. 4). Con lo que además lograremos mayores niveles de participación en situaciones más educativas. Lo que hay que resaltar como un elemento más positivo de la práctica deportiva en el medio urbano. Mientras que los practicantes en las competiciones de Atletismo en pista descienden, el número de ciudadanos que participan en carreras populares urbanas va incrementándose cada vez más y más.

Resumiendo brevemente, el enfoque actual sobre los sistemas deportivos es una vuelta a los orígenes del ser humano, en los que el deporte y la actividad física no era un ámbito separado de la rutina, susceptible de ser trabajado separadamente del resto de facetas, y de un modo muy específico en función de la actividad que se realizase, sino que la tendencia actual es la integración de la actividad física en el estilo de vida como parte fundamental de la rutina, evitando el trabajo específico de algunas disciplinas convencionales y cambiándolas por actividades menos estructuradas, más abiertas y libres, que se realicen por una gran parte de la población de manera menos controlada y alejada de la competición, con una motivación de mejora del bienestar físico y

mental, así como de socialización. Ese rol lo deberá asumir cada vez más el deporte urbano.

Referencias

Chadwick, Simon & Beech, John (2004). *The business of sport management*. Essex, England: Prentice Hall.

Chiu, Chihsin (2009). Contestation and conformity: street and park skateboarding in New York City public space. *Space and Culture, 12*(1), 25-42. https://doi.org/10.1177/1206331208325598

Durán González, Javier (1997). La actividad física y el deporte como medio de integración social. El caso de los jóvenes socialmente desfavorecidos. En Actas *II Jornadas sobre Sociología del Deporte*. Instituto Andaluz del Deporte, Málaga, mayo 1997.

Elias, Norbert & Dunning, Eric (1992). *Deporte y Ocio en el Proceso de la Civilización.* México DF: Fondo de Cultura Económica.

Foucan, Sebastien (2008). *Freerunning; find your way.* London: Michael O'Mara Books Ltd.

García Arjona, Noemi (2015). *Iniciativas institucionales y asociativas destinadas a la integración sociocultural a través del deporte en Paris y Madrid*. Tesis Doctoral no publicada, Universidad Politécnica de Madrid.

García Ferrando, Manuel (2001). *Encuesta sobre hábitos deportivos de españoles, 2000.* Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

Gil García, Antonio (2012). *El partido que cambió la historia*. Madrid: Clementine.

Gómez, Sandalio & Opazo, Magdalena (2006). Sports organizations structure: trends and evolution in the research field. En *14th EASM Congress (European Association of Sport Management.* Nicosia, Chipre, septiembre 2006.

Heinemann, Klaus (1991). Tendencias de la investigación social aplicada al deporte. En *Actas Congreso Políticas deportivas e investigación social* (pp. 5-42). Pamplona, Gobierno de Navarra, abril 1991.

Heinemann, Klaus (1994). El deporte como consumo. *Apunts Educació Física i Esport, 37,* 49-56. Recuperado el 26 de octubre de 2015 de http://www.revista-apunts.com/es/hemeroteca?article=885

Hernández Pérez, José María (2007). El valor pedagógico de los deportes alternativos. *Revista Digital-Buenos Aires, 12*(114). Recuperado de: http://www.efdeportes.com/efd114/el-valor-pedagogico-de-los-deportes-alternativos.htm

Loret, Alain (1995). *Génération glisse dans l´eau, l´air, la niege… La révolution du sport des´années fun.* Paris: Autrement *ED.*

Marivoet, Salomé (1998). *Aspectos sociológicos do desporto*. Lisboa: livros horizonte.

Marples, Morris (1954). *A History of Football.* London: Secker and Warburg.

Mieth, Diemar (1989). Ética del deporte. *Concilium, 225,* 241-255.

Morgan, Wiliam John (1994). *Leftist theories of sport. A critique and Reconstruction.* Chicago: University of IllinoisIl., Press.

Musgrove, Lacar Ernestine (2013). *Knights, dudes and shadow steeds: Late Victorian Culture and the Early Cicling Clubs of New Orleans, 1881-1891.* Tesis doctoral sin publciar, University of New Orleans. New Orleans.

Pigeassou, Charles & Miranda, Julian (1995). Deporte y Ocio: Evolución y Tendencias. *Revista Española de Educación Física y Deporte, 1,* 5-14.

Puig, Nuria & Heinemann, Klaus (1991). El deporte en la perspectiva del año 2000. *Papers, Revista de Sociología, 38,* 123-141. https://doi.org/10.5565/rev/papers/v38n0.1613

Quiroga Macleimont, Sergio Ricardo (2002). Ciudad, cultura y espacio deportivo. En *IV Encuentro Deporte y Ciencias Sociales.* Buenos Aires, noviembre 2002.

Rebollo, Socorro & Martos, Pilar (1998). Práctica físico-deportiva y género. Aproximación a una realidad marginal. *Revista Motricidad, 4,* 183-202.

Ruiz Juan, Francisco (2001). *Análisis diferencial de los comportamientos, motivaciones y demanda de actividades físico-deportivas del alumnado almeriense de Enseñanza Secundaria Postobligatoria y de la Universidad de Almería.* Tesis Doctoral sin publicar, Universidad de Almería.

Santos Ortega, Juan Antonio & Balibrea Melero, Enriqueta (2004). Barrios desfavorecidos y prácticas deportivas: integrar el deporte en la política urbana. *Arxius de sociología, 10,* 137-158.

Sebastian Solanes, Raúl Francisco (2012). La comercialización del deporte desde la ética de la competición deportiva. *Veritas, 26,* 83-105. https://doi.org/10.4067/s0718-92732012000100004

Sillitoe, Alan (1959). *La Soledad del corredor de fondo.* Barcelona: Debate.

Simon, Robert, Torres, Cesar & Hager, Peter (2014). *Fair Play. The ethics of sport.* Boulder: Avalon Publishing.

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons 4.0*.

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

Resumen de licencia - *Texto completo de la licencia*

Primeras mujeres aviadoras: una construcción cultural entre la exclusión y la ambigüedad

First aviator women: a cultural construction between exclusion and ambiguity

Beatriz Moncó Rebollo

Universidad Complutense de Madrid; bmonco@cps.ucm.es

Historia editorial

Recibido: 18-05-2016

Aceptado: 12-05-2017

Palabras clave
Aviación
Modelos culturales
Cuerpo femenino
Discursos de género

Resumen

El tema principal del artículo es presentar a las primeras mujeres aviadoras como ejemplo de la interpretación y valoración de la dicotomía tradición/modernidad en los modelos culturales de género. El texto tiene varias aportaciones específicas. En primer lugar, pone en escena mujeres que en su momento significaron una novedosa forma de visibilización y creatividad femenina, una manera original de irrupción en el espacio público que obligaba a reconsiderar ideologías pretéritas y a generar distintos modos de valorarlas y significarlas. En segundo término, el texto aporta otra vía para constatar la relación de las mujeres con la ciencia y la tecnología, demostrando que ésta tiene raíces profundas y formas variadas y heterogéneas. Finalmente, este caso pone de relieve la instrumentalización que se realiza sobre las mujeres, sus saberes y actividades desde el poder patriarcal mediante su transmisión a través de caminos específicos de comunicación y autoridad.

Keywords
Aviation
Cultural pattern
Female body
Gender discourse

Abstract

The main topic of the article is to present the first pilot women as an example of the dichotomy between tradition and modernity in cultural gender roles. This text has several specific contributions. First, it shows women that meant a new shape of femenin visibility and creativity. An original way of entering into the public space that forced to reconsider previous ideologies and to generate different ways to value and signify them. Second, the text also contributes with another route to show the relationship between women, and science and technology. It proves that this relationship has deeper roots and more varied shapes than it is usually considered. Lastly, this case highlights the instrumentalization that is carried out on women, their knowledge and activities from the patriarchal power through their transmission through specific paths of communication and authority.

Moncó Rebollo, Beatriz (2018). Primeras mujeres aviadoras: una construcción cultural entre la exclusión y la ambigüedad. *Athenea Digital*, *18*(1), 365-384. https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1912

Introducción

En mayo del año 2011 se cumplió el primer centenario del llamado Raid Madrid-París, una carrera aérea organizada por el periódico *Le Petit Parisien* que incluyó el nombre de España —de su capital y de Getafe— en la historia de la aviación civil. Su origen fue el aeródromo de Issy-les Molineaux, partió el 21 de mayo y finalizó con el triunfo de Jules Vedrines en Getafe, en la Dehesa de Santa Quiteria, el día 25, después de recorrer 1197 km. con vuelo real de 12 horas y 47 minutos y una velocidad media de 93,63 km/h (de la Peña, 1998, p. 27). Mis lecturas sobre esta gesta me hicieron reflexionar sobre los primeros momentos de la aviación y la participación femenina en este ámbito tecnológico y profesional; un espacio de difícil acceso para las mujeres que posteriormente se

convertiría en una conquista casi invisibilizada o tratada y significada con diferentes parámetros al caso masculino.

En España los triunfos de los aviadores se conocían desde hacía tiempo y eran muchos los que seguían sus viajes y exhibiciones convirtiéndoles en verdaderos héroes, dados sus espectaculares logros y las características técnicas de los aparatos de vuelo. En marzo de 1910, por ejemplo, el aviador francés Julian Mamet voló por vez primera sobre Madrid en un Bleriot XI. El espectáculo, organizado por el Real Aeroclub, fue seguido en el Campo de Ciudad Lineal por unas 15.000 personas. Al año siguiente, fue famoso el accidente que tuvo en el hipódromo madrileño el aviador Mouravais, en el que fallecieron un gran número de seguidores (Montoliú, 1994).

Paralelamente, y a pesar de que la aviación como tal tenía por entonces una corta historia, ya habían participado en su desarrollo algunas mujeres que quedaron pronto olvidadas. De hecho, su presencia no tenía una relevancia similar a la de sus compañeros varones; unas veces por la invisibilidad pública que les era propia en esas fechas, otras, porque su representación, y con ello sus hazañas, no tenían número o calado que se considerase suficiente y, finalmente, porque tanto ellas como sus acciones se valoraban de modo diferente y daban lugar a discursos singulares que, lejos de igualarlas con sus compañeros varones, ahondaban aún más en la exclusión social que tenían todas ellas en aquellos momentos, reforzando así modelos culturales que hablaban de complementariedad entre los sexos o de diferencias insalvables e incuestionables productos de la biología femenina.

El objetivo de este trabajo es demostrar cómo el discurso sobre las primeras aviadoras es un discurso-trampa. Un discurso que si bien, por una parte, parece alentar y aplaudir presencias y conductas femeninas singulares, acercamientos de la mujer a la técnica y la ciencia moderna, por otro, no deja de recordar, más o menos explícitamente, el proceso heterodesignativo, la normativa de género y su relación con espacios, conductas, imágenes y representaciones colectivas sobre lo que se espera de la mujer. De este modo, en un efecto palimpsesto, en algunos de los nuevos discursos de la época —que nos sirve de contexto para significar este alejamiento de la mujer y las nuevas tecnologías— se reflejan valores y modelos culturales que no se han borrado suficientemente, que parecen ya pasados y que son presentes; en definitiva, que recuerdan las permanencias culturales incluso a través de los cambios.

Las mujeres y la técnica aerostática

Entendiendo el aire como un fluido y basándose en el principio de Arquímedes, los hermanos Joseph y Jacques Montgolfier fabricaron, mediante lino y papel, lo que pue-

de considerarse el primer globo aerostático de la historia, haciendo su vuelo inicial el 4 de junio de 1783.

Ese mismo año, llevando animales como pasajeros, se realizó una demostración similar en Versalles ante Luis XVI y María Antonieta. Poco después, en el mes de octubre, viajarían en globo aerostático las primeras personas: Jean François Pilâtre de Roziers y el Marqués d' Arlande. A partir de entonces, las exhibiciones de vuelos en globo formaron parte de la modernidad tecnológica y científica, teniendo además un punto de espectáculo muy del gusto de las clases más acomodadas e incluso de la aristocracia, que posteriormente se iría popularizando. En España han quedado muestras gráficas de tales actos gracias, por ejemplo, a los dos lienzos de Antonio Carnicer que hoy pueden contemplarse en el Museo del Prado y en el Museo de Bellas Artes de Bilbao[1].

Muy pronto algunas mujeres se unieron a estas demostraciones. Su primera relación con los globos aerostáticos la encontramos, también en Francia, de la mano de Madame Thible, quien acompañó a Fleurant en un globo Montgolfier el 4 de junio de 1784 en la localidad de Lyon. Sin embargo, hasta veinte años después las mujeres no volarían solas, siendo quizás la más conocida de estas pioneras Madeleine Sophie Blanchard, quien llegaría por su singularidad a ser nombrada por Luis XVIII "Aeronauta Oficial de la Restauración".

No obstante, en cierta medida, estas actividades y quienes las realizaban estaban más cerca de los parámetros del deporte, pues en este tiempo nadie se planteaba que tal técnica en manos de mujeres tuviera otros objetivos o derroteros que los puramente deportivos, estéticos y exhibicionistas; aspectos que, como decíamos, derivarían hacia el espectáculo y los ámbitos feriales y circenses. En este contexto fueron varias las mujeres que se dedicaron a realizar vuelos acrobáticos en los que su técnica, indiscutible por otra parte, se mezclaba con valores asociados a su sexo y a su físico a fin de atraer a un público expectante y algo singular que reclamaba espectáculos arriesgados y peculiares de estas voladoras. Un claro ejemplo, que además sirve de anclaje para nuestro objetivo, lo encontramos en Elisa Garnerín, llamada "la venus aerostática" (Yusta, 2006), que realizó varias exhibiciones en España, sobresaliendo especialmente su intento de salto en el Parque del Retiro el 26 de abril de 1810.

No es raro, pues, que desde su origen hallemos dos discursos que, sin ser contradictorios en sí mismos, reflejen valores socioculturales diferentes sobre los vuelos y pilotajes de hombres y mujeres. En los primeros se sancionaba el arrojo y el valor, la téc-

[1] El más espectacular es el del Museo del Prado titulado "Ascensión de un Montgolfier en Aranjuez". Respecto a lo sucedido en esta localidad y en los Jardines del Buen Retiro pueden consultarse el legajo 3363 nº 4. Casa de Osuna, del Archivo Histórico nacional y el Legajo 1. Carlos IV. Del Archivo Real de Oriente.

nica y el conocimiento. En ellas, sin embargo, la valentía se transformó en escapismo a la norma, en caprichosa decisión personal, en cabezonería incluso, mientras que su sexo y la imagen que se construyó socioculturalmente incidía una y otra vez en los imperativos de género, entre ellos la belleza, la seducción y todos aquellos rasgos que rodeaban estos atributos: gracia, estilo, elegancia, etcétera. De hecho, un texto muy conocido[2] refleja esta dualidad que comentamos (Marck, 2009). Su autor escribe "sin renunciar a su feminidad, conquistaron el cielo" y más adelante: "Bastantes mujeres, entre las que se encontraban auténticas bellezas, realizaron su contribución a la aventura aérea". Realmente cabe preguntarse no sólo sobre el modelo de feminidad que se está manejando, sino por el criterio que permite la posibilidad de perder este atributo, signifique lo que signifique, al pilotar un avión. En la misma línea podríamos interrogarnos sobre la existencia de alguna razón que fundamentase que la belleza femenina es incompatible con el vuelo y el pilotaje o, yendo más allá, cuáles serían los argumentos lógicos que estipulasen que sólo las mujeres feas pudiesen dedicarse a estas tareas técnicas. Los estereotipos genéricos, como veremos, permanecen a través del tiempo demostrando, además, cómo el orden social funciona como una criba mediante la cual se distribuyen las esferas y competencias, los roles y objetivos además de las posiciones de cada sujeto.

Sin embargo, esto no quiere decir que en este momento concreto no existiesen ciertas aperturas que permitían a las mujeres conductas que tiempo atrás eran impensables. Los inicios del siglo XX forman un momento histórico que va a marcar profundamente las identidades, espacios, derechos y obligaciones de las mujeres. Es un siglo, además, pionero en logros femeninos, tanto individuales como colectivos. Recordemos, por ejemplo, que ya con anterioridad se están gestando diversos movimientos sociales que reclaman derechos de ciudadanía para las mujeres, bastante mermados en algunos lugares a pesar de la existencia de Códigos Civiles que formalmente les otorgan algunos. Paradójicamente, sin embargo, también es un tiempo que se define "por la larga y lenta legitimación de los principios de división sexual del mundo social, al perpetuar o reinventar sutiles formas de segregación en el sistema de formación y en el mundo del trabajo" (Lagrave, 1992/1993, p. 465).

Es decir, el hecho de que algunas mujeres destacaran en ámbitos considerados comúnmente como masculinos no debe llevarnos a creer en la igualdad efectiva entre hombres y mujeres o en el acceso universal a los mismos derechos, lo que Marta González y Eulalia Pérez Sedeño (2002) denominan con cierta ironía "efecto Curie", ya que

[2] Las citas corresponden a la contraportada y a la "Introducción" que aparece sin paginar. Es llamativo que la primera foto del libro (excluyendo la portada) sea de una mujer vestida con traje de cuero y labios pintados de un tono oscuro (posiblemente rojo), que se arregla coquetamente el pelo con la mano izquierda mientras con la derecha sujeta un pequeño espejo.

la segregación puede venir tanto de la base educativa como del aplauso de los "casos raros" e igualmente disfrazarse mediante la creación de impedimentos genéricos y lenguajes excluyentes. No es insignificante, en este sentido, que buena parte de las mujeres aviadoras tuvieran que ampararse en un padre, un marido, un amante o un mentor. En realidad, a pesar de ser protagonistas de hechos relevantes, aparecían en sociedad tras la figura de un hombre que las avalaba en estos ámbitos masculinos y les daba prestancia, seriedad, imagen y dinero. Realmente la sombra del patriarcado es alargada.

Resumamos, pues, indicando que lo positivo o negativo de estos momentos históricos y de estas peculiares mujeres depende de nuestra perspectiva relacional: para el colectivo femenino es una época de logros y ascensos, pero sólo si olvidamos lo que ocurría en el mundo de los hombres.

Mujeres aviadoras: tensiones y trastocaciones de los modelos femeninos

En el mundo de la aviación el siglo XX marcó el inicio de una historia imparable. El 17 de diciembre de 1903 los hermanos Wright abrieron un panorama desconocido hasta entonces al conseguir el vuelo del "Flyer", en la colina Kill Devil de Kitti Hawk, en Carolina del Norte. Ese primer vuelo de tan sólo doce segundos y un recorrido de treinta y siete metros supondría, sin embargo, un antes y un después en el mundo de la aviación al realizarse con un aparato a motor. Años después, el 8 de marzo de 1910, Élise Deroche, conocida como Raymonde de Laroche o la baronesa aviadora, conseguiría su título de piloto de aeroplano del Aeroclub de Francia, el trigésimo sexto que se concedía, pero el primero que se otorgaba a una mujer. Una mujer modélica para ejemplificar las cuestiones que comentamos anteriormente: de ella se alababa su belleza y porte, sus bonitas piernas e incluso su relación con la moda, un aspecto que como tendremos ocasión de ver se repetirá con otras aviadoras. También tras ella encontramos la figura de un hombre famoso, Charles Voisin, en ese momento constructor de aviones, que aparte de tener un romance con la baronesa le concede su apoyo para iniciar vuelos en solitario, incluso antes de obtener el título de piloto. Desde el primer vuelo, realizado el 22 de octubre de 1909, Élise Deroche se convirtió en un icono paradójico: para la época era un modelo perfecto de feminidad que sin embargo pilotaba aviones.

También desde un principio sus proezas desatarán opiniones contradictorias; mientras que era objeto de admiración para algunos, para otros, incluso científicos, era un espécimen raro que desdecía su docta opinión sobre el género femenino. Las mujeres, aseguraban, no estaban hechas para el vuelo dado que sus órganos no podrían so-

portar el viaje aéreo. De nuevo la naturaleza, como tantas veces anteriormente, se hacía excusa del mandato cultural y del alejamiento de las mujeres de todo aquello que recordase la tecnología. De nuevo, también, la norma aspiraba a legitimarse mediante una metáfora de naturalización que pretendía dejar de lado cualquier duda crítica. Sin embargo, la agencia misma de los sujetos ante la obligación cultural se hizo presente y delimitó otras opiniones: "no hace tanta falta apelar a la fuerza física como a la coordinación mental" adujo la aviadora (Marck, 2009/2009, p. 26), lo que nos sirve para abundar en lo que anteriormente referíamos: no es necesario que el orden social prohíba taxativamente un comportamiento, es suficiente con que legitime y ampare valores, ideologías, opiniones y conductas que lo rechacen. De ahí que la visión naturalista que tanto daño ha hecho y hace a las mujeres fuese un puntal importante[3]; primero, para impedirles el acceso al mundo de la aviación, después, para encajonarlas en determinadas subáreas del mismo.

Otra base para el rechazo social a estas mujeres, y no de menor importancia que la anterior, fue la cuestión de la vestimenta. Un hecho que puede parecer frívolo y banal, pero que a nuestro parecer influyó decisivamente en esa relación de las aviadoras con la moda que antes comentábamos. Si como dice Erving Goffman (1959/1981) en la interacción del yo con los otros e incluso en la identificación del sí mismo, es importante la impresión que se provoca y la respuesta del que observa, no es raro que históricamente las mujeres hayan encontrado en el modo de vestir un camino de seducción pero también un modo de subversión, de protesta, de tensión a la norma e incluso de ruptura, de reconstrucción y resignificación genérica y sexual (Butler, 1990/2007), tal y como demuestran diferentes movimientos constructores de una nueva imagen[4], e incluso de un nuevo paradigma sociocultural (las *gibson girls,* las *flappers* y las bohemias podrían servir de ejemplos) o determinadas conductas individuales que sin embargo construyen patrón sociohistórico.

Aun sin poder detenernos en este aspecto, sí deseo indicar que no es cuestión baladí recordar que en la época, y con anterioridad a movimientos tendentes a aligerar las vestimentas del cuerpo femenino, una mujer "como es debido" llevaba más de dieciséis kilos de ropa durante los meses de invierno, de los cuales, poco más de la mitad, colgaban de su cintura (Ehrenreich y English, 1973/1990, p. 127). Si a ello le añadimos que el famoso corsé podía presionar sobre los órganos internos de una mujer unos diez

[3] Al respecto es interesante recordar la historia de las azafatas y cómo en los años 50 las campañas publicitarias de algunas compañías invitaban a los pasajeros a considerarlas como "madres primorosas" en sus cuidados o incluso como "amas de casa" en un avión.

[4] Por ejemplo, la aparición de los "bloomers" diseñados por Amelia Bloomer causó sensación en su momento, haciendo que las mujeres que los llevaban se encontrasen más cómodas y con mayor libertad de movimiento. Nos parece significativo, además, que proviniera tal invención de una mujer de historial feminista, propietaria de un periódico como "The Lily", e inmersa en el movimiento reivindicativo de Seneca Falls.

kilos de media, e incluso llegar hasta los cuarenta en casos extremos, impidiéndole tanto el movimiento como una respiración correcta, no es raro que las primeras aviadoras tuviesen un grandísimo interés en buscar modos y maneras que les permitiera resolver tales cuestiones que, evidentemente, los pilotos tenían resueltas. Así pues, aún podemos ver en las fototecas de museos y en las hemerotecas a muchas de estas pioneras con las largas faldas atadas con cuerdas a media pierna y a los tobillos intentando manejar sus aeroplanos, un modo ciertamente más discreto que romper con los moldes utilizando prendas masculinas[5], adaptando su ropa a la de los varones[6], o simplemente obviando prendas que significaban feminidad y que crearon en su momento escándalo y expectación. Tal es el caso de Hélène Dutrieu, una de las mejores aviadoras del momento[7], que hacía sus exhibiciones sin llevar corsé, lo que al parecer le daba un "enorme interés añadido", según un periódico de la época (Yusta, 2006, p. 139).

Las aviadoras muestran así cuerpos indóciles que se presentaban ante los otros mediante una autodefinición subvertida. A través de esta transformación icónica habitaban, aun momentáneamente, el margen de la norma cultural, del espacio adjudicado, del rol asignado y de la conducta de género obligada. Su morada era el intersticio, la hibridación cultural, la ambivalencia y la paradoja. No es raro, por tanto, como tendremos ocasión de ver, que se las considerase una manifestación extraña, vistosa, incluso noticiable, pero que, al tiempo, el discurso invirtiera su poder significante en volverlas a su lugar, al orden impuesto, al modelo genérico, al deber ser femenino. Dejadas en libertad de ser y hacer estas mujeres eran peligrosas y contaminantes, pues alertaban de la posibilidad de deconstruir lo impuesto y permitían pensar a las demás en otras posibilidades de existencia y presencia. Podríamos decir, apoyándonos en Mary Douglas (1966/1977), que, correlativamente al hecho de que los modelos dicotómicos generen sensación de orden y equilibrio, cualquier manifestación de ajuste social (pureza simbólica) viene dada por la plena conformación al modelo y la representación cultural. Y si eso es así, estas mujeres liminares, entre modelos, portadoras de varios significados contradictorios, se convirtieron en claros peligros para el orden genérico; orden gesta-

[5] La misma Laroche llevaba y posaba con un grueso y gran jersey blanco de cuello vuelto totalmente masculino que, sin embargo, dice Bernard Marck (2009/2009, p. 30) "no resta el encanto tenebroso de Raymonde Laroche". Llamo la atención hacia el adjetivo que emplea.

[6] Marie Marvingt, otra gran aviadora de la época, inventó una falda pantalón especial para los pilotajes. No es momento de incidir en estos aspectos, pero cosas que hoy nos parecen mínimas (por ejemplo, las cremalleras) liberaron a las mujeres de una pesada carga en su tiempo y su esfuerzo, además de permitir una mayor autonomía a la hora de vestirse.

[7] Necesitaría el espacio de todo este texto para hablar de los éxitos de Dutrieu: la primera mujer que voló llevando pasajero, record de altitud en 400 mts., primer premio internacional de velocidad, primer premio de resistencia en la modalidad femenina, primera mujer en despegar de un hidroavión, piloto de reconocimiento en la Primera Gran Guerra, medalla de L'Aeronautique y concesión de la Legión de Honor Francesa, entre otros méritos. Fue conocida en la época como "La flecha humana" y como "La mujer gavilán". Sin embargo, después de uno de sus primeros vuelos (en la "Demoiselle" de Santos Dumont, realizado precisamente en Issy-les- Molineaux) se la promocionaba como "une Demoiselle pour une demoiselle".

do, mantenido y legitimado por normas y representaciones provenientes del poder patriarcal.

Discursos de prensa, aviadoras, técnología y condición femenina

Mediante las informaciones gráficas y periodísticas, la conducta y fama de estas mujeres saltaron fronteras y llegaron a nuestro país porque, como decimos, eran noticiables: rompían moldes[8] y dibujaban un perfil femenino muy diferente del tradicional; esquiaban, nadaban, conducían motos y automóviles, sentían curiosidad por el mundo de la ciencia y eran fervientes creyentes en el progreso y la tecnología. Es decir, interpelaban los modelos genéricos mediante el deporte, el uso de máquinas, su deseo de saber y aprender, su mentalidad y su cuerpo. Eran mujeres que se exhibían sin hombres, que se movían por el ámbito público y que se aventuran al exterior de sus casas y entornos familiares. Y esto último, además, de una manera peculiar: formaban parte de un modo muy específico de viajar, enseñando su vehículo, dominando su avión, conociendo su técnica y su motor, probándose a sí mismas y a los demás lo mucho que valían; demostrando, en realidad, que disponían de su vida y de su tiempo y evidenciando de un modo claro la invalidez de la dicotomía doméstico/ público y con ello la posibilidad de otros tipos de ruptura. Unas rupturas, por otra parte, que vinieron a formar parte de una cierta modernidad que iba asentándose poco a poco en las urbes europeas del momento y generaba otros modos de ser mujer y otras maneras de construir modelos y normas para el conjunto femenino.

Por otra parte, ya hemos comentado que casi desde su surgimiento las exhibiciones de vuelos tenían una especial acogida no sólo en las grandes capitales, como Madrid y Barcelona, sino también en otras localidades en las que de inmediato se anunciaban los vuelos acrobáticos o se extendían las noticias de una determinada hazaña mediante carteles publicitarios y crónicas periodísticas. Es decir, la prensa escrita sirvió tanto de vehículo de socialización en los modelos habituales de comportamiento como de constatación de otras posibilidades de vida y conducta como era el caso de las aviadoras mencionadas.

Hoy día, en nuestro mundo globalizado e interconectado, podemos olvidar lo que supuso en la cotidianidad de las personas la aparición de las telecomunicaciones y los medios de comunicación. El tiempo y el espacio se modificaron y acercaron a los suje-

[8] Evidentemente unas más que otras. Marie Marvingt, primera ganadora el 1911 de la Copa Femina, a la que Marck describe como "un chico frustrado" se disfrazó de hombre y formó parte del 3º batallón de cazadores alpinos como soldado de 2ª. Marthe Niel, también en 1911, fue la primera mujer piloto de pruebas. Es claro, además, que sin ser famosas ya había un buen colectivo femenino amante de la mecánica, la velocidad y el riesgo.

tos sociales, las redes entre ellos se hicieron más fluidas, y poco a poco las tecnologías de comunicación de masas transformaron sus objetivos informativos en verdaderos generadores y gestores de opinión y representaciones colectivas. La prensa escrita en concreto se convirtió en la época que nos ocupa en un vehículo idóneo para transmitir normas, valores, e iconos genéricos a través de otras noticias que podían parecer muy alejadas de estas cuestiones. Como decía al principio de este texto, la facilidad con la que una noticia de prensa puede dar lugar a mensajes diferentes, a lecturas ambiguas y a análisis multifacéticos convierte lo escrito en una estratigrafía en la que necesitamos levantar cada capa para intentar ver la realidad e interpretarla. El texto periodístico, decíamos, es un palimpsesto en el que podemos ver reflejada la tradición con visos de modernidad, el constreñimiento a las mujeres con la apariencia de liberalidad, la norma femenina disfrazada de antinorma, y todo ello representado en una noticia singular y concreta.

No obstante, si consideramos el texto periodístico no sólo como un medio de comunicación sino como un lenguaje en sí, apreciaremos que la interpretación del discurso depende también del contexto histórico, social y político, además del personal, en el que se mueve el sujeto receptor. De ahí que consideremos importante conocer, cuanto menos, la situación y condición de quienes mejor podían verse reflejadas en la vida de estas aviadoras o representadas, aunque fuese en sentido inverso, en la imagen femenina que los periodistas transmitían al público. En este sentido conviene conocer, aunque sea a vuela pluma, las situaciones específicas de las mujeres que, como veremos en el apartado siguiente, eran las receptoras privilegiadas de muchos de estos discursos periodísticos.

En varios aspectos, el siglo XX marcó en nuestro país, como en otros muchos, un momento de transformaciones sociales en el que también las mujeres se vieron avocadas al cambio, tanto individual como colectivamente, iniciándose una toma de conciencia de muchos grupos femeninos que subvirtiendo el orden establecido intentaban visibilizarse como ciudadanas plenas. Un fenómeno, además, que había dado comienzo en la última década del XIX en el que "un núcleo de maestras, periodistas, escritoras, propagandistas y activistas formaron un linaje femenino iniciador de otras tradiciones" (Ramos, 2011), lo que desde luego no indicaba que la consecución de derechos y libertades entre hombres y mujeres fuera un proceso igualitario y paralelo. Algo de lo que eran plenamente conscientes algunas pensadoras como Emilia Pardo Bazán (citada en Gómez-Ferrer, 1999, p. 89) quien escribe al respecto:

> La distancia entre los dos sexos es hoy mayor que era en la España antigua, porque el hombre ha ganado derechos y franquicias que la mujer no comparte [...] Cada nueva conquista del hombre en el terreno de las libertades políti-

> cas, ahonda el abismo moral que lo separa de la mujer, y hace el papel de ésta más pasivo y enigmático. Libertad de enseñanza, libertad de cultos, derecho de reunión, sufragio, parlamentarismo, sirven para que media sociedad (la masculina) gane fuerzas y actividades a expensas de la otra media femenina.

En realidad, podría decirse que en España existían supervivencias de modos tradicionales[9] insertas en procesos de cambio que acontecieron a principios de siglo y especialmente después de la Gran Guerra, por ejemplo, respecto a la incorporación de la mujer al mundo del trabajo remunerado y a la vida política municipal y nacional (Folguera, 1995) e incluso en algunos roles y situaciones dentro del hogar y el ámbito familiar.

Las mujeres españolas, al menos en las ciudades, iban poco a poco ganando un espacio para ser y estar[10] (Capel 1982; 1986; Gómez-Ferrer, 2004) al tiempo que el país buscaba con ahínco el camino de la modernidad que se disfrutaba ya en parte de Europa y Norteamérica y que demostraban claramente las aviadoras que venimos mencionando. En definitiva, y a pesar de la permanencia de valores tradicionales, nuevos aires corrían por las urbes españolas cambiando algunas estructuras de lo cotidiano, transformando la vida política y las representaciones colectivas y haciendo que, cada vez más, fuese difícil hablar de un modelo único de mujer, pues también aquí, en España, surgieron mujeres deportistas que destacaron en natación (por ejemplo, Concha Méndez), en tiro (Sandra Domecq), en tenis (Lilí Álvarez) e incluso en el mundo de la aviación con nombres como el de María de la Salud Bernaldo de Quirós Bustillo, Margot Soriano Ansaldo, Irene Aguilera o Mari Pepa Colomer. Así, podríamos apuntar que la sociedad española parecía preparada para hacer efectivas las transformaciones culturales que llevaban aparejados los cambios históricos y sociales.

Sin embargo, ni las ciudades eran el reflejo de todo el país, ni estas mujeres modernas podían por sí solas transformar mentalidades. En realidad, como vengo apuntando, en el primer cuarto del siglo XX comenzaron a cambiar los discursos, pero pervivieron algunas representaciones genéricas. Es decir, se renegociaron algunos ideales de género manteniendo que no era que la mujer *no pudiera* (viajar, estudiar, crear, inventar, etc.) sino que *no debía* si se quería conservar la paz y el equilibrio entre los sexos y en la sociedad. Tal disyunción, normativa y válida sólo en el caso de las mujeres, conllevaba que se mantuviera un discurso paternalista y algo condescendiente con

[9] Aun sin entrar en materia sí que hay que poner de relieve el marco formal del Código Civil vigente en la época y que databa de 1889. Un Código que mostraba claramente la desigualdad entre los sexos y legitimaba la discriminación genérica, la doble moral interpretativa y la penalización de las transgresiones de forma diferenciada para hombres y mujeres.

[10] En este sentido hay que mencionar las múltiples leyes educativas que surgen desde comienzos de siglo, las escuelas de enseñanzas profesionales para mujeres, la creación de la Escuela Superior de Magisterio, las becas para mujeres de la Junta de Ampliación de Estudios o la fundación de la Residencia de Señoritas.

las “modernas” pero que, al tiempo, permitiera clarificar que, aunque las relaciones de género estaban en proceso de transformación, las mujeres seguían manteniendo una posición de inferioridad y subordinación respecto a los hombres y que su libertad, su autoría y autonomía era más una concesión que un derecho. Este discurso ambiguo, creador como decimos de singulares representaciones de género, trasmitido y reforzado una y otra vez por la prensa escrita, atravesaba la vida social y política del país dando así lugar a nuevos disfraces del paternalismo más tradicional, a nuevas voces que sancionaban el cruce de cualquier límite impuesto por el poder patriarcal que pareciese ampliar la libertad de pensamiento y acción de las mujeres, un logro en sus esferas de autonomía o una simple impugnación a la normatividad genérica. Un ejemplo concreto, y a mi parecer muy específico de lo que planteamos, se encuentra en un artículo ("Mujeres concejales" del 30 de octubre de 1924) del *Diario de Alicante* en el que se mezclan modernidad y tradición, público y privado, roles y mandatos para las mujeres sin discernimiento alguno (citado en Cases, 2010, p. 147-148).

> Poco a poco la mujer va conquistando plazas y cargos antes exclusivamente reservados a los hombres. La causa de esto no ha sido un exacto conocimiento de sus aptitudes de las que ella misma no se había percatado antes, sino de la necesidad cada día más imperiosa de hacer frente a las luchas de la vida [...] El feminismo triunfa; únicamente se ha de precaver el riesgo de no poner a las mujeres en ciertos atolladeros que las lleven al fracaso, al ridículo, o que las masculinice demasiado [...] Nos parece que su delicadeza, las funciones augustas que dentro del hogar está llamada a cumplir y su misma belleza y refinamiento sentimental, parece divorciarse algo, y aún mucho, de ciertos cargos y profesiones [...] Veremos cómo cumplen las nuevas concejales su cometido; [...] Si las innatas disposiciones que la mujer posee para el régimen y la administración del hogar logra trasladarlas al Municipio, desde luego podemos felicitarnos de su elección.

Naturalización, creación de dudas, recordatorio de funciones, roles sexuales hiperbolizados, todo valía para hacer presente la imagen y lugar tradicional de las mujeres a pesar de las nuevas exigencias de la modernidad. Modernidad, por otra parte, junto a la que pervive la transversalidad de un discurso maternalista que permea la figura de estas mujeres "raras", su status, e incluso sus derechos de ciudadanía, y recuerda, una y otra vez, el poder de los mandatos de género. Así, por ejemplo, Sara Isaura escribe en el *Diario de Alicante:* "Sin hogar no hay familia, ni patria, ni felicidad"; no siendo pues raro ver cómo los medios de comunicación apoyan y refuerzan determinados modelos de género y que como aviso a navegantes el diario *El Tercio* recuerde a sus lectores y lectoras quien es la mujer ideal (Cases, 2010, p. 152):

> Una madre feliz en su hogar, junto a la cuna de su hijo, meciéndolo suavemente y contemplando su dulce sueño. Qué le importa el ruido, el esplendor bullicioso de la sociedad, si sus hijos le encantan con sus sonrisas, con sus juegos infantiles y su dulce algarabía, si su mayor delicia es acariciarlos, vestirlos o peinar los negros o dorados rizos de su sedosa cabellera.

Por otra parte, en la sociedad española confluían diferentes procesos de cambio: transformaciones estructurales y cualitativas, nuevos pactos sexuales, preocupación por la decadencia y la pérdida del tren de la modernidad y un pensamiento optimista hacia el futuro y el progreso que generaba miradas creativas y novedosas; quizás por esto último el surgimiento de una cultura de consumo y ocio, del deporte, de la tecnología diversa, de la velocidad y el riesgo, tuviera excelente acogida como manifestación clara de una modernidad que ya parecía imparable. Una modernidad, por otra parte, de la que también se hace eco la prensa como portavoz de una cultura de masas que socializa y normaliza nuevas pautas de comportamiento.

Precisamente ese informar, ese "decir" de un periodista, ese lenguaje con el que se expresa, se configura y se legitima la imagen colectiva sobre algo o alguien, se transforma en fuente etnográfica y sirve para plantear que ya que somos seres de significado y hacemos cosas con palabras (Austin, 1982), entre ellas dotar de ambigüedad los discursos para reforzar los modelos culturales, estos discursos validan que "son precisamente las exclusiones las que dan sentido a la inclusión, a la norma, y a la vez movilizan posibilidades de subversión y resistencia" (Reverter, 2007, p. 231). Así pues, gracias al modo en que se construye y se expresa discursivamente esta construcción cultural, la imagen de estas aviadoras queda singularizada[11] dentro del conjunto “pilotos” presentándolas, por una parte, como mujeres modernas, especiales, rompedoras, pero, por otra, merced a un proceso de resignificación muy adecuado a la representación colectiva y valorativa que ya hemos visto en la época, se las disminuye, minusvalora y encorseta a fin de incluirlas en la imagen colectiva del “deber ser” femenino, tal y como puede apreciarse en el caso que sigue.

Entre la exclusión y la ambigüedad: el caso de Ruth Elder

Como vengo diciendo, Francia y Estados Unidos fueron los países que dieron nacimiento a la mayor parte de aviadoras de la época que nos ocupa. Muchas de estas mujeres, además, no sólo se contentaron con realizar vuelos en sus lugares de origen, sino

[11] Es muy claro que el pilotaje femenino profesional puede analizarse teniendo en cuenta otras perspectivas y bajo otros supuestos teóricos, epistemológicos y metodológicos que no se contemplaban en estos momentos. Un buen ejemplo lo constituye la obra de Valentina Fernández Vargas (1997).

que su afán de aventura y su dominio de la técnica las llevó a otros lugares y al reto de conseguir nuevos hitos importantes en sus carreras aéreas.

Este fue el caso de Ruth Elder, nacida el 8 de septiembre de 1902 en Anniston (Alabama). Aunque en un principio su vida parecía dirigida al cine y propia del mundo del celuloide[12] el vuelo se convirtió en una verdadera pasión. Elder formó parte de un grupo de aviadoras que ha pasado a la historia por competir en el "Powder Puff Derby"[13] y por sus singulares hazañas: Amelia Earhart, Ruth Nicols, Blanche Noyes, Florence Loww "Pancho", Bobbi Trout, Jessie Miller, Patty Willis, Marvel Crosson son ejemplos de extraordinarias aviadoras que jalonaron sus carreras de éxito. Con algunas de ellas fundaría el "Ninety-Nines", una asociación de aviadoras que aún permanece activa. Murió el 9 de octubre de 1977 en San Francisco, ciudad que acogió sus cenizas arrojadas desde el Golden Gate.

Ruth Elder amaba volar. Y le gustaban también la mecánica y los motores; ella misma reparaba sus aviones y se dejó fotografiar muchas veces con las manos pringadas de aceite y en mono de faena. El 11 de octubre 1927, cinco meses después de la hazaña de Lindberg[14], Elder trató de cruzar el Atlántico a bordo de un Detroiter Stinson bautizado como "American Girl". A unas 300 millas de las Azores finalizó el viaje por una fuga de aceite que no causó mayores desgracias porque la aviadora y George Haldermann, que la acompañaba, fueron rescatados por el petrolero holandés Barendrecht. El intentar esta hazaña[15] y llegar hasta Portugal fue lo que le permitió visitar España y protagonizar unas crónicas periodísticas que sirvieron para conceder a su autor, Manuel Chaves Nogales, el Premio Mariano de Cavia del año 1927. Parte de ellas, precisamente, servirán como fuente de nuestro planteamiento[16].

[12] La baronesa nombrada, o Gladys Mc.Connell, son buen ejemplo; incluso "Pancho" (Florence) Barnes participó haciendo acrobacias en algunas películas de Hollywood. Elder protagonizó "Moran of the Marines" dirigida por Frank R. Strayer, cuyo estreno, el 13 de octubre de 1928, aumentó su fama. Además, en algunos aspectos su vida personal seguía la pauta de las grandes estrellas del celuloide o, al menos, así se consideraron en la época sus seis matrimonios.

[13] Podríamos traducirlo por el "Derbi de las borlas", refiriéndonos a las borlas con las que se distribuyen los polvos de maquillaje. Realmente el nombre mismo es indicativo de lo que venimos planteando. Elder quedó quinta después de Louise Thaden, Gladys O'Donnell, Amelia Earhart y Blanche Noyes.

[14] En el mes de mayo de 1927 Charles Lindbergh logró una gran hazaña: a bordo de un monomotor Ryan NYP, bautizado como *Spirit of San Luis*, realizó un vuelo directo desde Nueva York a París. El avión, hoy en el Museo Nacional del Aire y el Espacio de Washington D.C., tenía la estructura de madera, el fuselaje con tubos de acero y el revestimiento de tela. Para hacerlo más ligero se le retiraron algunos elementos habituales (el indicador del nivel de combustible y el aparato de radio) y se cambió el asiento del piloto por una silla de mimbre. Parte del interés que Amelia Earhart despertó en el público americano provino de su parecido físico a Lindbergh; de ahí el sobrenombre de "Lady Lindy".

[15] El 22 de junio de 1931 y a los mandos del "Akita" despegó de Nueva York para intentarlo de nuevo. Finalizó el viaje con un accidente en Terranova que le costó la fractura de cinco vértebras.

[16] Utilizamos tres crónicas: una del Heraldo de Madrid y otras dos reseñadas en ABC, una de los momentos de la visita (viernes 28 de octubre de 1927) y otra en la que se recuerda el artículo inicial, escrito a bordo del avión en el que se hizo el viaje Lisboa-Madrid (fechado el 12 de mayo de 1928) dos días después de la entrega del premio.

Elder y Haldermann llegaron a las dos y media de la tarde del 27 de octubre de 1927, en un Junkers de la línea aérea de Madrid-Lisboa al aeródromo getafense de la Dehesa de Santa Quiteria. Elder lo pilotaba y fue escoltada antes del aterrizaje por aeroplanos de las bases de Cuatro Vientos y de Getafe y recibida por varias autoridades civiles y militares, el embajador norteamericano y su familia, miembros de la embajada, de la compañía aérea y periodistas; un total de un centenar de personas, lo que sin duda da cuenta de la expectación generada por su llegada.

Manuel Chaves, además de buen periodista y escritor, era un gran conocedor de su tiempo y contexto cultural; de hecho, con cada descripción rediseñaba perfectamente el modelo femenino más tradicional de la época al tiempo que ponía de relieve los ejes más importantes sobre los que giraban las representaciones colectivas de las mujeres, sus roles y espacios. Él era una voz cultural perfectamente consonante con el *ethos* de buena parte de la sociedad española del momento. Además, con su prosa ligera y entendible, abría perfectamente la relación dialéctica entre el emisor y el receptor de un mensaje común y compartido social y culturalmente.

Sin embargo, desde nuestra perspectiva, describe a Elder con un discurso ambiguo que oscila entre lo tradicional y lo moderno, entre la resistencia a la norma y su aceptación, entre el recuerdo del modelo sociocultural y su puesta en cuestión. Chaves apunta que Elder es una "intrépida mujer que, desdeñando los formidables peligros que representa la travesía del Atlántico [...] se lanzó, en compañía del capitán Haldermann, a la arriesgada empresa" (1927, p.15) a la vez que pone de relieve características de su apariencia física, que recuerdan cómo al fin y al cabo se habla de un cuerpo de mujer, un cuerpo objetualizado y expuesto a cualquier tipo de opinión:

> El aspecto de Ruth Elder no es, ciertamente, el de una heroína. Su rostro expresa timidez más que desparpajo y desenvoltura, aunque no ha demostrado cortedad alguna, ciertamente. Conversó animadamente con todos, y da muestra de una gran vivacidad. Es muy linda, de color moreno muy saludable, de cabello castaño, facciones regulares y la boca animada por una graciosa sonrisa infantil. Es de una estatura media, muy proporcionada y de tipo elegante. (1927, pp. 15-16)

Parece obvio señalar que, como decíamos anteriormente, estas descripciones no son habituales para los aviadores, limitándose los comentarios de los periodistas a sus aviones y características técnicas de su fuselaje y sus motores, datos de una carrera determinada o bien descripciones de la hazaña correspondiente. Esta diferenciación del

Tanto una como otra son de octubre de 1927 puesto que Elder sólo permaneció unas horas en España. Para la figura y obra de Manuel Chaves puede verse alguno de sus textos, por ejemplo, el reeditado en 2012 y Maria Isabel Cintas Guillén (2001; 2011).

discurso indica que el cuerpo de las mujeres y el proceso de objetualización que conlleva la mirada externa tienen mayor peso que el rol desempeñado o la identidad social del sujeto. Elder no es aquí una persona que pone en riesgo su vida en un trabajo peligroso, no es una aviadora experta en vuelo, no es una excelente y entendida mecánica de motores, sino una mujer "muy linda" y "saludable" a quien se le dota de una "graciosa sonrisa infantil". De un plumazo, no sólo ella sino lo que representa cae en el ámbito de lo privado, lo interno y la confianza inocente de la infancia.

Además, el texto se vuelve crónica social y ahonda en el aspecto exterior de esta mujer. Ya no es el cuerpo en sí, sino la forma de presentarlo (recordemos a Goffman) lo que se hace esencial:

> Vestía a su llegada un jersey de punto color marrón, gorra blanca de visera, como la de los marinos, muy encasquetada, bajo la que se asomaban los rizados bucles; camisa varonil con cuello blanco y corbata masculina, a grandes rayas; pantalones bombachos, de lana, de color gris muy claro; medias escocesas, de lana, y zapatos de tacón bajo con adornos de diversos colores y piel de serpiente. (1927, p. 16)

Y por esto del detalle, el periodista se apresura a relatar, en el siguiente apartado de la crónica, que "la gorra blanca que ostentaba ayer Ruth Elder [...] perteneció al capitán de uno de los buques en que hizo la travesía hasta Lisboa y se la regaló. [Ella] conserva la gorra como mascota u objeto de buena suerte". Un hecho realmente curioso si se compara con las fotos oficiales de la inscripción del Raid que mencioné al principio, en las que, de veinte pilotos, sólo cinco no llevan sombrero o gorra y no arrancan comentario alguno, pareciendo evidente que en este caso, cuando entre varones anda el juego, importa más su avión y su hazaña que su indumentaria.

El periodista incide en los mismos aspectos que podemos encontrar en cualquier crónica de sociedad, como si se necesitara recordar las pautas y normas por las que las mujeres eran designadas a fin de reforzar y re-legitimar el modelo femenino más tradicional y al uso. Escribe el periodista:

> Esta muchachita americana es la única belleza de fama mundial que no defrauda a quienes la ven de cerca. Siempre que se tenga, claro es, un sentido moderno de la belleza femenina [...] Lo mejor suyo es la frescura juvenil, la gracia adolescente, el sabor ácido de fruta verde aún. Maravilla en ella, más que nada, su fragilidad, su inconsistencia. Ruth Elder [...] no es casi nada. Cincuenta y tres kilos de peso, unos ojos azules, una melenita rebelde, una línea muy suave en la mejilla, una silueta estilizada [...]. Es sencillamente la espuma de una civilización. La american girl por excelencia. (1928, p. 2)

Parece clara la intención: Elder no representaba un modelo femenino de conducta muy deseable por ser, como el texto recuerda, una mujer moderna. La división sexual del trabajo que antes comentábamos estaba trastocada, de ahí que hubiera que dirigir la representación cultural hacia lo que debía ser una mujer: bella, graciosa, inconsistente (fuese eso lo que fuese), suave y poquita cosa, es decir, femenina. Chaves, como buen hermeneuta cultural, conocía bien las representaciones colectivas que este tipo de mujeres anti-norma podían crear en el público, interesándole feminizar de nuevo la imagen de la aviadora escribiendo: "Cuando se la conoce sólo por su hazaña hay que imaginarla como una mujer fuerte, del tipo tradicionalmente heroico; ancha, un poco viril", apresurándose a indicar que "Ruth Elder es el arquetipo de la belleza nueva. Otra cosa, ya" (1928, p. 2). Pero lo que podía representar Elder, una mujer liberada, moderna, externa, técnica, con movilidad, rompedora de roles e imágenes tradicionales podía ser peligroso en una sociedad que no acababa de romper con los modelos tradicionales de feminidad. Por ello, ante este modelo, ante la novedad de una mujer que conquistaba un ámbito socialmente masculino, había que poner las cosas en su sitio, disminuir y singularizar su conducta e incluso a ella utilizando diminutivos o dando informaciones que recordaban más los ámbitos privados y hogareños que los públicos.

Las instituciones de poder, la misma preceptiva de género, permitían tensar normas y modelos, pero no su quiebra, y Chaves era consciente de ello. De ahí, que en su crónica de algunos datos verdaderamente sorprendentes. Escribe: "Ruth se mareaba con el pesado olor de la gasolina cuando navegaba perdida sobre la gran fauce del Atlántico, y esta sencilla molestia de damita era superior a su heroísmo" (1928, p 2). Realmente las frases y significados discursivos no tienen desperdicio cuando tenemos en cuenta que "la damita" era capaz de arreglar los motores de los aviones que pilotaba, no tenía problema alguno en mancharse de grasa o de combustible o se lanzaba a un viaje por el Atlántico.

Por otra parte, la faceta más técnica de Elder no podía negarse ni invisibilizarse porque era sobradamente conocida. Como ya hemos visto no sólo entendía de vuelos sino de motores, no sólo pilotaba aviones, sino que los entresijos mecánicos no tenían secretos para ella y personalmente engrasaba, ajustaba, revisaba y ponía a punto los de sus aviones. Lo hacía con sus manos y obviamente se las manchaba, golpeaba, hería y ensuciaba. Es decir, metafóricamente Elder cambiaba unas manos hechas para la seducción, la caricia, o la suavidad y ternura de la madre (recordemos el texto reproducido más arriba) por otras masculinizadas y tecnificadas. No es raro, pues, que ante esta polaridad Manuel Chaves escriba: "Un vivo dolor: Ruth no tiene manos. Es decir, las tiene feas, que es como si no las tuviese" (1928, p. 2), explicando a continuación que son "manos trabajadas, negras de petróleo y aceite" (1928, p. 2). Poco después incide

rematando la imagen: "Los brazos y las manos de la Elder son feos: brazos y manos deformados de muchachito aprendiz de chófer. Como si no los tuviese. Así nuestra Venus de Roosevelt Field, como la de Milo, no tiene brazos" (1928, p. 2). Esto es, construyendo una metonimia cultural se significa que, o la mujer es como se desea y designa el modelo o es mejor amputarle parte de su cuerpo o, más sencillo, invisibilizar su existencia y su conocimiento y experiencia. Sus manos son varoniles, pues se cortan y además se rebaja el mérito de su saber haciendo que de piloto y experta en motores pase a ser, simplemente, "un aprendiz de chófer".

De este modo Elder ha sido disminuida, su saber silenciado, su técnica olvidada, finalmente su imagen queda rara, fuera de norma, recordando otros ámbitos masculinos prohibidos para las mujeres. De ahí que el periodista deba recomponer el icono en base a la norma; y Chaves lo hace a la perfección cuando escribe:

> Cuando se la ve vistiendo el traje masculino, erguido el busto con bizarría juvenil, ardientes de fiebre las mejillas bajo la capa de carmín, que es como se presenta ante las multitudes que la aclaman aun se la cree capaz de alguna gran acción. Pero anoche estaba en su gabinete de la Legación americana en Lisboa, arrebujada en suaves prendas femeninas, rendida por las emociones del recibimiento y tomada por la gripe. Y parecía tan frágil, era una cosilla tan deleznable, que no podía creerse que aquello fuese el exponente de belleza de una edad. Y, sin embargo, ¡qué pena que a esa nadería, se la hubiese tragado el Atlántico! (1928, p. 2)

Realmente hay que esforzarse para saber de qué se está hablando. El uso de los diminutivos, de los adjetivos y nominativos empequeñecedores e incluso despectivos, el énfasis en atributos propios de un modelo femenino que Elder estaba poniendo en jaque con su conducta, no hacían sino enfatizar el preceptivo imaginario colectivo de feminidad o femenino. Era la tensión entre la fuerza de la imagen y el significado conductual. Algo, por otra parte, que los textos reflejaban una y otra vez: la gorra con la que se fotografiaba, las flores que recibía, el carmín con el que se retocaba y hasta el hecho de que no llevase a mano vestidos femeninos[17] y tuviesen que prestarle uno para una ceremonia forma parte central del reportaje.

El mensaje parece clarificador. Estas mujeres que iniciaban un nuevo modelo femenino, susceptibles de ser representadas y valoradas bajo otros criterios más paritarios y acordes con sus novedosos roles y conductas, constituían un peligro para el or-

[17] La moda y las aviadoras, como decíamos antes, es un tema recurrente al que no podemos prestar atención ahora. Es curiosa una foto de prensa del 20 de diciembre de 1930, con un posado de Elder, en la que se escribe: "Mrs. Opal Kunz (left) and Mrs. Rut Elder Camp, two the wellkown aviatrices who brilliance to the Women's aviation fashion show al the Hotel Biltmore Last Nigth. The Affair was sponsored by the Women's Emergency Fund Comittee and Featured Ultra-Smart Fashions for the Air".

den normativo de género. Al ser creadoras de otros modelos, posibles focos, por tanto, de contestación y subversión, debían ser re-sometidas al orden que diseñaba genéricamente la sociedad y la cultura. Ruth Elder en concreto, las mujeres aviadoras y en general aquellas que subvertían lo impuesto con su expresividad corporal, sus logros técnicos, conducta moderna y pensamiento libre se transformaban mediante estos discursos en manifestaciones vistosas, en casos curiosos, en exponentes de rareza y extrañamiento, que se exaltaban como noticia y se juzgaban como mujeres.

Sin embargo, lo paradójico es que, al tiempo, mediante el poder del sujeto discursivo que hace de hermeneuta de las preceptivas genéricas y es depositario de la palabra, se vieron obligadas a volver al lugar heterodesignado como ejemplos de lo femenino, de lo aceptable y el deber ser. El periodista, en realidad, abría y cerraba por sí mismo el significado de la transgresión e incluso del sujeto en sí. Mediante su discurso lo presentaba, lo construía, lo iconizaba, lo normalizaba y permitía e impulsaba con su lenguaje que lo hicieran quienes leían la crónica. Al tiempo, parece claro el intento de cierre de la transgresión mediante la homogeneización y estereotipación de la identidad femenina, al fin y al cabo, una de las formas mediante las cuales la jerarquía patriarcal y los modelos de género se mantienen a lo largo de la historia. El texto analizado da cuenta de que el cuerpo y la apariencia femenina, su conducta e identidad se transforman en un terreno de confrontación sociocultural; en una arena política donde el discurso legitima y potencia mecanismos de control de género.

El discurso, las representaciones que conlleva, los iconos, los datos sobre las aviadoras y sus aviones son creadores de significados distintivos y, al tiempo, alertas de que también en este ámbito podríamos hablar de estas mujeres como "élites discriminadas" (García de León, 1994). Ellas fueron, como indica Marck, “las chicas voladoras”, "los pilotos con enaguas" o "las mariquitas". No hay espacio en el imaginario colectivo para pensar en Vedrines, Divetain, Bobba, Weyman, Frey, Garros o tantos otros como chicos que vuelan. Los textos que he consultado sobre aviadores no hablan de sus trajes, sus cuerpos, su aspecto físico o su apostura. No es eso lo que importa en ellos, sino los valores que les legitiman como héroes, excelentes pilotos y hombres ganadores. Finalmente pertenecen al grupo autodesignado y se han autoadjudicado la posición y propiedades del sujeto. Ellos, además, representaban un ideal de masculinidad acorde con la normativa de género de la época. Correlativamente, y a fin de mantener este estatus masculino, no se podía otorgar mérito y prestigio a quienes se consideraban unas *parvenues* en un ámbito en el que ni siquiera todos los hombres destacaban. Tal y como explica Celia Amorós (2011, p. X) “en las féminas no se puede reconocer conjuntamente el mérito y la gracia. Todo se atribuye a la gracia para no tener que otorgar las condecoraciones del mérito”. De ahí, pues, que se incidiese en aspectos sin compe-

tencia, en los que no existía comparación con los varones, en aquellos que sólo las mujeres podían significar y significarse.

La ambigüedad no era así producto de las normas y las designaciones sino de las mujeres. Ellas, las primeras aviadoras, eran seres raros y paradójicos que, siendo mujeres conquistaron el cielo y que sólo se podían manejar, culturalmente hablando, cortándoles las alas, poniendo de relieve lo que les acercaba al ideal femenino.

Referencias

Amorós, Celia (2011). Prólogo. En María Antonia García de León (Ed.), *Cabeza moderna, corazón patriarcal. (Un diagnóstico social de género)* (pp. IX-XIV). Barcelona: Anthropos.

Austin, John (1962/1982). *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones.* Barcelona: Paidós.

Butler, Judith (1990/2007). *El género en disputa. Feminismo y subversión de la identidad.* Barcelona: Paidós.

Capel Martínez, Rosa María (1982). *El trabajo y la educación de la mujer en España (1900-1930).* Madrid: Ministerio de Cultura.

Capel Martínez, Rosa María (1986). *Mujer y sociedad en España (1700-1975).* Madrid: Ministerio de Trabajo.

Cases Solá, Adriana (2010). Del ángel del hogar al ángel del Ayuntamiento. Mujeres e imagen del poder en Alicante (1923-1931). *Feminismo/s. 16.* 139-158.

Chaves Nogales, Manuel (1929/2012). *La vuelta a Europa en avión. Un pequeño burgués en la Rusia Roja.* Barcelona: Libros del Asteroide.

Chaves Nogales, Manuel (1927). Ruth Elder estuvo ayer en Madrid unas horas de paso para Francia. *ABC.* pp. 15, 16.

Chaves Nogales, Manuel (1928). El premio Mariano de Cavia correspondiente al año 1927. *ABC.* pp. 2-6.

Cintas Guillén, María Isabel (2001). *Un liberal ante la revolución: cuatro reportajes de Manuel Chaves Nogales.* Sevilla: Universidad de Sevilla.

Cintas Guillén, María Isabel (2011). *Chaves Nogales. El oficio de contar.* Sevilla: Fundación José Manuel Lara.

De la Peña Rodríguez, Martín (1998). *Medio siglo de la aviación en Getafe (1911-1960).* Madrid: Ieva.

Douglas, Mary (1966/1977). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú.* Madrid: Siglo XXI.

Ehrenreich, Barbara & English, Dierdre (1973/1990). *Por su propio bien.* Madrid: Taurus.

Fernández Vargas, Valentina (1997). *Las militares españolas, un nuevo grupo profesional.* Madrid: Biblioteca Nueva.

Folguera, Pilar (1995). Mujeres y cambio social. *Ayer, 17,* 155-172.

García de León, María Antonia (1994). É*lites discriminadas.* Barcelona: Anthropos.

Goffman, Erving (1959/1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana.* Buenos Aires: Amorrortu.

Gómez Ferrer, Guadalupe (2004). Hacia una redefinición de la identidad femenina: las primeras décadas del siglo XX. *Cuadernos de Historia Contemporánea, 24,* 9-22.

Gómez Ferrer, Guadalupe (ed.) (1999). *La mujer Española y otros textos.* Madrid: Cátedra.

González García, Marta & Pérez Sedeño, Eulalia (2002). Ciencia, tecnología y género. *Revista Iberoamericana de Ciencia, tecnología, sociedad e innovación. 2.* Recuperado de: http://www.oei.es/revistactsi/numero2/varios2.htm

Lagrave, Rose-Marie (1992/1993). Una emancipación bajo tutela. Educación y trabajo de las mujeres en el siglo XX. En George Duby & Michelle Perrot (Eds.), *Historia de las mujeres* (Tomo V, pp. 465-502). Madrid: Taurus.

Marck, Bernard (2009/2009). *Ellas conquistaron el cielo.* Barcelona: Blume.

Montoliú Camps, Pedro (1994). *Madrid, 1900.* Madrid: Editorial Silex.

Ramos, María Dolores (2011). Feminismo laicista: voces de autoridad, mediaciones y genealogías en el marco cultural del modernismo. En Ana aguado & Teresa Ortega (Eds.), *Feminismos y antifeminismos. Culturas políticas e identidades de género en la España del siglo XX.* (pp. 21-44). Valencia: Universidad de Valencia.

Reverter Bañón, Sonia (2007). Performatividad en la Bohemia: aspectos teóricos en las transgresiones de género. *Arenal, Revista de Historia de las Mujeres, 14*(2), 213-234.

Yusta Viñas, Cecilio (2006). La mujer piloto en la aviación española. *Aeroplano. Revista de historia aeronáutica, 24,* 136-159.

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons 4.0*.

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

Resumen de licencia - *Texto completo de la licencia*

Responsabilidad social y sostenibilidad en bibliotecas universitarias españolas: problematización del discurso desde perspectivas de análisis crítico

Social responsibility and sustainability in Spanish university libraries: questioning the discourse from critical analysis perspectives

M. Engracia Martin Valdunciel

Universidad de Zaragoza; marien@unizar.es

Historia editorial

Recibido: 03-06-2016

Primera revisión: 29-07-2017

Aceptado: 29-12-2017

Palabras clave

Bibliotecas universitarias
Responsabilidad social y sostenibilidad
Capitalismo académico
Neoliberalismo

Resumen

El artículo aborda críticamente el análisis de una formación discursiva bibliotecaria, la relativa a *responsabilidad social y sostenibilidad*. Para ello se contextualizan históricamente tanto los conceptos que componen el sintagma —al objeto de clarificar su sentido y adscripción social— como su incorporación y recontextualización en el medio académico. Aunque la enunciación del contenido *responsabilidad social y sostenibilidad* se formula de forma aséptica, su articulación como práctica discursiva en el marco de la nueva gestión empresarial de la universidad y sus bibliotecas nos lleva a inferir sesgos en su formulación retórica. Concluimos que, a partir de una conceptualización difusa y su imbricación en prácticas de eficientismo tecnócrata, el discurso puede ser utilizado como medio para legitimar la desregulación de instituciones públicas educativas.

Keywords

Academic libraries
Social Responsibility and Sustainability
Academic Capitalism
Neoliberalism

Abstract

The paper focus on a critical analysis of a discursive formation in Spanish academic libraries: *social responsibility and sustainability*. The concepts that make up the discourse are historically contextualized in order to clarify their origin and social affiliation. Although the enunciation of *social responsibility and sustainability* content is formulated ambiguously, its articulation as a discursive practice within the framework of the new corporate management university libraries leads us to infer bias in their rhetorical formulation. We consider that, from a fuzzy concept and its integration into technocratic practices, the discourse can be used as a tool for legitimizing the deregulation of public educational institutions.

Martin Valdunciel, M. Engracia (2018). Responsabilidad social y sostenibilidad en bibliotecas universitarias españolas: problematización del discurso desde perspectivas de análisis crítico. *Athenea Digital*, *18*(1), 385-404. https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1928

Introducción y objetivos

Como es sabido, el *giro narrativo* abrió un intenso debate sobre el peso de las significaciones y el *discurso* en la formación, control, legitimación y cambio en la sociedad. Entendemos el discurso como un enunciado de sentido práctico construido y dirigido a una audiencia que trata de explicar, discutir o presentar una realidad concreta. El discurso funciona como un potente dispositivo al poner en relación dialéctica significados, prácticas materiales y sujetos sociales. Así, la producción de sentido se manifiesta como un producto social, surge en un medio y persigue unas finalidades; de forma inversa, cualquier práctica social es indisociable de la producción simbólica, de tal manera que ambas dimensiones, prácticas materiales y significados, se entrecruzan dialécti-

camente (Fairclough, 1991). Esta óptica nos aleja de la opción de considerar los discursos como naturales, objetivos, necesarios o neutros; más bien, aquéllos obedecen "a razones prácticas de sujetos sociales en conflicto por la producción y distribución tanto de material como de sentido" (Alonso Benito, Fernández Rodríguez, 2013, p. 15). Por consiguiente, analizar y situar históricamente una formación discursiva nos remite a preguntar por los agentes sociales que la promueven, sus intereses y finalidades, sus valores, conocimientos, subjetividades o relaciones sociales.

El propósito general del artículo no es otro que problematizar el discurso *responsabilidad social* y *sostenibilidad* desde una perspectiva crítica -es decir, intentando evidenciar las relaciones de poder que lo atraviesan- con la finalidad de contribuir al debate sobre su pertinencia en espacios públicos bibliotecarios. Los objetivos específicos del estudio se centran, por una parte, en desvelar las contradicciones y servidumbres de una producción simbólica, presentada como neutra, al contextualizar genealógicamente su análisis en el escenario de la globalización neoliberal; por otra parte, el artículo busca poner de manifiesto la trascendencia política y educativa de la narrativa, así como valorar las relaciones, conocimientos, valores sociales, etc., que de su implementación puedan derivarse, en el marco de eficientismo académico y bibliotecario.

Metodología

Desde una perspectiva crítica y social de análisis del discurso (Alonso Benito y Fernández Rodríguez, 2013; Fairclough, 1991; Wodak y Meyer, 2003), se estudian los conceptos *responsabilidad social* y *sostenibilidad* a través de una breve sociogénesis con el fin de cartografiar la historicidad del discurso y situar en una trama de relaciones agentes e intereses de producción de sentido.

Así mismo, se analiza la genealogía histórica de las conceptualizaciones mencionadas insertándolas en la coyuntura de su incorporación y recontextualización en la universidad al tiempo que se interpretan las implicaciones que puedan derivarse de su imbricación en las estructuras institucionales y normativas que surgen en el proceso de extensión de la racionalidad económica en la universidad (Proceso de Bolonia).

Para abordar el estudio se ha seleccionado un Informe específico sobre el tema que nos ocupa de la Red de Bibliotecas Universitarias Españolas[1] (Rebiun 2012) por ser el citado organismo el referente conceptual y de actuación de las bibliotecas adscritas

[1] La Red de Bibliotecas Universitarias Españolas (REBIUN) es una comisión sectorial de la Conferencia de Rectores de Universidades Españolas (CRUE) desde 1998 (aunque el germen de la red data de 1988). En Rebiun están representadas todas las bibliotecas universitarias españolas (tanto del ámbito universitario público como privado) y las científicas correspondientes al CSIC.

a la universidad. El documento sobre el que se centra el análisis es: *Contribución de las bibliotecas en materia de responsabilidad social y sostenibilidad universitarias,* que se presenta como una fuente de inspiración, o marco, para la actuación bibliotecaria en España.

Discurso *responsabilidad social y sostenibilidad.* Breve sociogénesis

Como se ha indicado, el marco histórico aporta elementos clave para interpretar el surgimiento de discursos, su sentido, su finalidad o su adscripción a intereses concretos. Vamos a centrarnos, en primer lugar, en la sociogénesis de la parte inicial que compone el sintagma, *responsabilidad social corporativa* o *responsabilidad social empresarial* (RSC/RSE). Se trata de una noción procedente del mundo empresarial que tiene que ver con la contribución *voluntaria* de la empresa a la mejora y bienestar de la sociedad, más allá del cumplimiento de la normativa vigente.

Es importante constatar que la RSE, aunque surge en la primera mitad del siglo XX, se extiende con las políticas neoliberales desde el último cuarto del siglo pasado. Su difusión coincide con la globalización de la economía y los procesos de retirada del Estado social, un Estado que se inhibe de intervenir en materia de derechos laborales, sociales o medioambientales. La revitalización del discurso se produce, por consiguiente, en unas circunstancias históricas en que se dan pasos para una cesión de poder y legitimidad de instituciones públicas a entidades privadas. En un momento en el que se pasa de una situación en la que se reconoce la responsabilidad social sustentada en principios legales, de los Estados de bienestar, como mediadores entre dos fuerzas asimétricas, el capital y el trabajo, a otra en la que cambia la relación de fuerzas y en la que no sólo se desvanece el Estado mediador, sino que éste actúa como agente de propulsión de la competitividad y la forma empresa (Harvey, 2005/2009; Laval y Dardot, 2013).

Esta situación implica que el sujeto de derechos es sustituido por otro, desinstitucionalizado ya, que debe asumir que los derechos muten en *riesgos,* que debe gestionar de forma individual (para lo cual se le sugiere un amplio recetario, definido por conceptos como: *adaptabilidad*, *empleabilidad*, *emprendeduría o aprendizaje continuo*). No sólo juegan en esta dirección las fuerzas económicas: el papel del Estado es muy relevante en estos procesos de cambio porque, por una parte, desarrolla medidas que coadyuvan a destruir la responsabilidad obligatoria de las instituciones públicas derivada del cumplimiento de mandatos legales (fundados en el Derecho Público) asociados al Estado social. Por otra, como veremos, la RSE, más allá del medio empresarial, se

transferirá a instituciones y servicios públicos que se apropiarán de una nueva idea de *responsabilidad* que se reformula en términos de *voluntariedad* (no sujeta al Derecho Público) y se delega su concreción a marcos de negociación entre *grupos de interés*.

En otras palabras, la *responsabilidad social empresarial* se generaliza cuando se despliega en el mundo una clara hegemonía de los intereses económicos del capital sobre las rentas del trabajo (Havery, 2009). Lo cierto es que el discurso se encuentra integrado en las corporaciones por su gran utilidad, entre otras cosas, porque el grado de responsabilidad que la empresa asume para con la sociedad es voluntario, unilateral y autorregulable[2]. Segundo, porque la noción puede utilizarse para limitar posibles intervenciones o controles de su actividad por instituciones públicas. También es una estrategia discursiva que puede resultar muy útil al poder económico de cara a evitar regulaciones en materia de derechos humanos, laborales y medioambientales, tanto a escala supranacional como nacional (Maira Vidal, 2013).

En este sentido, hay perspectivas que consideran viable la RSE como mecanismo mediador para el tratamiento de los problemas y los conflictos sociales a partir de la posibilidad de negociación de diferentes grupos de interés *(stakeholders).* Estos puntos de vista conceden un rol importante a las empresas (se presenta como heroica la imagen del *emprendedor*) como protagonistas del crecimiento económico y como reguladoras del orden social en las sociedades del capitalismo tardío, mientras que se adjudica un papel secundario al Estado y a las instituciones sociales, que deben adaptarse a un cambio permanente.

Estas corrientes que defienden la regulación del mundo social a partir de la hegemonía del libre mercado (que obvian otros marcos sociales que no tengan relación con el consumo u otras dimensiones humanas que vayan más allá del *homo oeconomicus*), y la presunta igualdad de oportunidades para negociar, obvian que no todos los colectivos o sujetos o *grupos de interés* están representados, tienen los mismos objetivos e intereses, y, sobre todo, que no todos detentan la misma posición de poder para negociar.

Aunque se presentan como discursos neutros obvian las relaciones de poder y los conflictos de intereses que existen en la sociedad, de forma que invisibilizan las contradicciones y la posición de supremacía de determinados grupos sociales y la vulnerabilidad de otros [3]. Desde la perspectiva crítica de discurso que manejamos, la na-

[2] Ocurre que mientras los derechos y los intereses de las empresas son defendidos por un derecho imperativo, coercitivo y sancionador con plena exigibilidad jurídica, los compromisos en materia de derechos fundamentales se insertan en el campo de la *Responsabilidad Social Empresarial* (i.e., son voluntarios) (Maira Vidal, 2013).

[3] En cierta forma, el discurso relativo a *responsabilidad social empresarial* es contradictorio con la esencia del sistema capitalista: por definición, el objetivo de cualquier empresa es maximizar beneficios. En el proceso de obtención de ganancias, las regulaciones, los controles, las normativas, etc., cuando existen, son vistos por el capitalis-

rrativa no puede desvincularse de la historia de desenvolvimiento del capitalismo y su lógica operativa, es decir, la búsqueda de beneficio como objetivo prioritario de sus promotores. Desde estas ópticas, y tras cotejar prácticas materiales y discursos, puede considerarse la *responsabilidad social* de las empresas como una estrategia retórica que, en última instancia, busca incrementar beneficios:

> En general, el comportamiento de las empresas en materia laboral, social y ambiental no ha cambiado sustancialmente en las últimas décadas, y los casos en los que esto ha ocurrido son puntuales. Esto es debido a que la RSE [responsabilidad social empresarial] no trata tanto de transformar las prácticas de las compañías como de modificar la manera en que éstas son percibidas por la sociedad. (Maira Vidal, 2013, p. 119)

Por lo que respecta a la conocida y exitosa noción *sostenible* o *sostenibilidad* su filiación es diferente*:* se trata de un término que nace en el siglo XVIII proveniente del campo de la economía y que recibió un fuerte impulso con el informe *Nuestro futuro común* (1987-1988) coordinado por Brundtland en el marco de las Naciones Unidas. Este informe puso en primer plano el objetivo del *desarrollo sostenible* entendiendo por tal aquel que permite "satisfacer nuestras necesidades actuales sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer las suyas". A la vez que se extendía la preocupación por la *sostenibilidad,* se subrayaba implícitamente la insostenibilidad del modelo económico de la civilización industrial (Naredo, 1996). Nosotros no vamos a entrar a valorar nociones o prácticas materiales relativas a ecosistemas y economía. Nos interesa referirnos al uso del concepto *sostenible* en el medio académico y bibliotecario.

El hecho de que la noción haya tenido un amplio eco, y se haya incorporado a modo de talismán a muchos campos, muestra hasta qué punto la batalla por las significaciones implica algo más que signos[4]. Esta circunstancia coloca en primer plano las potencialidades del discurso en los procesos de construcción, mantenimiento o cambio sociales. Como mantiene José Manuel Naredo (1996), buena parte del éxito y difusión de la noción se debe a su controlada dosis de ambigüedad; precisamente debido a esa falta de especificidad, la aceptación del término no ha significado, de facto, una reconsideración y reconfiguración operativa del modelo de desarrollo dominante[5]. Nos en-

mo como cortapisas, por lo que éste intenta eliminarlos. Remitimos al lector o lectora a las pautas de actuación de la OMC (George, 2002) o al secretismo de las actuales negociaciones del TTIP o el TISA.

[4] Así, como explica el economista, la noción *eco-desarrollo*, que imprimía un fuerte compromiso a los Estados en la relación modelo productivo/respeto por el medio, se vio desplazada por el más tibio y acomodaticio *desarrollo sostenible*.

[5] Más bien, esta noción está sirviendo para mantener la fe y las políticas centradas en el crecimiento económico al tiempo que obvia la problemática ecológica y las connotaciones éticas que tal crecimiento conlleva; porque el concepto *sostenible* se refiere a *durabilidad*, no relaciona los recursos con su posible redistribución social; tampo-

contramos ante un término muy opaco que puede inducir a equívocos en su extensión al campo social y en sus formas de concreción, y por tanto entrañar incógnitas respecto a formas de entender y organizar la convivencia. Así ocurre, por ejemplo, al asociar el adjetivo *sostenible* a *desarrollo humano*: la ambigüedad en la conceptualización del sintagma genera muchas dudas respecto a las prácticas materiales específicas que puedan derivarse de su implementación social y política (Cortina, 2014)[6] .

El mundo empresarial incorporará también a finales del siglo pasado la difusa idea de *sostenibilidad*, relacionada con vagos compromisos con el bienestar del medio. De modo que, a partir de una estrategia de recontextualización, se actualiza un discurso en el medio corporativo, conocido como *triple botton line*, que contempla, a la hora de hacer negocios, un juego regulado, e hipotéticamente equilibrado, de intereses (los económicos, los sociales y los ambientales).

Por lo que respecta a la incorporación de la noción en el medio universitario, los primeros referentes en Europa los fija la Estrategia de Lisboa (2000) y la Estrategia UE de Desarrollo Sostenible, de 2001 (EU2015, 2011). El mundo bibliotecario también se sumó al tren de la *sostenibilidad* a principios del siglo XXI. La IFLA (*International Federation of Library Associations and Institutions*) proclamaba la defensa y promoción de los principios del desarrollo sostenible en la Declaración de Glasgow, 2002. Como veremos, *sostenibilidad* y *responsabilidad social* se asociarán y relacionarán de forma harto borrosa.

Proceso de Convergencia Europea como impulsor del discurso *responsabilidad social y sostenibilidad* en la universidad y en las bibliotecas

Si la sociogénesis de la noción *responsabilidad social empresarial* y *sostenibilidad* aporta claves sobre su comprensión y sentido en general, ocurre lo propio cuando se indaga por el momento en el que las instituciones académicas y las bibliotecas universitarias comienzan a apropiarse de dicha idea. El discurso comienza a tomar cuerpo, justamente, cuando se inaugura el Proceso de Convergencia, a finales del siglo pasado; la prácti-

co contempla el sesgo de clase o de país: los impactos ambientales derivados del modo de vida de las clases altas y medias consumistas no son equiparables a los de las clases más bajas. Un modelo, por lo demás, que ha exacerbado la exclusión y las diferencias sociales, así como los problemas ambientales hasta límites alarmantes desde el último cuarto del siglo XX. Según *Credit Suisse* (Distribución de la riqueza global, 2015), el 0.7% de la población del planeta acapara el 45.2 % de la riqueza mundial.

[6] La construcción de la noción *desarrollo humano* en la segunda mitad del siglo XX implicó un cambio importante en la forma en que se entienden y organizan las sociedades al conceptualizar el *desarrollo* no sólo en términos de riqueza material, en bruto, de un país sino en función de la distribución de los recursos. Asociar *desarrollo humano* a *sostenibilidad* introduce un fuerte componente de ambigüedad al obviar la relación riqueza/distribución (Cortina, 2014).

ca discursiva coge fuerza en la primera década del siglo XXI y, a partir de 2010, comienza a generalizarse en el ámbito universitario y bibliotecario[7].

¿Por qué sugerimos que el Proceso que se inicia a finales del siglo XX en Europa funcionó como catalizador del discurso en la universidad y en sus bibliotecas? Básicamente, porque impulsó el sistema educativo, enmarcado hasta entonces en la lógica de funcionamiento del Estado social, hacia dinámicas de competitividad y mercado[8]. En este aspecto nos centraremos seguidamente.

El Proceso de Convergencia Europea fue un fenómeno que instauró un cierto consenso a la hora regular la relación entre el mundo productivo, la institución universidad, y las nuevas formas de poder conservadoras a través de la orquestación de dos importantes iconos discursos asociados a unas específicas formas de entender e intervenir en el mundo educativo y la cultura. Por una parte, el conocido discurso relativo a *la sociedad de la información*,[9] que se venía gestando desde los años 70 del siglo pasado, que sustenta y legitima la forma de producir del capitalismo tardomoderno y que, a grandes rasgos, supuso la extensión y uso dominantes de la tecnología electrónica a la producción y a la sociedad. Se presenta como un discurso al margen, o por encima, de las categorías intelectuales en las que la modernidad había entendido el enfrentamiento y la forma de defender intereses sociales contrapuestos.

El discurso, retoma, una vez más, el mito mesiánico según el cual la tecnología (en este caso, la informacional) constituye la base de una sociedad sin conflicto, superada ya la etapa histórica de las ideologías, las clases y los enfrentamientos sociales (Mattelart, 2001/2007). Su repercusión en medios educativos y culturales supone la acentuación de una racionalidad sujeta a fines en detrimento de las relaciones entre sujetos para construir lo común (Habermas, 1968/1986); implica la extensión de la subordinación de las relaciones de enseñanza, de transmisión y apropiación de conocimiento a procesos cada vez más estandarizados y tecnologizados, por ejemplo a través de "cade-

[7] Este aspecto se evidencia al analizar la producción discursiva sobre este tema; la existencia de un corpus literario implica la existencia de prácticas materiales que, a su vez, contribuyen a potenciar el discurso. Podemos servimos de la base de datos *Dialnet* utilizando para ello los descriptores *responsabilidad social universitaria* (RSU) por compendiar la noción general y tener un uso más generalizado. La búsqueda arroja un total de 114 resultados cuya distribución por décadas es como sigue: 1990-1999 = 4 documento; 2000-2009 = 31 documentos; 2010-2016 =79 documentos (consulta, mayo 2016).

Desde principio del siglo XXI se potencian las prácticas discursivas en nuestro país, además, a partir de Jornadas específicas sobre *responsabilidad social* y *universidad* (2009, 2010, 2011) así como a través de otros medios, como el Informe de la Comisión Técnica de la *Estrategia Universidad 2015* (EU2015, 2011) al que Rebiun toma como referencia. Fuera del ámbito universitario habría que citar algunas actuaciones, como la Estrategia Española de Desarrollo Sostenible (2007), la Ley de Economía Sostenible (2011), etc.

[8] Puede considerarse un proceso de convergencia regional (europea) en el ámbito educativo que se imbrica en el movimiento global del mercado de la educación (Aróstegui, Martínez Rodríguez , 2008, p. 111).

[9] También se han utilizado y utilizan otras nociones como *sociedad del aprendizaje*, *sociedad del conocimiento*, *sociedad de la información y el conocimiento*, etc.

nas de montaje virtual" (Rhoades y Slaughter, 2010, p. 53); las prácticas que el discurso condiciona, suponen, por tanto, la impulsión de medidas de gestión tecnocrática en diferentes espacios en las que la búsqueda de *resultados* se superpone a cualquier otra finalidad.

Junto con el discurso informacional, en los años 90, el capitalismo neoliberal promueve la narrativa de las *economías basadas en el conocimiento* (OCDE / GD (96)102, 1996; European Commission, 1997). El contenido del discurso, de forma sintética, contempla el conocimiento, la información o la educación en términos de beneficio y negocio. De forma que en el medio universitario su influjo y apropiación implicarán profundos cambios: la investigación se orienta hacia objetivos económicos, preferentemente; la educación es concebida en términos de inversión en *capital humano*, y la organización universidad y sus servicios se articulan como el modelo de empresa (Jessop, Fairclough y Wodak, 2008). Ambas formaciones discursivas, que se presentan como neutras[10], se convertirán en dominantes a finales de la centuria pasada de forma que constituirán un potente dispositivo para sustentar los intereses del capitalismo informacional o cognitivo en el planeta y, por tanto, la producción de nuevas formas de exclusión social (Fumagalli, 2010; Harvey, 2005/2009; Laval y Dardot, 2013).

La ampliación del radio de acción de las relaciones de mercado al medio educativo (materializadas a través de procesos de (des) financiación o mediante la introducción del *management* empresarial) encauza la universidad y sus servicios hacia la competición por recursos, por clientes o por liderazgo. Debido a estas dinámicas de competencia comienzan a adquirir interés los mecanismos de captación y propaganda (*marketing).* Se asiste así en la universidad española del siglo XXI a un incremento notable del uso del discurso con fines de venta y promoción, como sucedió en países que habían incorporado con anterioridad el modelo empresarial a la universidad (Fairclough, 1993)[11]. La generalización del dispositivo del nuevo *management* jugó, y juega, un rol relevante para extender y naturalizar prácticas materiales, relaciones sociales o ideación de conocimientos y valores subordinados a la racionalidad de la eficiencia en perjuicio de otras formas de entender el conocimiento y de su relación con la mayoría so-

[10] Sin embargo pueden considerarse discursos ideológicos a partir del concepto de *ideología* utilizado por Terry Eagleton, (1991/1997, p. 24). El discurso ideológico es aquel que presenta unas características específicas en su estructura de cara a legitimar relaciones de dominio Así, por ejemplo, uno de los mecanismos que el discurso ideológico utiliza para llegar a tal fin es *naturalizar* y *universalizar* creencias y valores concretos para presentarlos como naturales y objetivos: en el caso que nos ocupa, es la razón económica la que se *naturaliza* mientras se niega (o desaparece) la dimensión política y ética de las relaciones económicas y sociales.

[11] Habría que añadir que la cultura publicitaria afecta no sólo al plano económico o político sino que también tiene importantes implicaciones en el orden ético, moral y de formación de subjetividades. El *marketing* se encuentra estrechamente ligado a la propagación en la universidad de la *emprendeduría*, la *empleabilidad* o el *lifelong learning,* mecanismos que orientan el comportamiento de las instituciones y de los sujetos hacia la (auto) promoción y la venta permanentes.

cial: así, se extienden prácticas y discursos relacionados con la cultura de la *excelencia*[12], la *emprendeduría*[13], o la *rendición de cuentas* (Sevilla Alonso, 2012).

La nueva gestión empresarial en la universidad (*New Public Management*)

Aunque habitualmente la *nueva gestión* se muestra como una herramienta neutra para modernizar las organizaciones, un análisis un poco pormenorizado la desvela como un potente dispositivo del capitalismo[14] globalizado, desde una doble perspectiva, como tecnología de producción y también como mecanismo de subjetivación (Alonso Benito y Fernández Rodríguez, 2013; Boltanski y Chiapello, 2002; Han, 2014). Desde la perspectiva de tecnología de producción, la *nueva* gestión empresarial absorbe parte de los postulados críticos de los años 60 para integrarlos como principios organizativos de cara a incorporar a los trabajadores en el sistema de producción del capital global y legitimar así nuevas formas de explotación y dominio. De manera que hará suyas ideas como la colaboración entre trabajadores, la concesión de cierto grado de autonomía a los *cuadros*, el fomento de la creatividad o el difuminado de formas groseras de dominio y jerarquía.

Un aspecto relevante de la teoría de la gestión es que se basa en la concepción *positivista*[15] y utilitarista del mundo por lo que reduce la realidad a aquello que puede ser medido, de forma que expulsa de su concepción y de sus prácticas los aspectos no reductibles a cuantificación y medida. Esta óptica, sustentada en los principios de la producción industrial, implica extender dinámicas de estandarización (*mcdonalización*) así como amputar dimensiones muy relevantes en las interrelaciones de enseñanza/aprendizaje (cada vez más tecnologizadas) o en las relativas a la producción, transmisión y apropiación de conocimiento, como ocurre en el medio universitario.

[12] Es conveniente poner de manifiesto los *juegos* de palabras que caracterizan estas formaciones discursivas: por ejemplo, mientras el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua define el concepto *excelencia*, como algo de superior calidad o bondad que lo hace digno de aprecio o estimación, el contenido del término dentro del Marco de Convergencia es diferente, se refiere a: *la capacidad de producir conocimientos explotables con fines industriales*, según figura en el Informe de la Comisión Europea (2000, p. 10).

[13] La cultura empresarial es reiteradamente promocionada desde Europa e incorporada por los diferentes países al sistema educativo. Citamos a modo de ejemplo iniciativas y planes de actuación de la Comisión Europea (2004; 2006; 2008).

[14] Algunos autores, como Yann Moulier-Boutang (2011), Andrea Fumagalli (2010), etc., acuñaron el término *capitalismo cognitivo* para identificar esta nueva fase del capital por el rol que juegan el conocimiento, la información o la intercomunicación a través de las redes telemáticas como elementos de valorización del capital. Por otra parte, el concepto *capitalismo académico*, define el comportamiento por el que la universidad se incardina en el mercado y se comporta como empresa a través de procedimientos como subida de tasas académicas, precarización de condiciones laborales del profesorado y personal de las universidades, orientación y contenido de curricula en función de su rentabilidad, peso de expertos y *managers* en la toma de decisiones, extensión de una educación subordinada a la tecnología, etc. (Rhoades y Slaughter, 2010).

[15] En el sentido que establecieron pensadores como el conde de Saint-Simon, Auguste Comte o John Stuart Mill, es decir, la identificación del pensamiento cognoscitivo con la experiencia de los hechos, el modelo matemático como el modelo de certidumbre o la consideración de la reflexividad crítica como idealismo.

Como se ha avanzado, se producirá una fuerte simbiosis entre la *nueva gestión* y el capitalismo posfordista: el tipo de globalización económica que el neoliberalismo[16] contribuyó a propagar incide en algunas nociones clave como *innovación*, *competitividad*, *adaptación* al cambio permanente o *flexibilidad* de la fuerza de trabajo que afectan de modo directo a la forma de producir, de organizarse, de relacionarse o de aprender. Estos cambios en el sistema productivo y en el orden político plantean retos tanto a sistemas educativos como a las organizaciones y empresas: se exigirán nuevas competencias y habilidades (*know how*) del *capital humano* que, en líneas generales, vienen siendo absorbidas por los nuevos curricula (Hirtt, 2009). De forma que tanto los programas universitarios como las prácticas del *management* empresarial coadyuvan a encauzar formas nuevas de producir, pero también de gobernar al sujeto posmoderno. En este marco de cambio permanente, las empresas y las organizaciones, mantiene la doxa, deben competir y adaptarse, innovar y aprender en un proceso de mejora continua.

Articulando los objetivos de la producción y las nuevas sensibilidades, el discurso del *management* va a facilitar la sustitución de los cuadros y las jerarquías de mando por *líderes*, *coach* y *expertos* que tienen como función no coaccionar sino *movilizar* las capacidades intelectuales y creativas de diferentes colectivos fomentando la intercomunicación y el intercambio de información, base de producción de plus valor. Como mantiene Han (2014), en el capitalismo neoliberal los *proyectos*, las iniciativas y la motivación reemplazan la prohibición, el mandato y la ley en el interior de muchas empresas y organizaciones desde finales del siglo pasado. El nuevo *management* articulará materialmente estos principios de forma que del paradigma disciplinario se pasa a otro más blando que persigue, en última instancia, no tanto un trabajador obediente cuanto un sujeto de iniciativa y *rendimiento*, un individuo que hace de sí una empresa (Foucault, 1978/2009). El discurso del *management* empresarial, además de constituir un poderoso mecanismo enfocado a la producción, se articula como una eficaz y ergonómica tecnología de control y subjetivación[17].

Como se ha visto, lejos de ser mera herramienta, el *management* supone introducir una racionalidad económica, un modelo de empresa, en la organización de la universidad pública y también en los servicios que presta (producción de conocimiento y

[16] Recordemos la triple axiología conceptual que caracteriza la doctrina neoliberal y su proyecto civilizador: a) una ontología del sujeto como ser racional y egoísta que busca su propio interés; desde esta doctrina, éste sería el proceder correcto porque de él se deriva el beneficio para el conjunto social; b) el libre mercado/competencia como eje de organización y comprensión de la realidad económica, social o cultural; c) el rol del Estado como generador de procesos de competencia y privatización (Foucault, 1978/2009; Harvey, 2005/2009).

[17] El *management* se modela como un artefacto que se inserta en la gubernamentalidad posmoderna y neoliberal que busca que el individuo reproduzca *libremente* en su comportamiento y en su psique el entramado de dominación, entramado que aquel interpreta como libertad de hacer y de autorrealización (Han, 2014).

docencia, básicamente). Estos fenómenos implican la aparición de una nueva casta de burócratas que se encargan de la implementación de procesos de *calidad* (Aróstegui, Martínez Rodríguez , 2008): elaboración de planes estratégicos, fijación de objetivos, medición de resultados, acreditaciones, evaluaciones, etc., como medio de incardinarse en el mercado. La competitividad y la comparación (*benchmarking*) son dos aspectos fundamentales en el contexto de la oferta y demanda del mercado educativo. La denominada *transparencia* de procesos o el *márketing* constituyen ahora mecanismos estratégicos: es una forma de rendir cuentas a *stakeholders* y agencias de acreditación[18] y, al mismo tiempo, dentro de la lógica de extensión de mercado, son datos que el usuario/cliente, soberano en el neoliberalismo, debe conocer para ejercer su libertad de elección de mercancías educativas.

En este contexto, marcado por el *régimen de verdad* de narrativas hegemónicas y de dispositivos como el *management*, que orientan el sentido, la organización y la finalidad de la universidad en función de criterios coste/beneficio, surge y se promociona la adhesión de la universidad y sus bibliotecas a un discurso marcadamente corporativo, como es el relativo a *responsabilidad social* y *sostenibilidad*. Dándose la paradoja, además, de que la valoración o acreditación del cumplimiento de compromisos, ahora voluntarios, ligados a la responsabilidad social, tanto de empresas como de servicios e instituciones públicas, quede en manos de agencias con una clara orientación mercantil, en lugar de llevarse a cabo, en su caso, mediante una inspección pública, contrastada y no ligada a intereses económicos[19]. Situación que, sorprendentemente, tiende a aceptarse y naturalizarse, incluso en el medio académico.

Discurso responsabilidad social y sostenibilidad en bibliotecas universitarias españolas

Una vez especificada la gestación y el contexto de incorporación de las nociones en la universidad española, veamos cómo se articulan aquéllas en las bibliotecas universitarias. La Red de Bibliotecas Universitarias Españolas, contempló, no casualmente, este tema en el marco del III Plan Estratégico 2020, en la Línea Estratégica 1, "mejorar la organización, la comunicación y el liderazgo de Rebiun". Más en concreto, en el objetivo 5, se proponía promover la integración de la biblioteca en los objetivos de la uni-

[18] Su intervención se basa en el supuesto de que *acreditar* significa garantizar la *calidad* de un producto (i.e. se trata de una forma de asegurar que se ha seguido un protocolo en su producción). La red de agencias europeas y nacionales elaboran estándares como base para establecer mecanismos de comparación, competencia y evaluación (con el objeto de proveer financiación competitiva, fijar salarios, etc.)

[19] Por ejemplo, una de las más populares es la *European Foundation for Quality Management,* cuyo origen data de 1989 y cuyo objetivo es incrementar la competitividad en la economía europea, a partir de un modelo de gestión empresarial.

versidad, finalidad que incluye la implicación de las bibliotecas en el ámbito de la responsabilidad social en la universidad (Rebiun, 2012, p. 1)[20].

¿Cómo se perfila la noción *responsabilidad social y sostenibilidad* por parte de la Red de Bibliotecas Universitarias? Por lo que respecta a la definición de la noción, una de las características que pueden observarse en este sentido es la ambigüedad terminológica y la falta de clarificación conceptual al respecto. Primeramente, Rebiun (2012) se distancia de la noción *responsabilidad social corporativa* y estima que la noción debe emigrar a *sostenibilidad corporativa* (Rebiun, 2012, p. 3). Y más adelante se indica que entre *responsabilidad social universitaria* o *sostenibilidad universitaria* "se opta por *sostenibilidad universitaria* o en su caso responsabilidad social universitaria (RSU)" (Rebiun, 2012, p. 3). Por otra parte, parece haber una intencionalidad por parte de Rebiun por hacer bascular la noción *responsabilidad social*, asociada a la idea de cierto activismo histórico bibliotecario[21], hacia la noción más difusa de *sostenibilidad*:

> La preferencia por **la noción de sostenibilidad en detrimento del de responsabilidad tampoco resulta extraña a las bibliotecas**. Así, hay que recordar que en sus inicios el concepto de responsabilidad social de las bibliotecas estuvo estrechamente asociado a aspectos fundamentalmente sociales referidos a la lucha contra la discriminación, la atención a colectivos específicos, la lucha contra el sida, la igualdad de oportunidades, el acceso libre e igualitario a la información. Estas preocupaciones sociales de las bibliotecas, aunque sin duda alguna loables, no son suficientes en términos de sostenibilidad y responsabilidad social tal como se entiende en la actualidad. (Rebiun, 2012, p. 4, resaltado en el original)

Sin embargo, el documento no especifica conceptualmente el sintagma *responsabilidad social y sostenibilidad* quizá porque, como Rebiun manifiesta en las conclusiones del Informe, los conceptos que lo forman pueden tener múltiples significados y, sobre todo, que éstos son cambiantes: "conceptos muy conectados entre sí que carecen de una definición única y que, además, están en evolución" (Rebiun, 2012, p. 13). Tampoco la Comisión técnica de la Estrategia Universidad 2015 aporta elementos de aclaración:

> Cabe definir la responsabilidad social del sistema universitario como una reconceptualización del conjunto de la institución universitaria a la luz de los

[20] Rebiun (2012) toma como referente el documento elaborado por la Comisión Técnica de la Estrategia Universidad 2015 (EU2015, 2011) que puede considerarse un marco de actuación sobre responsabilidad social universitaria; un marco en el que Rebiun recomienda que las bibliotecas, como servicios universitarios, se incardinen. Al haber una clara convergencia discursiva entre ambos documentos (y dado que la biblioteca es indisociable del marco universitario) nos serviremos de los dos en nuestra exposición al objeto de aclarar o ampliar conceptos.

[21] Es el caso de la *American Library Association* (ALA), la asociación de bibliotecas más antigua del mundo que tiene una sección específica sobre responsabilidad social (*Social Responsabilities Round Table*) desde 1969.

> valores, objetivos, formas de gestión e iniciativas que implican un mayor compromiso con la sociedad y con la contribución a un nuevo modelo de desarrollo más equilibrado y sostenible [...] Es cierto que, al igual que sucede con la responsabilidad social de las empresas, la referida a las universidades dista de contar con una definición precisa o unívoca [...] Las universidades se refieren a este nuevo campo de interés recurriendo a muy distintas denominaciones. Así, es frecuente la utilización de los términos sostenibilidad o desarrollo sostenible, con un contenido casi equivalente al de responsabilidad social, englobando múltiples actuaciones llevadas a cabo en este terreno. En otras ocasiones, sin embargo, se emplea estos dos últimos términos limitándolos sólo a la dimensión ambiental. (EU2015, 2011, pp. 33-34)

Esta manifiesta indefinición entraña una profunda ambigüedad en relación con por qué o para qué deben desarrollarse unas prácticas materiales ligadas a supuestos compromisos muy positivos, pero muy vagamente formulados, con la economía, con la sociedad o con el medio, tanto en la universidad como en sus bibliotecas.

En cuanto a la implementación de las prácticas relativas a responsabilidad y sostenibilidad, en sintonía con el marco general de Convergencia Europea y el más específico de la Estrategia Universidad 2015 (Ministerio de Educación, 2010) que identifica en la "tercera misión" universitaria, junto con la transferencia de tecnología y conocimiento, el discurso de la responsabilidad social, se promueven en la universidad en términos de transversalidad, flexibilidad, adaptación y cierta *autonomía* (de gestión) en cada contexto específico, buscando la máxima participación de los *grupos de interés*, tanto internos[22] como externos a la institución. En los documentos citados se proyecta la idea de una universidad con estilo empresarial que se embarca en proyectos y que remite a la formulación de la *responsabilidad social empresarial* en cuya implementación participan diferentes agentes sociales, presuponiendo objetivos comunes, no conflictivos:

> Se debe promover una concepción de la responsabilidad social y sostenibilidad universitaria participativa, dialogada y plural, en estrecho contacto con la comunidad universitaria, con los agentes y órganos protagonistas del SUE [Sistema Universitario Español] y con las principales partes interesadas. (EU2015, 2011, p. 18)

> Es deseable que los compromisos en este terreno [responsabilidad social y desarrollo sostenible] se amplíen también al conjunto de la cadena de proveedores, subcontratas, y entidades con las que colaboran estas instituciones,

[22] A pesar de la, supuesta, participación en el funcionamiento de la organización, parte de los *grupos* de *interés* interno en la universidad han visto sustancialmente negados sus *intereses*, lo que supone una gran contradicción del discurso corporativo; en el caso del alumnado, con fuertes subidas de matrícula; por lo que respecta al personal administrativo y buena parte del profesorado, con una precarización constante de sus condiciones de trabajo.

> considerando, de forma destacada, tanto los aspectos sociales como económicos y ambientales. (EU2015, 2011, p. 39)

En el caso de los servicios bibliotecarios, Rebiun propone un doble plano de actuación: uno en el que la actividad bibliotecaria participaría de las iniciativas institucionales relativas a la noción estudiada y otro, más específico, de integración del discurso en la práctica bibliotecaria (Rebiun, 2012, p. 6).

Marco de aplicación del discurso

Si tomamos como indicador del proceso de asunción del nuevo *management* empresarial el uso del significante *calidad* y las prácticas materiales, relaciones o valores que conlleva e implica, habremos de convenir que la difusión del *management* en el medio bibliotecario adquiere carta de naturaleza institucional a principios del siglo XXI contribuyendo a ello la promoción de prácticas discursivas, como Jornadas específicas sobre este tema organizadas por Rebiun[23] o la inclusión del discurso en planes estratégicos del citado Organismo[24]. Por consiguiente, un campo como el bibliotecario, con una proyección eminentemente tecnicista, que se mostró muy receptivo a la propagación de la gestión tecnocrática empresarial[25], contaba ya, como la propia institución universitaria, con un marco de anclaje que condicionará la recepción y desarrollo de discursos como el que analizamos.

Rebiun (2012), siguiendo las pautas de la Comisión Técnica Estrategia 2015, contextualiza la articulación del discurso en el marco de la *triple cuenta de resultados*, un concepto procedente del mundo empresarial, como se ha visto, cuya lógica de eficiencia en una organización o empresa se mide por la relación coste/beneficio, aunque tenga en cuenta esa triple dimensión a la hora de operar:

> Partiendo de esta realidad podemos analizar la integración de la sostenibilidad en las bibliotecas basándonos en el marco conceptual de la "triple cuenta de resultados" (triple bottom line) que concibe la sostenibilidad en torno a tres dimensiones: social, económica y ambiental (Rebiun, 2012, p. 3).

[23] Se han celebrado, hasta la fecha, las I Jornadas de Calidad (Huesca, 2008) y II Jornadas de Calidad (Málaga, 2010).

[24] En el II Plan estratégico (2007-2010) se recogía el tema de *calidad* en la línea estratégica 3: Rebiun y calidad. En el III Plan Estratégico (Rebiun 2020) se registra la calidad en dos objetivos de la Línea Estratégica n. 4; además en el listado de valores de Rebiun, consta como uno de ellos: *calidad y sostenibilidad.*

[25] Cabría recordar aquí, a pesar de una manifiesta supremacía de discursos hegemónicos en el mundo bibliotecario, que, fuera de nuestro país, desde los años 90 del siglo pasado, publicaciones como *Progressive Librarian* , *Information for Social Change* o *Crítica Bibliotecológica*, con tratamiento desiguales, han venido cuestionando los destructivos efectos del *New Public Management* sobre las instituciones educativas o culturales y promocionando visiones más sociales y críticas tanto sobre la disciplina como sobre la profesión bibliotecaria.

Esta óptica se articula en el contexto de la *nueva gestión* que hemos visto incorpora la universidad española y sus servicios a partir de las dinámicas de convergencia con Europa. E implica, como es sabido, procesos de monitorización, de calculabilidad, de acreditación, etc., permanentes asociados a procesos de valorización y promoción de la empresa u organización en un contexto de ampliación de la lógica de mercado al medio educativo:

> La definición por parte de las universidades de su responsabilidad social, así como la sostenibilidad del sistema universitario, deben acompañarse de una aplicación rigurosa y sistemática de las mismas, tanto por lo que hace a su diseño como por su seguimiento y verificación. El objetivo ha de ser conseguir la sistematización de dicha aplicación, favoreciendo su posible certificación y eventual acreditación y, con ello, la institucionalización y puesta en valor (EU2015, 2011, p. 18).

Por consiguiente, el enfoque desde el que se propone articular *responsabilidad social* y *sostenibilidad* en las bibliotecas es equivalente al del mundo empresarial. Cabe destacar que de la misma forma que hay una ambigüedad constante respecto del concepto *sostenibilidad,* o del conjunto del sintagma a que se asocia, también puede observarse, tanto en el documento elaborado por la Comisión Técnica (EU2015, 2011), como en el Informe de Rebiun (2012), la difusa diferenciación entre el mundo de las empresas y las organizaciones públicas, en la línea de actuación propuesta por la Unión Europea; de manera que en dichos documentos se difuminan las fronteras entre entidades privadas, definidas por el ánimo de lucro, de los referidos a las instituciones públicas, articuladas en torno al Derecho Público (o ideas como una racionalidad no sujeta a fines, ética de la equidad, participación intersubjetiva para construir la esfera pública, etc. [Habermas, 1986])[26].

Efectivamente, la supeditación de la práctica discursiva a la racionalidad económica se constata en el Informe de Rebiun (2012). Por ejemplo, cuando liga la noción *sostenibilidad* a *sostenibilidad financiera*, o *supervivencia*, basándose argumentalmente en el fenómeno de la *crisis*:

> Hay que considerar que *una gestión responsable de las finanzas bibliotecarias es de crucial importancia en un momento como el actual marcado por la crisis*

[26] Así, por ejemplo, refiriéndose a las principales publicaciones de RSU [responsabilidad social universitaria] se citan obras de las Comisiones Europeas referidas al mundo empresarial: *Libro Verde. Fomentar un marco europeo para la responsabilidad social de las empresas* (2001). *Comunicación de la Comisión relativa a la responsabilidad social de las empresas: una contribución al desarrollo sostenible* (2002). *Poner en práctica la asociación para el crecimiento y el empleo: hacer de Europa un polo de excelencia de la responsabilidad social de las empresas* (2006) (en EU2015, 2011, p. 65). En otras ocasiones se invita a las bibliotecas a suscribir las prácticas empresariales: "se sugiere su sustitución [la de responsabilidad social universitaria] por la noción "sostenibilidad universitaria" en la línea de lo que recientemente se está suscitando en el mundo empresarial" (Rebiun, 2012, p. 2).

> *económica*. Una gestión eficiente y responsable de los recursos presupuestarios bibliotecarios tiene implicaciones sociales en la medida en que el gasto educativo interesa al conjunto de la sociedad. Por ello se puede considerar que la *sostenibilidad financiera* de las bibliotecas constituye una actuación socialmente responsable al estar *relacionada con la supervivencia* y mejora de la educación superior y la investigación. (Rebiun, 2012, p. 4, cursivas propias)

En el párrafo anterior, puede interpretarse el contenido que Rebiun asigna a gestión *responsable:* aquélla que es *eficiente* y que busca la *sostenibilidad* [financiera] de las bibliotecas[27]. En esta línea argumentativa, la Red de bibliotecas apunta que el gasto educativo [público] incumbe a toda la sociedad de igual forma (*al conjunto de la sociedad*), cuando es evidente que "la sociedad", en abstracto, no existe: no todos los grupos o clases sociales tienen los mismos intereses, el mismo status o el mismo poder [por lo que a todos ellos no afecta de la misma forma la existencia o no de servicios públicos o el tipo de prestaciones que puedan desarrollar]. También procede llamar la atención sobre cómo desde el enunciado de Rebiun se muestra de forma *naturalizada* la *crisis*[28] en repetidas ocasiones, de forma que es utilizada como argumento para justificar la necesidad de aplicar una *eficiencia financiera*:

> El actual contexto de crisis económica obliga a gestionar de forma responsable las finanzas universitarias, requiriéndose planteamientos más eficientes [...] Las repercusiones de la crisis financiera sobre los presupuestos universitarios están afectando muy negativamente a las contrataciones de recursos-e por parte de bibliotecas y consorcios. (Rebiun, 2012, p. 10)

En esta exposición se encuentra un implícito: se propone que una actuación *responsable* de las bibliotecas en relación con la sostenibilidad financiera sería aquélla que es conforme con la (des)financiación actual, con no aumentar el gasto público[29]; lo que podría interpretarse como una forma de legitimar los *recortes* de las inversiones que se vienen produciendo en la educación superior[30]. La formulación retórica *responsabili-*

[27] Efectivamente, la ambigüedad del término sostenibilidad puede implicar una práctica restrictiva como apunta Adela Cortina (2014, parr 4): "cuando se quiere recortar gastos en una partida cabe siempre la coartada de decir que tal como está resulta insostenible y que es necesario introducir reformas para asegurar la sostenibilidad".

[28] En ningún caso la política económica puede presentarse como un fenómeno natural, por consiguiente la *crisis* puede interpretarse, y, sobre todo, administrarse de muy diferente modo en función de la óptica interpretativa que se utilice. Como es sabido, en el escenario de las políticas presupuestarias se ha administrado mediante un drástico recorte del gasto público (Sevilla Alonso, 2012).

[29] Es importante reseñar que entre 2008 y 2013 la inversión pública universitaria en nuestro país descendió un 22%, lo que nos sitúa muy por debajo de la media de la Unión Europea en inversión en educación superior (Gimeno Ullastres, 2014).

[30] Por supuesto, aquí no se está en desacuerdo con un uso eficiente y racional de los recursos públicos, haya o no *crisis*. Puede inferirse que, en el contexto de las propuestas de Rebiun, el concepto de *eficiencia* se utiliza dentro de la ortodoxia económica imperante. Según esta perspectiva la inversión o gasto público se considera un despilfarro; mientras que inversión privada y mercado implican optimización de recursos. Sin embargo, la *crisis* en que nos encontramos, en cuyo nombre se llama a la responsabilidad y la eficiencia, es interpretada desde plantea-

dad social y sostenibilidad se construye dentro de la lógica de la racionalidicad económica imperante, presentada como realidad *natural*, no como socialmente construida, y, por tanto, *naturaliza* la exclusión y la marginación social, de forma que permite calificar de ideológico el discurso en los términos que ya se han explicado (Eagleton, 1991/1997, p. 24).

Por consiguiente, debe cuestionarse, a nuestro entender, la pertinencia del discurso, las prácticas, los valores, las relaciones, etc., que promueven en la universidad pública y sus bibliotecas porque la noción coadyuva a potenciar la asociación reduccionista sociedad/mercado y a difuminar la función del Estado como garante de bienestar social al tiempo que pone de manifiesto el riesgo de desmantelamiento de los marcos de responsabilidad colectiva. El compromiso de la universidad con la sociedad debería articularse sin ambiguiedades, como mantiene Sousa Santos (2007, p. 75):

> Es crucial que la apertura al exterior no se reduzca a la apertura al mercado y que la universidad se pueda desenvolver en este espacio de intervención de modo que se equilibren los múltiples intereses, incluso contradictorios, que circulan en la sociedad, y que, con mayor o menor poder de convocatoria, interpelan a la universidad.

Conclusión. Debate

En este estudio se ha problematizado desde perspectivas críticas del discurso la adopción de la noción *responsabilidad social y sostenibilidad* por las bibliotecas universitarias españolas. Su sociogénesis histórica indica que la universidad y la biblioteca académica se apropian del relato tras las políticas de extensión de competencia y mercado que inaugura el Proceso de Convergencia Europea.

Su asunción en el medio académico supone aceptar, al menos en parte, el proceso de desinstitucionalización del sistema educativo como un sector del Estado social. Este hecho implica por parte de la universidad y sus servicios asumir un nuevo *status* (el de funcionar como empresa en competencia con otras) desde el que se reformula, de forma subsidiaria, una responsabilidad, *voluntaria* ahora, sujeta a negociación (obviando por tanto marcos de Derecho Público).

Nuestro análisis pone de manifiesto que el discurso *responsabilidad social* y *sostenibilidad* se enuncia de manera equívoca y vaga, de forma que puede ser utilizado para legitimar los recortes en la financiación de las instituciones públicas. El hecho de que

mientos económicos diversos; por ejemplo, Thomas Piketty o Vicenç. Navarro, economistas que no cuestionan el capitalismo, consideran que la crisis tiene una estrecha relación con el *ineficiente* funcionamiento del mercado y con una deficiente gestión del gasto público

se articule dentro de la lógica operativa del *management* indica que la noción y las prácticas relativas a *responsabilidad social* y *sostenibilidad*, aparentemente al servicio del medio y de toda la sociedad, se supeditan a la racionalidad económica en detrimento de necesidades de los sectores sociales más desfavorecidos, así como al cumplimiento de objetivos de promoción y venta de una universidad impelida a comportarse como una empresa.

Cabe leer, entonces, *responsabilidad social* y *sostenibilidad* como un discurso sesgado que puede utilizarse para justificar la desregulación de la educación superior pública y sus servicios a partir de su desfinanciación, por una parte, y de la introducción de mecanismos de gestión empresarial, por otra (i.e., prioridad a la relación coste/beneficio en su lógica operativa, importancia de dinámicas de promoción y propaganda, etc.). La práctica discursiva analizada contribuye así a profundizar las relaciones de mercado en el medio académico-bibliotecario y a difuminar las fronteras entre esfera pública y espacios de negocio.

El procedimiento analítico utilizado pone de manifiesto la relevancia política de la producción de sentido en nuestra sociedad, y en el ámbito académico en particular, y permite catalogar *responsabilidad social* y *sostenibilidad* como un discurso ideológico al establecer un sistema de significados y valores, aparentemente aséptico, que tiene una repercusión práctica de dominio y exclusión social (al estructurar marcos de referencia de los sujetos, proyectar conductas o generar expectativas que reproducen y benefician los intereses y privilegios de los grupos dominantes).

Sigue siendo un desafío ineludible para la universidad pública del siglo XXI y sus bibliotecas enunciar, reinventar, otros discursos de forma no subalterna y conformista con los imaginarios hegemónicos, de manera que posibiliten prácticas emancipatorias más que de exclusión, si quiere legitimarse socialmente y proyectarse como bien común. Ese objetivo nos alejaría tanto del ideal de una universidad y sus bibliotecas al servicio de la reproducción de las estructuras sociales como de una institución dependiente del capital. Así, siguiendo a Adela Cortina (2014), sería recomendable sustituir el discurso *responsabilidad social y sostenibilidad* por el de justicia, derechos, ciudadanía; de la misma forma sería aconsejable usar el sintagma *sostenibilidad ambiental* y *desarrollo humano* en lugar de *desarrollo sostenible.*

Referencias

Alonso Benito, Luis Enrique & Fernández Rodríguez, Carlos Jesús (2013). *Los discursos del presente: Un análisis de los imaginarios sociales contemporáneos.* Madrid: Siglo XXI.

Aróstegui, José Luis; Martínez Rodríguez, Juan Bautista (Coords.) (2008). *Globalización, posmodernidad y educación: la calidad como coartada neoliberal.* Madrid: Akal.

Boltanski, Luc & Chiapello, Éve (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo.* Madrid: Akal.

Comisión Europea (2000). *06 final. Hacia un Espacio Europeo de Investigación.* Bruselas: Autor.

Comisión Europea (2004). *70 final. Plan de acción: el programa europeo a favor del espíritu empresarial.* Bruselas: Autor.

Comisión Europea (2006). *33 final. Aplicar el programa comunitario de Lisboa: fomentar la mentalidad empresarial mediante la educación y la formación.* Bruselas: Autor.

Comisión Europea (2008). *La iniciativa emprendedora en la enseñanza superior, especialmente en estudios no empresariales. Resumen del Informe final de los expertos.* Bruselas: Autor.

Cortina, Adela (2014, 17 de octubre). Lo sostenible no siempre es lo justo. No hay que aplicar al desarrollo humano los criterios del uso del medio ambiente. *El País.* Recuperado de http://elpais.com/elpais/2014/09/23/opinion/1411493461_920733.html

Distribución de la riqueza global (2015, 13 de octubre). *El País.* Recuperado de https://elpais.com/elpais/2015/10/13/media/1444754300_420807.html

Eagleton, Terry (1991/1997). *Ideología: una introducción.* Barcelona: Paidós.

EU2015. Estrategia Universidad 2015. Comisión Técnica (2011). *La responsabilidad social de la universidad y el desarrollo sostenible.* Madrid: Secretaría General de Universidades.

European Commission (1997) *Towards a Europe of knowledge.* Brussels: Autor. Recuperado de http://aei.pitt.edu/5546/

Fairclough, Norman (1991). *Language and power.* (3rd. Impr). London: Longman.

Fairclough, Norman (1993). Critical discourse analysis and the marketization of public discourse, the universities. *Discourse & Society*, *4*(2), 133-168. https://doi.org/10.1177/0957926593004002002

Foucault, Michel (1978/2009). *Nacimiento de la biopolítica.* Madrid: Akal.

Fumagalli, Andrea (2010). *Bioeconomía y capitalismo cognitivo, hacia un nuevo paradigma de acumulación.* Madrid: Traficantes de Sueños.

Gimeno Ullastres, Juan Antonio (2014). La financiación de la Universidad pública. *Temas para el debate*, *239*, 30-32.

George, Susan (2002). *Pongamos la OMC en su sitio.* Barcelona: Icaria.

Habermas, Jürgen (1968/1986). *Ciencia y técnica como ideología.* Madrid: Tecnos.

Han, Byung-Chul (2014). *Psicopolítica, neoliberalismo y nuevas técnicas de poder.* Barcelona: Herder.

Harvey, David (2005/2009). *Breve historia del neoliberalismo.* Madrid: Akal.

Hirtt, Nico (2009). Markets and education in the era of globalized capitalism, In, Dave Hill & Rami Kumar (Eds.), *Global neoliberalism and education and its consequences* (pp. 208-226). New York: Routledge.

Jessop, Bob, Fairclough, Norman, & Wodak, Ruth (Eds.) (2008). *Education and the knowledge-based economy in Europe*. Rotterdam: Sense Publishers.

Laval, Crhistian, Dardot, Pierre (2013). *La nueva razón del mundo, ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.

Maira Vidal, María del Mar (2013). La responsabilidad social empresarial como parte del proyecto político y económico neoliberal. *Lan harremanak: revista de relaciones laborales, 28*, 100-122

Mattelart, Armand (2001/2007). *Historia de la sociedad de la información*. Barcelona: Paidós.

Ministerio de Educación (2010). *Estrategia Universidad 2015. Contribución de las universidades al progreso socioeconómico español 2010-2015.* Madrid: Autor.

Moulier-Boutang, Yann (2011). *Cognitive capitalism*. MA: Polity Press.

Naredo, José. Manuel (1996). Sobre el origen, el uso y el contenido del término sostenible. *Documentación social*, *102*, 129-147.

OCDE / GD (96)102 (1996). *The knowledge-based economy*. Paris: Autor.

Rebiun (2012). *Contribución de las bibliotecas en materia de responsabilidad social y sostenibilidad universitarias*. Madrid: Rebiun.

Rhoades, Gary, & Slaughter, Sheila (2010). Capitalismo académico en la nueva economía. Retos y decisiones. *Pasajes, Revista de pensamiento contemporáneo*, *33*, 43-59

Sevilla Alonso, Carlos (2012). *Un plan de ajuste estructural para las universidades públicas. Del "proceso de Bolonia" al RD-Ley 14/2012, de 20 de abril, de medidas urgentes de racionalización del gasto público en el ámbito educativo.* Recuperado de http://www.1mayo.ccoo.es/nova/NBdd_DesDocumento?cod_primaria=1185&cod_documento=4007&descargar=0

Sousa Santos, Boaventura de (2007). *La universidad en el siglo XXI, para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad*. Bolivia: Plural Ediciones.

Wodak, Ruth, & Meyer, Michael (Eds.). (2003). *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona: Gedisa.

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons 4.0*.

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

Resumen de licencia - *Texto completo de la licencia*

The role of categorization as a way of fidelity preservation in cultural transmission

El papel de la categorización como medio de preservación de la fidelidad en la transmisión cultural

José Henrique Pérez Rodríguez

Universidade de Vigo; jhpr@uvigo.es

Historia editorial

Recibido: 05-06-2016

Aceptado: 19-01-2017

Keywords
Imitation
Cultural replication
Categorization
Fidelity

Abstract

This paper deals with the problem of identifying cultural replicators and providing a plausible replication model for culture. Depending on what kind of information is considered to be replicated, the different evolutionary models of cultural transmission are clustered into three main groups which are referred to as externalism, internalism and multi-substratism. From these, internalism is argued to be the most plausible position, but it fails in explaining how cultural information can be faithfully replicated in our species despite essentially depending on individual processes of intentional inference. It is concluded that no author seems to have fittingly adopted a categorization model stemmed from a usage-based perspective, and such a model would entail a feedback dynamic in category formation which could allow for an a posteriori purification of the input information flow. This way, categorization would partially equate the role of DNA in genetic transmission cycles.

Palabras clave
Imitación
Replicación cultural
Categorización
Fidelidad

Abstract

En este artículo se aborda la problemática de la identificación de los replicadores culturales y la elaboración de un modelo de replicación cultural verosímil. De acuerdo con el tipo de información que se supone objeto de replicación agrupamos los diversos modelos evolutivos de transmisión cultural en tres grandes categorías, que denominamos externalismo, internalismo y polisustratismo. De ellas, argumentamos por qué, a nuestro juicio, el internalismo es la opción más adecuada; si bien los modelos internalistas no suelen dar cuenta satisfactoriamente de cómo la información cultural puede haber alcanzado un cierto grado de fidelidad en la transmisión pese a depender de procesos individuales de inferencia intencional. Concluimos que ningún autor parece haber adoptado un modelo adecuado de categorización fundamentado en una perspectiva basada en el uso. Tal modelo implicaría una dinámica de retroalimentación en la formación de las categorías que podría permitir la depuración a posteriori del flujo de información entrante.

Pérez Rodríguez, José Henrique (2018). The role of categorization as a way of fidelity preservation in cultural transmission. *Athenea Digital*, *18*(1), 405-430. https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1931

Introduction

Traditionally, most scientists and researchers have considered culture a phenomenon independent of biological evolution, admitting possible analogies, such as those that can be easily noticed between natural evolution and the evolutionary processes of culture and language, as a kind of metaphor of purely explanatory value (Croft, 2013b). Moreover, the general conception of culture as a reality that is contrary to biology — the famous dualism of nature vs. culture — reflects an understandable point of view in a species so deeply cultural as mankind; but perhaps that dualism is simply not a suit-

able background to approach the scientific analysis of the phenomenon of culture. In its most basic aspects, human culture is a reality shared with other animal species (Boesch, 2011), and the unique features it adopts in our species should not conceal that. Essentially, we are certainly facing a social transmission process of information by means of replication, even if those special features become important and transcendental because they virtually put our species ahead of others. Hence, if we want to delve into the explanation of human originality as a cultural species, we should inherently examine the way cultural transmission occurs, which involves firstly, identifying the replicated information, and, secondly, trying to plausibly describe how that replication takes place. In this paper, we will contribute by giving some answers to those questions through analyzing the different ideas on the matter and finally trying to draw some conclusions from them.

The identification of cultural replicators

The identification of the informational basis of culture was a development mainly by the well-known biologist Richard Dawkins, although he certainly had many past influences from various fields, being particularly influenced by Claude Shannon's theory of information. Since then, it became common to regard cultural transmission as a process of information replication. However, there was no consensus, and the disagreements affected some essential matters, for example, the mere identification of material substrates where cultural information should be looked for. Because of the novelty of the evolutionary approach to the areas of culture and language, on account of its rootedness in biology — taking also into account the relative distancing of that procedure from traditional perspectives — it is no surprise that scholars located in this area had begun by considering to become as object of study all possible sides or ontological manifestations of cultural phenomena: the psychological, the behavioral, and the material. The reason for this is that those manifestations were reckoned at first by scientists as diverse stages of the "lifecycle" of the flows of cultural information, which essentially include replication, variation and interaction-selection phases. And this is just what occurs with the information transmitted by genetic means. Consequently, at the moment of coining the term 'meme', in his book *The Selfish Gene*, Dawkins adopted a broad perspective that closely resembles the well-known seminal definition of culture issued a century before by the anthropologist Edward B. Tylor[1], including within the concept all kinds of cultural manifestations: "Examples of memes are tunes, ideas, catch-phrases, clothes fashions, ways of making pots or of building arches" (Dawkins,

[1] "Culture or civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society" (Tylor, 1871/2012, p. 1).

1976/2006, p. 192). In any case, it seems possible to perceive a revealing parallel between the two authors as for their pioneering role and the syncretic nature of their viewpoints.

From a little more rigorous standpoint, it is also possible to find a multifaceted position in the proposal of language change analysis made by the linguist William Croft (2000). Croft owns a functional-cognitive, usage-based training, and this background entails recognizing a key role to the deferred imitation of behaviors; but also develops the concept of 'lingueme' (derived from meme) to account for the linguistic structures present in the utterances when regarded as observable material entities — samples of 'parole' in the Saussurean sense — calling 'lingueme pool' the interactional set formed by all products or outcomes, even if ephemeral[2], from the various linguistic behaviors that occur in a speech community. Indeed, Croft explicitly defends the usefulness of completing the analysis of the cognitive processes applied on the memory instantiations of linguistic behaviors with the study and analysis of the very external manifestations of the phenomenon:

> A significant split in functionalism is between those who are more cognitively oriented, focusing their attention on cognitive explanations, and those who are more discourse oriented. These two functionalist approaches have largely gone their own ways, developing models of language meaning (cognitive linguists) and language in use (the discourse functionalists) However, there are some functionalists such as T. Givón and W. Chafe whose work draws on both cognitive and discourse models. Usage-based models integrate cognition and discourse, in that there is a feedback relationship between the mental representation of linguistic knowledge and language use. The two approaches are inherently compatible: language must be understood from both a psychological and a social-interactional perspective. (Croft, 2015, p. 474)

Other authors have moved even more forward in the process of externalization of cultural replicators. Wiliam Benzon (1996), for example, adopted a sheer materialistic position by placing them exclusively in the physical world, and assuming their psychological projection, concepts, as a secondary and derived product. In his view, as he points out, there is a reversal of the spontaneous identification that arises by analogy between the role of concepts in the cultural domain and the function of the genotype in the biological world. Concepts, as he points out, would be more similar to phenotypes, because of features like inconsistency or variability. After all, if cultural replication ultimately depends on imitation, as claimed by many authors (e.g. Blackmore, 1999; 2007; Dawkins, 1976/2006; Tomasello, Kruger & Ratner, 1993), the entity to be

[2] Croft, as other authors, considers the sounds from the linguistic use as material entities, as he states in Croft (2013a).

replicated should supposedly consist of an external and observable entity. On his behalf, Derek Gatherer (1998) makes similar statements, pragmatically alluding to the supposed impenetrability of culture to researchers if studied as a psychological reality. Those arguments perfectly resemble the externalist approaches from anthropology or linguistics.

However, to place replicators as external entities also faces many problems. Artifacts and behaviors satisfy the condition of being observable entities, and, therefore, replicable; but they cannot replicate themselves without the intermediation of a human brain that is able to conduct the process of imitation. In fact, the very idea of imitation suggests an unequivocally psychological process. A surface imitation based only on behaviors would lead either to mimesis or to emulation (Tomasello et al., 1993), which constitute "externalized" forms of imitation that can only act as mud foundations for a cumulative evolutionary process, as is also remembered by Robert Aunger:

> The difficulty with this position is that complex culture, and the kind of rapid cultural accumulation seen in humans simply can't be based on behaviour-copying; if it was enough to watch each other's behaviour and then mimic it, then chimpanzees and other species would have developed cumulative culture. (2007, pp. 601-2)

On the other hand, although concepts can be instantiated on neuronal structures which can differ in every individual (Müller, 2009)[3], and they even represent no more than ad hoc cognitive interpretations of external phenomena (take into account, for example, linguistic reanalysis, a kind of emulation), the extra-psychological world still exhibits much more variability in relation to the concepts themselves. In that sense, think, for example, about the very wide range of social, situational and idiolectal realizations that an only phoneme can materialize when uttered in the linguistic use. In view of all those reasons, a few years later after his first definition of cultural transmission units, Richard Dawkins himself deemed it is appropriate to restrict the concept of meme to the psychological realm:

> A meme should be regarded as a unit of information residing in a brain [...] It has a definite structure, realized in whatever medium the brain uses for storing information [...] This is to distinguish it from phenotypic effects, which are its consequences in the outside world. (Dawkins, 1982/1999, p. 109)

[3] But cf. Alexander Huth, Wendy de Heer, Thomas Griffiths, Frédéric Theunissen & Jack L. Galant (2016). This recent work seems to have found an intersubjective strong correlation between many brain areas and the kind of information stored in them by individuals, at least in the range of the same cultural community.

This view was supported with some different nuances by many other authors. Furthermore, it is possible to differentiate between those who restrict replication to a psychological dimension, without explicitly explaining how memes are able to jump from one brain to another — or even denying memes could do this as such memes (See Aunger, 2002) — and those other scholars who in one way or another recognize artifacts and behaviors which participate in memetic replication (including linguistic utterances), as a kind of 'para-memes'. Within the discipline's literature these latter authors are often called 'externalists' as well, and their approach superficially resembles that of the socio-semiotic trends from anthropology and linguistics, which in turn comes from the Émile Durkheim's idealized conception of 'social facts'. This is on account of the potentiality they seem to attribute to the material dimension of cultural manifestations, in this case as replicators; even if these authors also tend to give priority to the psychological dimension of culture, recognizing at most that culture's external or "phenotypic" manifestation retains some attributes from the corresponding psychological dimension and this fact is not indifferent for replication. The problem with this formulation, however, is that it carries an implicit multi-substratist dimension that appears to transform culture into a form capable of ontologically becoming to being in various substrates. This multi-substratism would appear to establish cultural phenomena as entities able to transcend biology, rather than being biological phenomena themselves. A very often cited example of this claim is the following fragment from the philosopher Daniel Dennett:

> Genes are invisible; they are carried by gene vehicles (organisms) in which they tend to produce characteristic effects [...] Memes are also invisible, and are carried by meme vehicles - pictures, books, sayings (in particular languages, oral or written, on paper or magnetically encoded, etc.) Tools and buildings and other inventions are also meme vehicles. A wagon with spoked wheels carries not only grain or freight from place to place; it carries the brilliant idea of a wagon with spoked wheels *from mind to mind*. A meme's existence depends on a physical embodiment in some medium. (Dennett, 1995, pp. 347-8, Emphasis added)

In a later quote, Dawkins gave a new refinement of his idea of meme, confirming it as a mental reality that is also capable of materializing onto different kinds of substrates, playing both the role of storing and transmitting systems:

> The new replicators are not DNA and they are not clay crystals. They are patterns of information that can thrive only in brains or the artificially manufactured products of brains — books, computers, and so on. But, given that brains, books and computers exist, these new replicators, which I called memes to distinguish them from genes, can propagate themselves from brain

> to brain, from brain to book, from book to brain, from brain to computer, from computer to computer. (Dawkins, 1986/1996, pp. 157-8)

From this perspective, the transmission of cultural information — memetic replication — would be characterized by exhibiting a biphasic lifecycle, unlike the recognized semi-cyclical nature of biological replication, where information is exclusively transmitted across the germline[4] (McCrohon, 2012; see figure 1). This peculiarity would seem to condemn culture to Lamarckism, as its inheritance mechanisms would incorporate all kind of interferences coming from the interaction of culture with all the information present in the environment.

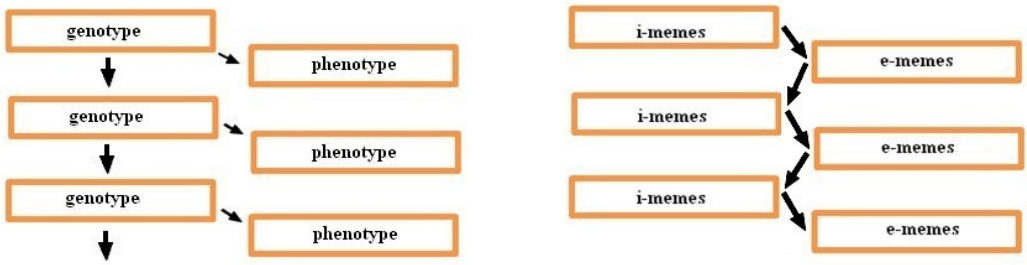

Figure 1. Lyfecycles in genetic and cultural lineages
Source: Adapted from Luke McCrohon (2012). [5]

However, the multi-substratist nature of memes is denied by those who can be fittingly called internalists, as is the case of Robert Aunger, Dan Sperber or Nikolaeus Ritt. Those authors show a kind of mentalism which exclusively places memes and their replication as "states of neural matter" (Aunger, 2002), that is to say, manifestations of synaptic connections between neurons:

> If memes could exist in brains, in speech and in artifacts, they would be the superheroes of the replicator world, able to transform themselves into any shape or form at will, like the Proteus of Greek mythology. Instead, memes must be confined to one physical substrate, just as their brethren, the biological replicators genes and prions, are. I thus argue that only one substrate can be associated with memes. (Aunger, 2006, p. 92)

Therefore, those authors discard the possible existence of memes floating as such memes in artifacts, as in the wagon of the upper Dennett's example. Dan Sperber and Nicolas Claidière (2008), for instance, as this author also does, classify those examples

[4] It is referred to as germline the transgenerational transmission line formed by those information units which are actually replicated. In the case of biological organisms, the germline would basically consist of the information contained in the genotype.

[5] McCrohon calls *i-memes* memes as a psychological reality, and he calls *e-memes* their external manifestation as behaviors or artifacts.

of cultural inference by reverse engineering within the range of individual information acquisition, or individual learning:

> The information contained in the behaviors and artifacts through which culture is transmitted is quite generally insufficient to determine by itself the contents of the corresponding mental representations. In order to exploit this information, learners must bring to bear on it not only general learning or imitation skills, but also domain-specific information and procedures already present in their minds (...) The learning process involves not just extraction but also interpretation of input information, and interpretation typically involves enrichment of the information interpreted. (Sperber & Claidière, 2008, p. 6)

Excluding artifacts and behaviors from memetic replication saves us from what Aunger himself (2002, p. 241) had called "the ghost of Jean-Baptiste Lamarck". However, it poses a problem for explaining the ultimate source of the information which is being replicated. In a similar way, Ritt also speculates in the linguistic domain about a possible material basis for memes, formed by Hebbian neural assemblies:

> How are we to think, then, of the internal structures that a brain develops as it acquires linguistic competence, and what are the chances that two brains which direct their speaker's linguistic behaviour in similar ways and produce texts with similar structures should themselves be isomorphic? In order to deal with that issue let us first elaborate the idea that information is implemented in brains in the form of neural constituents and the connections among them. (Ritt, 2004, p. 162)

Although it could be possible to reckon certain nuances, it does not seem difficult to perceive some resemblance between those models and mentalist positions from the areas of anthropology or linguistics, even from the generative grammar. The reason is that all of them seem to regard the external dimension of psychological processes as a kind of their depleted epiphenomenon. This perspective involves a self-contained nature for replication dynamics which could be identified, up to a certain point, with the DNA's environmental encapsulation and isolation. For instance, Aunger (2002) reckons memetic transmission between brains as mediated by *signals* (certain actions and artifacts) which could be figured out as a kind of phenotypic manifestation of memes, but devoid of any of their attributes. Signals would this way become simple replication "instigators". That is, the replicated information would stay beforehand in the own brain. Not coincidentally, both Aunger and Sperber adopt and extend Noam Chomsky (1980)'s poverty of stimulus argument to the whole cultural domain.

However, Dawkins and most authors who adopt a more abstract viewpoint tackle the problem of multi-substratism just by only deducting from the meme concept any material bond or manifestation. This is not inherently incompatible with internalism, but could also match a kind of idealism similar to that of the socio-semiotic trends:

> When we say that all biologists nowadays believe in Darwin's theory, we don't mean that every biologist has, graven in his brain, an identical copy of the exact words of Charles Darwin himself [...] Yet, in spite of all this, there is something, some essence of Darwinism, which is present in every individual who understands the theory. If this were not so, then almost any statement of two people agreeing with each other would be meaningless [...] The meme of Darwin's theory is therefore that essential basis of the idea which is held in common by all brains that understand the theory. The differences in the ways that people represent the theory are then, by definition, not part of the meme. (Dawkins, 1976/2006, p. 196)

In other words, according to this view, culture (memes) would be likely to be conceived as ideal or abstract entities, but they could materialize in various ways within the domain represented by each unique brain. It is not difficult, as Maria Kronfeldner does, to draw a parallel between this supposed memetic adaptability to the peculiarities of the environment and what biologists call phenotypic plasticity, that is, the variability that the genotype experiences in its phenotypic expression in accordance with environmental conditions, the so-called epigenotype (Kronfeldner, 2007). The essential difference, recognized by Kronfeldner, has to do with the fact that the genotypic basis would really have a more or less clear and stable material substrate. This would be the DNA:

> If memes are analogous to genes, and if there is something (i.e., the interpretation of the meme) that changes from context to context, whereas the meme stays the same, then memes have a context-dependent phenotypic 'expression.' Now, the following interpretational problem arises: Do they also have a material realization in a 'meme-DNA', which is invariant across contexts? If there is no such context-independent material realization of the essential Darwinism-meme, then this means that memes do not have a DNA, as genes have a DNA that stays the same in different organisms, despite different phenotypic realizations. Thus is the meme a purely abstract entity without a clear material identification? (Kronfeldner, 2007, pp. 104-5)

The encapsulation of genes in the DNA as means of isolation from environmental interaction, however, perhaps should not be an obstacle to recognize the difference between the genetic information itself and what DNA represents as its material foundation. Regardless the confusion made by many authors, it seems obvious that informa-

tion and matter are ontologically different entities, as it is well explained by George C. Williams, involving that the mono-substratism of genes could be more a contingency than an ontological requirement:

> Evolutionary biologists have failed to realize that they work with two more or less incommensurable domains: that of information and that of matter (...) You can speak of galaxies and particles of dust in the same terms, because they both have mass and charge and length and width. You can't do that with information and matter. Information doesn't have mass or charge or length in millimeters. Likewise, matter doesn't have bytes. You can't measure so much gold in so many bytes. It doesn't have redundancy, or fidelity, or any of the other descriptors we apply to information. This dearth of shared descriptors makes matter and information two separate domains of existence, which have to be discussed separately, in their own terms.
>
> The gene is a package of information, not an object. The pattern of base pairs in a DNA molecule specifies the gene. But the DNA molecule is the medium, it's not the message. Maintaining this distinction between the medium and the message is absolutely indispensable to clarity of thought about evolution. (Williams, 1995, pp. 42-43)

As a matter of fact, the implicit philosophy upheld by the genocentric program commenced by Dawkins in *The Selfish Gene* entails that replicators, by definition, can be conceived as pervasive and independent from their material instantiation. Replicators would be 'immortal' in Dawkins' words, and within the realm of biology that aspect would provide a quite convincing (even if controversial) explanation to characteristics as dispensability of most of the genotype, biological altruism, etc.

> Genes are potentially immortal, while bodies and all other higher units are temporary. (Dawkins, 1976/2006, p. 40)
>
> We must not forget that, at least in modern bodies like our own, the cells are a clone. All contain the same genes [...] Genes in each cell type are directly benefiting their own copies in the minority of cells specialized for reproduction, the cells of the immortal germ line. (Dawkins, 1976/2006. p. 258)

This quote proves great significance because in the biological world genes stay encapsulated in a single substrate, and internalists advocate that memes stay restrained to neural networks. Conceding that, we should also keep in mind that the rationale of the very existence of replicators would bring about that we are actually facing copies of genes or memes, rather than genes or memes themselves. These memes would make up abstract entities which would stay relatively safe from the private fate achieved by each of their material instantiations. Of course, instead of this idealism,

we might prefer, as Aunger puts it, simply devise a kind of extreme solidarity among replicators from the same lineage, among entities that "sacrifice" or do not mind disappearing if that favors the survival and propagation of their informational clones. It is not difficult to figure out that such altruism could consist of an inheritable feature, a feature promoted by selective forces acting over the replicators; but this view also seems to claim the existence of some kind of extra-spatial and timeless connection between such units just so they can act this way.

However, the idea of memes being able to instantiate on all types of substrates, exhibiting themselves as such memes not only in our minds but also in cultural behaviors and artifacts, not only looks rather bizarre and would require, in any case, "brains" capable of interpreting them in order to exist as such extra-psychologic informational entities; such a view also seems to clearly contradict some deductions that can be drawn from an in-depth analysis of cultural information exchange processes. In particular, it seems that we can completely discard the idea of culture moving into packets or material wrappings from one brain to another, as if those packets were like seeds carrying all the genes that would generate a new plant. In particular, if we regard cultural transmission from a linguistic level, for example, it becomes clear that the entire meaning, and especially the pragmatic meaning, does not "migrate" within the message transmitted in communicative acts. This clarification, which seems to contradict assumptions of many linguists trained in traditional semiotic traditions, was noted both by externalist and internalist authors, then rising as a clear obstacle to multi-substratism, at least to most common multi-substratist conceptions:

> The speaker's intended meaning stays inside the speaker's head. The listener constructs his or her own meaning according to his or her own perceptual and conceptual resources. In many cases these two meanings are congruent, especially in routine and relatively simple matters. There are, however, many cases where the two meanings ARE NOT congruent. (Benzon, 2013, p. 40)

> The problem is that no 'piece of language' that 'actually occurs' occurs completely specified at all levels of structure, if one thinks of it as an external, material, and easily observable manifestation of language (…) the textual products of utterances 'receive' their structures only in interaction with speaker's minds. 'Their' structures are not really 'theirs' at all, but mental constructs which they trigger in highly complex ways […], and it is even more obviously true with regard to meaning: recall that one and the same physical pattern of sounds or graphics may convey utterly different senses to different speakers. (Ritt, 2004, p. 158)

In other words, behaviors and cultural products, if objectively regarded from an external point of view, make up entities with an informational potential much simpler than the memes they were generated by, or the memes that we assume are able to generate in another brain. Somehow, there seems to exist a broad consensus as to their intermediary role in the replication processes, but the idea that behaviors or artifacts can be entities akin to memes and, therefore, genuine cultural or linguistic forms with the added advantage of being easily observable and analyzable, does not seem to be tenable. Rather, they could be "instigators", as suggested by Aunger. Croft, for example, saw himself forced to recognize such a deficiency after Ritt's comments:

> Ritt is right to say that the meaning conveyed in an utterance is generally taken to be part of the linguistic structure, especially so among linguists including myself who treat grammar as symbolic: a pairing of grammatical form and its meaning. It thus seems that for most linguistic replicators, they must combine linguistic form, which is external at least in part, and meaning, which is conceptual. (Croft, 2013a, p. 19)

Faced with this scenario, Croft then decides to look for support in the developmental systems theory (Griffiths & Gray, 1994; Oyama, 2000), a movement that resembles an ultimate attempt to save his multi-substratist approach. Developmental systems theory (DST) is an alternative formulation from the domain of biology which highlights the importance of environmental interaction and the epigenetic processes of development, integrating them into a replication dynamic by adopting a holistic view. From this view, the complete lifecycle of biological entities is regarded as a complex unit. That, obviously, involves contesting the semi-cyclical nature of genetic inheritance. In the context of biology, DST is reckoned as an anti-reductionist approach radically opposed to the genocentric perspective. This theory regards genetic information as only a part of the set of information intergenerationally transmitted across organisms' lineages. When applied to culture, this position would put on display the apparent advantage of suppressing the difference of fidelity between culture and the broad biological model, because in both cases, interaction with environmental information would play a renowned role. Moreover, this theory would bring about a leading role to behaviors and artifacts. But, if the functionality of cultural transmission is to be considered, the DST is more a methodological trap than a valid scientific explanation. Instead of explaining how human culture exhibits cumulative evolution without owning a germline, it appears that Croft simply intends to overshadow the germline's role in genetic transmission.

By way of example, we can try to figure out what the germline represents for fidelity by comparing two different processes to make a copy of a song and playing it

on a stereo system. In the first case, we would make the copy by directly duplicating the information contained in a CD. This process would be roughly analogous to the transmission of genetic information across the germline. In the second case, we would copy the song by means of a digital recorder while it is being played and, afterwards, we would play it in our own stereo. Inevitably, in the second case the copy's quality should be lower, as it would include interference from the environmental information, and the original source of the song's information would continue to deteriorate with every recording.

The view provided by the DST would lead to an attempt of integrating the data from the playing of the song in the definition of its replication processes, so that we would take into consideration aspects like the environmental conditions during the song's playing, the technical features of the stereo system, the characteristics of the recorder, etc. This way, the replicated information would not be only that of the original CD but also the information coming from the whole set of the song's interactions with the environment, as that information would be incorporated during the playing in any of the two cases. If, for instance, the stereo system's technical conditions were adequate, this would motivate an entire procedure that will repeat, with new song copies which would tend to be played on similar devices. So, each "lifecycle" would encompass both the song's copy and the song's playing, and the replicated information — the "replicator" — would then equate to the whole lifecycle, including both the original song's information and the information originating from its environmental interactions, irrespective of the copy procedure we could have used.

That wide perspective on the phenomenon to be analyzed could, however, still be a complementary methodological option which maybe can be assigned some usefulness to, but it doesn't generally represent a rebuttal of traditional standpoints (See e.g. Shea, 2011). In the present matter of contention, which is the study of cultural replication, the methodological distancing that Croft proposes to adopt would involve envisaging cultural replicators as the entire lifecycles of cultural acts:

> Cultural replicators can best be thought of as life cycles of cultural acts, from human intention to their manifestation as behavior (and artifacts) to its social effect. This solves the conundrum of what counts as a cultural replicator. It requires one to accept that replication can be quite indirect, but there appears to be no alternative in cultural evolution. (Croft, 2013b, pp. 99-100)

This approach would seem to have the advantage of explicitly recognizing the multifaceted and complex nature of cultural transmission. It does not void, however, the obvious differences with respect to the genetic transmission processes. In this author's opinion, it does not solve the puzzle of cultural replicators. In the previous

metaphorical example, using the combination of the copied song accompanied by the particularities of the playing as a unit of analysis did not prevent the live record from being affected by environmental interference that could have been avoided by making a copy directly from the CD. If we wish to explain how culture can hold a cumulative process of evolution despite allegedly relying on a replication model founded on a biphasic lifecycle, we suggest another approach must be adopted, and different from that of proposed by Croft.

Apprehension of psychological predispositions as a guarantee of fidelity in cultural transmission

According to Tomasello et al. (1993), the main difference between human cultural replication and the replication of other advanced species would have to do, essentially, with the ability to include in imitation not only a mental representation of the watched behavior, but also a minimally faithful replica of the mental processes which have triggered the behavior, on the basis of intentional inference. In fact, imitation can even come about without an immediate performance of the observed behavior (Courage & Howe, 2002; Piaget, 1945/1976), which offers the additional advantage of allowing a deferred contrast and analysis of the incorporated information. This process would be critical, for instance, during the phase of initial mother language acquisition:

> Infants and toddlers carefully observe the behavior of others around them. These experiences are represented in long-term memory and subsequently affect the child's own productions. Evidently, recall memory and generalization are capacities normally-developing infants bring to the table in language acquisition, and they would seem to be vital to the job. (Meltzoff, 1999, p. 259)

The increasing depth of the imitation process would present as an outcome an exponential increase of transmission fidelity, and that would result in the materialization of a cumulative evolutionary mechanism which is often referred to by experts as a 'ratchet effect' (Tomasello, 2000; Tomasello et al., 1993). By means of this effect, the advantage provided by imitated behaviors lessens the risk of becoming lost during succeeding replication processes, and arising innovations will ever start from the experience already accumulated within the social group. This improvement avoids the requisite of individually repeating all the steps and procedures carried out by previous generations to acquire the corresponding knowledge (See Bandura, 1977).

Therefore, the essential factor that could provide an explanation for human uniqueness would come from our capacity for including sufficiently faithful representations of imitated people's mental processes in our cultural learning procedures. In order to achieve this goal, at a given time, and probably in a gradual manner, it came into existence a special collaboration of the own imitated individuals, who would have inserted, as a kind of clue, additional behaviors in social contact situations. This clue would mostly consist on coordination devices, such as gestures and what is often known as linguistic use, acting simply as assistance for intentional inference (*vid.* Croft, 2013b). The discernment of intention, that is, the ability to figure out the sender's purposes, is the actual foundation of communication, once language, as it is widely recognized today, does not function as a full meaning code (Grice, 1957; Wilson & Sperber, 1984). Nevertheless, categorical and abstract, paradigmatic meanings recalled by linguistic use without a doubt make up an indispensable support if we want to yield a minimally accurate estimation of the psychological processes of another individual, at least when they exhibit a modicum of complexity. By including the use of language in everyday social contact situations, very likely an exponential rising in the amount of cultural transmission fidelity became possible (Donald, 2005), and, somehow, that would have allowed the linkage of people's brains in the social group, and the connection with their ancestors' knowledge, forming a unified cognitive system which vastly outshines the cognitive capacities of all other species, as exposed by Daniel Dennett (1995).

Despite that, cultural replication continues to be founded on inferential procedures, that is, on assumptions about the psychological processes of other people; and the optimal functioning of linguistic activity as a support for revealing senders' mental states, besides requiring a conventionalized system of signifiers, demands a previous sharing of mental representations, carried out with sufficiently similar molds as to avoid transmission indeterminacy. Language certainly promotes a coordination of thought that makes possible that the replication process can be actually based on a correspondence with the information present in the sender's mind, and it performs that role with an acceptable degree of accuracy, at least for the intended purposes; but for language being able to act like this, it is still required on the social level a previous development of imitation processes which allow for a homogeneous association between linguistic behaviors and the various situational agents and aspects. That is, language seems to provide some fidelity to cultural transmission, at least with the required accuracy as to establish the foundations for an elementary culture based on a recurrent accumulation of experiences; but it is still necessary to explain how the required fidelity for linguistic acquisition itself not to widely sliding into mimesis or emulation is reached. Mimesis and emulation consist of imperfect stages of imitation,

typified by replication being unable to correctly include the psychological grounds of the replicated behaviors (Tomasello et al., 1993).

From encapsulation strategy to purification strategy

In Pérez-Rodríguez (2015), it was expounded the reason why, from this author's perspective, cultural transmission is basically inserted into the very acts of individual learning. That is to say, cultural transmission is included into the perception and categorization processes which are carried out when engendering representations and mental models. It was stated that those processes are made up of an "enriched" or "interpretative" apprehension conducted by data coming from previous experiences which remain stored in the long-term memory. Such a proposal, which is in harmony with most current approaches in psychology (See Murphy, 2004), allows unification under a unique paradigm of the diverse replication processes based both in direct and deferred imitation. It encompasses aspects like cultural transmission supplemented by linguistic apparatus (based on intentional inference), cultural acquisition from artifacts by 'reverse engineering', or "externalized" mimetic replication (the act of copying a behavior but assigning it a different conceptual foundation). In all these situations, the analysis of the perceived reality would take place by contrasting it with previous mental models stored in memory. In other words: this position would stay close to what previously has been called "internalism".

This hypothesis was initially formulated by Pérez-Rodríguez (2014b) for the possible hierarchical structure of the mental representations coming from written language expression. In more general terms, the hypothesis involves that the set of categories used in analyzing input stimuli sequences by analogical ascription arises from an intersectional juxtaposition of the diverse representations of previous experiences in the episodic memory. In other words, it consists of a typical usage-based perspective which brings about a continuous feedback between the analysis of perceived information and the modular storing of the information included in long-term memory. That is congruent with modern categorization models originating from the so-called fuzzy logic, such as Douglas Medin & Marguerite Shaffer (1978), and, particularly, Gregory L. Murphy (2004).

However, that process is founded on individual learning, and some kind of inter-individual projection should be assured in order to permit the transmission of social culture, as this is the type of culture that allows developing cooperative behaviors, and, primarily, allows the potentially boundless cumulative cultural evolution we can find in human societies. In whatever way, it must be conceded that culture in our

species without that social dimension, at least as we know it, definitively would have not been possible. The problem is that a simple intersection or contrast of mental representations coming from the subject's experiences and living situations would not necessarily provide a solid foundation for allowing cultural transmission among individuals. The diverse situations each one is exposed to in everyday life, even if unique and unrepeatable, tend to display many common or similar components; but even within the same social and environmental arena, at every particular cultural community, we can expect that every person will not undergo totally analogous experiences. Every individual's collection of mental representations would stay endlessly evolving and, thereafter, the categories concerned by each new experience would gradually be redefined, so that any new added exemplar would have the potentiality of introducing modifications into the category's prototypical image. The first time somebody would stumble a somewhat heterodox reality as, for example, a penguin, he would begin to broaden the conceptualization structure of the category 'bird', and so on. It consists of a continuous feedback process which is typical, for example, in usage-based linguistic approaches:

> The major idea behind exemplar theory is that the matching process has an effect on the representations themselves; new tokens of experience are not decoded and then discarded, but rather they impact memory representations. (Bybee, 2006, p. 716)

Predictable asymmetries in the conceptualization processes, that is, in the way people split representations of reality, are usual among the different linguistic communities, as it is already well known, but those asymmetries do not usually represent a serious restraint within the same speech community. From this perspective, the main underlying cause for such a convergence has to do with the role of language, an articulated code whose combinatorial potentiality allows humans inserting specific behavioral sequences (chunks of speech) among the rest of the sender's behaviors, acting as a kind of book index. This is just what was proposed in Pérez-Rodríguez (2015). The conventional character of those linguistic-based, specific behaviors, when associated in a more or less bijective way to the rest of categories emerged from the contrast of experiences, promotes the trans-situational homogeneity of categories, at the same time that it provides an efficient way of recalling them taking away the small inter-individual differences remaining in the conceptualization. Traditional linguists are precisely accustomed to say that each language's expressions delimit or "trim" meaning in particular and given way.

Interestingly, those categorization and conceptualization processes we account for, whose development and structuration exhibits an individual dimension, even if

conducted and homogenized by the linguistic use, represent a kind of digitalization imposed over the more or less continuous information stream coming from the environment. The digitalization process had been initially proposed by Dawkins (1999), and was later explained by Ritt (2004) using examples from the phonological domain. Both authors seem especially interested on highlighting the discontinuous or discrete nature of cultural information, unlike perspectives as that of Robert Boyd and Peter J. Richerson (1985), who deny that segments like memes can be identified within the input stream. But still more interesting is that throughout the processes of reality categorization befalls a unification of similar items in a common basis:

> A bit of speech may express a phoneme more or less clearly: it may contain anything from the most prototypical representative of the phoneme to nothing at all, or even a sound which may at other times stand for a different phoneme. When the sound is processed mentally all those shades of grey are lost. (Ritt, 2004, p. 203)

In other words, tokens are checked against types and replaced by them; but in the course of that process, the types are concurrently being redefined by the influence of tokens. Hence, there is an existing feedback dynamic that Ritt seems to be unaware of. From a more general perspective, it can be said that different versions of the observed experiences and behaviors become contrasted and unified under prototypical or ideal forms when they are replicated as abstract, situational schemes, thus setting aside particular aspects. And this procedure is just an approach to what could be an inverse dynamic to that of the so-called genetic expression, where genes are transformed into phenotypes that lay open to environmental interaction.

If we turn back to the previous analogy on the song; we will see that the song's copies made by means of a recording device would incorporate environmental interference which could end up undermining the song's transmission line. Culture, as was previously described, inevitably displays such an apparent implausible operating mode. However, in a situation we had no access to the CD with the original version, we always have the option of contrasting the different 'live' recorded versions, so that we could restore something which is more similar to the original song from those recordings. We could repeat the same procedure after each recording phase, always ameliorating the copies by previous contrasting versions, so that the greater number of versions, the deeper the degree of fidelity reached in replication. That would consist of a collation process comparable to what is used by textual critics to set old texts into their canonical form from the corresponding preserved versions. This way, we would be a posteriori creating something similar to what the germline symbolizes for genes' lineages. In other words, fidelity in cultural transmission would be reached by a purifi-

cation strategy (the token > type replacement) instead of an encapsulating strategy. The relevance of the frequency factor (the number of involved tokens) brings that concept close to Luke McCrohon's "incremental" replication. That author, though, did not take into consideration of aspects like the influence of categorization processes on the dynamics of information purifying:

> Copying fidelity of most i-memes based on a single exposure to an associated e-meme is incredibly low, so low that based on it alone, positive adaptations would be at constant risk of being swamped by mutations. High fidelity single exposure copying is however not necessary; so long as multiple exposures can be expected before a learner is likely to create a significant number of e-meme copies, high fidelity incremental replication is sufficient. (McCrohon, 2012, p. 161)

Clearly, what we are proposing stands for an always uncompleted 'canonicity' for memes, an existence "by approaching" an abstract ideal (in the sense indicated by Kronfeldner) which perhaps does not exist; and it is obvious that such a process is not able to ensure an absolute identity as a result of the replication phase. It would lack any functional value out of the domain of each speech community. However, such a process is already enough for allowing the kind of cumulative evolution that is distinctive of complex culture. After all, it does not seem imprudent to expect that the fidelity degree of information transmitted in replication acts could depend on the form that information interacts with the environment. If the environment exhibits a high entropy level, replicators must contain a good amount of very accurate instructions; at least in case they are intended to originate a complex entity, as for example a biological organism. Any slight deviation from the established standards could engender a non-viable phenotype. However, if the environment already holds a high degree of syntropy; if, for instance, it consists of a mental structure envisaged as a system or polysystem of oppositions which are organized as ideal stages of discontinuous distributions of input stimuli representations (See Pérez-Rodríguez, 2014b); then, a smaller number of instructions, or a relative variability in defining each instruction, could still be useful for the purposes of cultural transmission. In this case, a stimuli's categorial ascription would be made easier by the oppositional structure of representations, so that an ideal stage could be attained in which it becomes possible to prevent most of the variability that gets incorporated in memetic lineages in the course of their replication processes. That stage would be reached by contrasting and combining perceived information with existing (previously acquired) information. That would be especially typical from adult or experienced individuals, who had been able to accumulate a meaningful repository of experiences, and it would be both valid regarding linguistic replication and any other cultural domain. From an external point of view, it is thus

possible to speculate that a continual accumulation of ever more accurate, subsequent versions of a given cultural pattern could return the capacity for performing the corresponding behaviors in an ever more perfect manner.

Therefore, cultural replication keeps being viable because of it being based on concepts which reflect abstract categories, and because those categories experience a continuous redefinition and "purification" dynamic, homogenized up to a certain point by the intersectional role of linguistic usage across most of the situations every individual experiences within one's community. Accordingly, the definitive value of each category comes from its position within a more or less socially shared system (see the concept of 'value' in Saussurean semiology). "Purification", as we call it, is taken for granted in categorization processes, and it can be regarded as a correction mechanism which can be added to the rest of selective factors influencing cultural selection. This way, the degree of fidelity that cannot initially be preserved by cultural transmission because of environmental interference, could be accomplished by implementing a stricter selection regime, in line with Kim Sterelny, Kelly Smith and Michael Dickison's proposal:

> Copy fidelity is relevant to evolutionary concerns. But there is no fidelity threshold that all replicators must meet. For there is a relationship between fidelity and the strength of selection. If copying is very error ridden, and selection is weak, then noise can swamp selection, and cumulative selection will be unable to build complexly adapted interactors. But stronger selective regimes can drive evolution in less perfect replication regimes. (Sterelny, Smith & Dickison, 1996, pp. 391-2)

However, Ritt, who also admits in his own way the incremental nature of cultural replication, refers to this issue by presenting it as purpose-driven process. That position, from this author's perspective, represents just another way for stating that the memetic interactional environment is much less entropic than the environment of biological entities:

> Error correction, or 'normalisation', in memetic replication works so well not merely because it involves discrete units (which may be very likely), but also because it is goal-driven, and may approach its target gradually, and in repeated trials. The copying of cognitive instructions appears therefore to be not strictly speaking self-normalising at all. It rather appears to be normalised by the purposes the instructions are supposed to serve. (Ritt, 2004, p. 206)

In any case, both factors, environmental complexity (most of the required information for cultural transmission can be found a priori in the receiver himself) and

'digitalization' (categorization and conceptualization) of input information, concur for the increasing fidelity. Still, the main difference between this work's proposal and other possible forms of internalism is that the source of environmental complexity of memetic replication structures does not only come from the subject's phenotypic frame (the brain machinery), but especially from the role performed by the specific configurations created by the progressive, continuous, and modular information stock formed from previous experiences. From a usage-based perspective, it is possible to conceive the role played by cultural information in configuring its own interaction and replication environment as a feedback dynamic that can be properly identified with niche construction processes from the biological realm. The concept of 'niche construction', which would ultimately entail the very participation of memes in the purification process of the information stream, has already been successfully imported and adapted in other cases to the linguistic range (e.g. Altmann, Whichard & Motter, 2013), or to the cultural range (Laland & O'Brien, 2011). [6] In this case, adopting a typical Dawkinsian meme's eye view, it is proposed to consider — as an alternative and not exclusive perspective — that memes would be able to build their niche in the mind, forming our systematic cultural repertoires in a way which can be paralleled to what some biological organisms are able to do within their respective ecosystems.

Conclusions

Throughout this work, it has been exposed how language is able to ensure a basic level of fidelity to cultural transmission by facilitating the inference of intention which takes place in the individual acts of information acquisition from the external environment. The access to the psychological structures of the individuals being imitated, even by inferential methods, is an essential step to reach an imitation fidelity able to ensure the preservation in the social group of all kind of information which had proven its fitness for engendering beneficial behaviors. The cooperative nature which characterizes human societies (Wilson, 2012) — which is no doubt instinctively rooted (Tomasello, 2014) — just at some moment in our evolutionary path turned people being imitated into "senders". This is something which must have taken place when senders started to produce certain external signals with the aim of providing the receivers some cues of their own mental states. Probably, those signals could have eventually become into the linguistic use (see figure 2).

[6] From this author's view, unlike conjectured by Kevin Laland and Michael O'Brien, there exists no conflict between recognizing memes' capacity for modulating their interactional environment, and adopting a memocentric perspective.

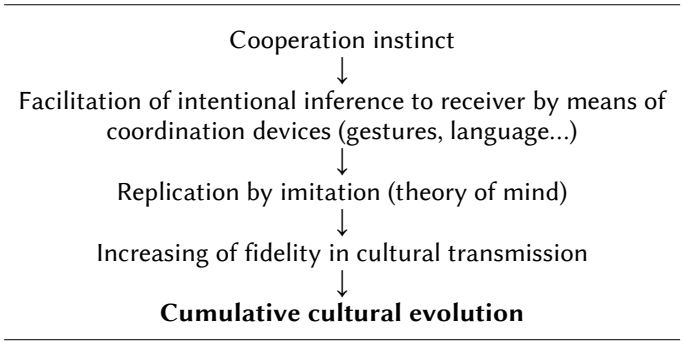

Figure 2. Possible chain of events that can have triggered human cultural evolution

As for the specific linguistic behavior, the amount of fidelity required to ensure its role in cultural transmission also depends on the same inferential processes. The foundations of the so-called linguistic acquisition basically consist of the assimilation of arbitrary associations between mental representations of particular linguistic behaviors and representations of the corresponding components and situational processes playing the role of referents — the traditionally referred to as signs and linguistic structures. At this stage, categorization processes perform their function by allowing a kind of digitalization of the input information, and that "digitalization" takes place by checking input information against the psychological structures formed from the continuous dynamics of contrast and analysis carried out over the exemplars — mental models of previous experiences — situated in the long-term memory. Those psychological structures correspond to what is more specifically known as 'mental lexicon' in linguistics. Hence, that would be ultimately the procedure which would eventually ensure language and culture the required degree of fidelity to reach the "ratchet effect" or, in other words, the capacity for transmitting accurately and maintaining in the social group what is positive of cultural adaptations. By analyzing and categorizing the information coming from the individual's experiences, its intrinsic variability gets neutralized by means of a confrontation with the already existent categories, so that it takes place a process of information "purification", which would play a role partially equivalent to that of a performance by the germline in genetic transmission chains. Within that process, the continuous stream of perceived information would come to be replaced by the discrete values established in the corresponding analogous categories, so that from "digitalization" an 'internal' code of a symbolic nature would certainly emerge — as proposed by Merlin Donald (2005).

However, the characteristic, differential use frequency of linguistic units, which indirectly derives from the configurations particularly adopted by the external context (See Pérez-Rodríguez, 2014a), and the important role played by the amount of exem-

plars employed to demarcate each category, suggest that the transmission fidelity attained by this procedure could also be closely related to the involved items' use frequency. Hence, more frequent items could end up being transmitted with greater fidelity as well. For instance, in the linguistic domain it becomes manifest that extensively used units offer a greater resistance to linguistic change (Bybee, 2006). And within the general realm of culture it seems also very likely that less usual behaviors, or behaviors novel to learners, could show a bigger trend to low fidelity replication (by mimesis or emulation) in line with Luke McCrohon's statements.

Regardless, the utilization of language and categorization processes as an ad hoc correction on the input information stream which comes from the outer environment will probably not suffice to entirely neutralize its characteristic indeterminacy. This is a byproduct of the intrinsic inferential nature of imitation. Therefore, it is likely that there is a limit in regarding the kind of cultural evolution that, for example, an illiterate society is capable to reach. The invention and spreading of writing skill must have represented another milestone in the search of greater transmission fidelity, and the same can be asserted of technological improvements like printing, standardization of scientific communication, formal education, audiovisual media, etc. Geoffrey Hodgson & Thorbjørn Knudsen (2010) even offer a list of "informational transitions" based on this kind of achievements. Incidentally, it does not seem senseless bearing in mind as a possibility a close cause-effect relationship between the degree of fidelity that a society is able to reach in cultural transmission and the corresponding sophistication of its culturally conditioned behaviors.

Referencias

Altmann, Eduardo G.; Whichard, Zakary L. & Motter, Adilson E. (2013). Identifying Trends in word frequency dynamics. *Journal of Statistical Physics, 151*(1-2), 277-288. https://doi.org/10.1007/s10955-013-0699-7

Aunger, Robert (2002). *The Electric Meme: a New Theory of How we Think*. New York: Free Press.

Aunger, Robert (2007). Memes. In I.M. Dunbar Robin & Barrett Louise (Eds.), *Oxford Handbook of Evolutionary Psychology* (pp. 599-604). Oxford: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198568308.001.0001

Aunger, Robert (2006). An Agnostic View of Memes. In J. C. Wells, Simon SladeStrickland & Kevin Laland (Eds.), *Social information transmission and human biology* (pp. 89-96). London - New York: CRC Press. https://doi.org/10.1201/9781420005837.ch5

Pérez-Rodríguez, José Henrique (2014a). Reflexiones acerca de la lengua escrita: de código sustitutivo a código adaptativo. *RAEL: Revista Electrónica de Lingüística Aplicada*, *13*(1), 157-194.

Pérez-Rodríguez, José Henrique (2014b). La articulación de la expresión escrita. *Ocnos: Revista de Estudios sobre Lectura*, *12*, 79-106. https://doi.org/10.18239/ocnos_2014.12.04

Pérez-Rodríguez, José Henrique (2015). *Cultura, língua e ciclos de vida: manifestações e transmissão da informação cultural e linguística*. Manuscript submitted for publication.

Bandura, Albert (1997). *Social learning theory*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Benzon, William (1996). Culture as an Evolutionary Arena. *Journal of Social and Evolutionary Systems. 19*(4) 321-362. https://doi.org/10.1016/S1061-7361(96)90003-X

Benzon, William (2013). Cultural Evolution, Memes, and the Trouble with Dan Dennett, *SSRN Electronic Journal*. https://doi.org/10.2139/ssrn.2307023

Blackmore, Susan (1999). *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press.

Blackmore, Susan (2007). Imitation Makes Us Human. In Charles Pasternak (Ed.), *What makes us human?* (pp. 1-16). Oxford: Oneworld Publications.

Boesch, Christophe (2011). From material to symbolic cultures: Culture in primates. In Jaan Valsiner (Ed.), *The Oxford Handbook of Culture and Psychology* (pp. 677-692). Oxford: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195396430.013.0032

Boyd, Robert & Richerson, Peter J. (1985). *Culture and the Evolutionary Process*. Chicago: University of Chicago Press.

Bybee, Joan (2006). From usage to grammar: The mind's response to repetition. *Language*, *82*(4), 711-733. https://doi.org/10.1353/lan.2006.0186

Chomsky, Noam (1980). *Rules and representations*. Oxford: Basil Blackwell.

Courage, Mary L. & Howe, Mark L. (2002). From infant to child: The dynamics of cognitive change in the second year of life. *Psychological Bulletin*, *128*, 250–277. https://doi.org/10.1037/0033-2909.128.2.250

Croft, William (2000). *Explaining language change: An evolutionary approach*. Harlow: Pearson Education.

Croft, William (2013a). An evolutionary model of language change and language structure. In William Croft (Ed.), *Explaining language change: an evolutionary approach, 2nd edition (draft)*. Oxford: Oxford University Press, 2013. Available at: http://www.unm.edu/~wcroft/Papers/ELC2-Chap02.pdf

Croft, William (2013b). Evolution, language use and the evolution of languages. In P. M. Binder & K. Smith (Eds.), *The Language Phenomenon: Human Communication from Milliseconds to Millennia* (pp. 93-120). Berlin-Heidelberg: Springer Science & Business Media. https://doi.org/10.1007/978-3-642-36086-2_5

Croft, William (2015). Grammar: Functional approaches. In James D. Wright (Ed.), *International encyclopedia of the social and behavioural sciences* (2nd ed., pp.

470-475). Oxford: Elsevier Science. https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.53009-8

Dawkins, Richard (1976/2006). *The Selfish Gene: 30th Anniversary edition*. Oxford: Oxford University Press.

Dawkins, Richard (1982/1999). *The Extended Phenotype*. Oxford: Oxford University Press.

Dawkins, Richard (1986/1996). *The Blind Watchmaker*. New York: WW Norton & Company.

Dawkins, Richard (1999) Foreword to The Meme Machine, In S. Blackmore (Ed.), *The Meme Machine* (pp. VII-XVII). Oxford: Oxford University Press.

Dennett, Daniel C. (1995). *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. New York: Simon & Schuster.

Donald, Merlin (2005). Imitation and Mimesis. In Susan Hurley & Nick Chater *Perspectives on Imitation: Imitation, human development, and culture* (vol. 2, pp. 283-300), Cambridge MS – London: MIT Press.

Gatherer, Derek (1998). Why the 'thought contagion' metaphor is retarding the progress of memetics. *Journal of Memetics-Evolutionary Models of Information Transmission*. Retrieved from: http://cfpm.org/jom-emit/1998/vol2/gatherer_d.html

Grice, Herbert P. (1957). Meaning. *The Philosophical Review*, *66*(3), 377-388. https://doi.org/10.2307/2182440

Griffiths, Paul E. & Gray, Russell D. (1994). Developmental Systems and Evolutionary Explanation. *The Journal of Philosophy, 91*(6) 277-304. https://doi.org/10.2307/2940982

Hodgson, Greoffrey M. & Knudsen, Thorbjørn (2010). *Darwin's Conjecture. The Search for General Principles of Social & Economic Evolution*. Chicago: University of Chicago Press.

Huth, Alexander G.; de Heer; Wendy A.; Griffiths, Thomas L.; Theunissen, Frédéric E., & Gallant, Jack L. (2016). Natural speech reveals the semantic maps that tile human cerebral cortex. *Nature*, *532*(7600), 453-458. https://doi.org/10.1038/nature17637

Kronfeldner, Maria (2007). *Darwinism, memes, and creativity: A critique of Darwinian analogical reasoning from nature to culture*. 311 f. Unpublished PhD Thesis in Philosophy, University of Regensburg. Retrieved from http://epub.uni-regensburg.de/10562/

Laland, Kevin N. & O'Brien, Michael J. (2011). Cultural niche construction: an introduction. *Biological Theory*, *6*(3). 191-202. https://doi.org/10.1007/s13752-012-0026-6

McCrohon, Luke (2012). The two-stage life cycle of cultural replicators. *Theoria et Historia Scientiarum*, *9*, 149-170. https://doi.org/10.12775/v10235-011-0009-y

Medin, Douglas. L. & Schaffer, Marguerite M. (1978). Context theory of classification learning, *Psychological Review, 85*(3), 207-238. https://doi.org/10.1037/0033-295X.85.3.207

Meltzoff, Andrew N. (1999). Origins of theory of mind, cognition and communication. *Journal of communication disorders*, *32*(4), *251-269*.

Müller, Ralph-Axel (2009). Language universals in the brain: How linguistic are they? In Morten H. Christiansen, Christopher Collins & Shimon Edelman (Eds.), *Language Universals* (pp. 224-252). Oxford: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195305432.003.0011

Murphy, Gregory L. (2004). *The Big Book of Concepts*. Cambridge: MIT Press.

Oyama, Susan (2000). *The ontogeny of information:* Developmental systems and evolution. Durham: Duke University Press.

Piaget, Jean (1945/1976). *La formation du symbole chez l'enfant: imitation, jeu et rêve, image et representation.* Paris: Delachaux et Niestlé.

Ritt, Nikolaeus (2004). *Selfish Sounds and Linguistic Evolution: a Darwinian Approach to Language Change*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shea, Nicholas (2011). Developmental Systems Theory Formulated as a Claim about Inherited Representations. *Philosophy of Science*, *78*(1), 60-82. https://doi.org/10.1086/658110

Sperber, Dan & Claidière, Nicolas (2008). Defining and explaining culture (comments on Richerson and Boyd, Not by Genes Alone). *Biology & Philosophy*, *23*(2), 283-292. https://doi.org/10.1007/s10539-005-9012-8

Sterelny, Kim, Smith, Kelly C. & Dickison, Michael (1996). The extended replicator. *Biology and Philosophy, 11*(3), 377-403. https://doi.org/10.1007/BF00128788

Tomasello, Michael (2000). Culture and Cognitive Development. *Current Directions in Psychological Science*, *9*(2), 37-40.

Tomasello, Michael (2014). The Ultra-social Animal. *European Journal of Social Psychology*, *44*(3), 187–194. https://doi.org/10.1002/ejsp.2015

Tomasello, Michael; Kruger, Anne C. & Ratner, Hillary H. (1993). Cultural Learning. *Behavior and Brain Sciences, 16*(3), 495-552. https://doi.org/10.1017/S0140525X0003123X

Tylor, Edward B. (1871/2012). *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom* (Vol. 1, online version). Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511705953

Williams, George C. (1995). A Package of Information. In John Brockman (Ed.), *The Third Culture: Beyond the Scientific Revolution* (pp. 33-50). New York: Simon & Schuster.

Wilson, Edward O. (2012). *The Social Conquest of Earth*. New York: Liveright Publishing Corporation.

Wilson, Deirdre & Sperber, Dan (1984). Pragmatics: an overview. In Susan George (Ed.), *From the Linguistic to the Social Context. Suggestion for Interpretation* (pp 21-41). Bologna: Cooperativa Libraria Universitaria Editrice.

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons 4.0*.

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

Resumen de licencia - *Texto completo de la licencia*

Enocultura e identidad: La instalación como nuevo método de investigación artística en Educación Patrimonial

Eno-culture and Identity: The installation as a new methodology in Artistic Research and Heritage Education

Ruth Marañón Martínez de la Puente

Universidad de Granada; ruthmaranon@hotmail.com

Historia editorial

Recibido: 23-03-2016

Aceptado: 10-11-2016

Palabras clave
Instalación
Educación Patrimonial
Identidad
Experiencia Estética

Resumen

La experiencia estética y el conocimiento artístico siempre han ido ligados en muchos puntos con la educación patrimonial, dada la gran relevancia que suponen en espacios educativos, generalmente no formales, la unión de ambas de cara a procesos pedagógicos enriquecedores. La instalación, con sus múltiples cualidades y competencias, se ha convertido en nuestro proyecto de investigación en la herramienta educativa más interesante para transformar la compleja realidad de nuestro contexto de trabajo: Rioja Alavesa. Así, a través de los talleres "Instálate" (organizados en bodegas de la comarca), trabajamos con el patrimonio cultural del vino (Enocultura), la Investigación Artística y el conocimiento basado en la experiencia sensible. En este artículo, presentamos los resultados de dicha experiencia, proponiendo la instalación como un nuevo, interesante y práctico método de investigación artística en Educación Patrimonial, en definitiva, una clave diferente y de empoderamiento para trabajar la identidad, el arte contemporáneo, la cultura y el patrimonio.

Keywords
Installation
Heritage Education
Identity
Aesthetic Experience

Abstract

The aesthetic experience and the artistic knowledge always have been connected with the Heritage Education, due to the great importance in rewarding pedagogic processes, specially, in non-formal spaces. In our research, the installation (with its features and competences) has turned into the most interesting educational tool to transform the reality of our work's context: Rioja Alavesa. Thus, across the workshops "Instálate" (organized inside different wineries of the region), we worked the Wine Cultural Heritage (Eno-culture), the Artistic Research and the knowledge based on the sensitive experience. In this article, we showed the results of this experience, proposing the installation as a new interesting and practical method of Artistic Research in Heritage Education. In conclusion, we propose the art-installation as a different key to work the identity, contemporary art, culture and heritage.

Marañón Martínez de la Puente, Ruth (2018). Enocultura e identidad: La instalación como nuevo método de investigación artística en Educación Patrimonial. *Athenea Digital*, *18*(1), 431-450.
https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1854

Introducción

La experiencia estética y el conocimiento artístico siempre han ido ligados en muchos puntos con la educación patrimonial (Fontal, 2013; Gutiérrez Pérez, 2012; Huerta y De la Calle, 2013) dada la gran relevancia que suponen en espacios educativos, generalmente no formales, la unión de ambas de cara a procesos pedagógicos enriquecedores.

En el caso concreto de nuestra investigación, ésta se cierne a la comarca vasca de Rioja Alavesa, colindante con nuestras vecinas Navarra y La Rioja y delimitada por

unas fronteras geográficas naturales que le aportan unos matices y carácter muy peculiares. Esto ha tenido una clara influencia en sus tradiciones, costumbres y paisaje, así pues, todo ello es generador de una cultura y un patrimonio de gran riqueza (ver figura 1).

No obstante, tanto en Rioja Alavesa como en otros contextos, es palpable, hasta hace escasos años, un desinterés hacia el patrimonio, su conocimiento y su salvaguarda. Asimismo, es curioso comprobar cómo, a pesar de una cultura y un contexto fuertemente posmoderno, en nuestros diferentes centros (escolares, museos, centros culturales...) se sigue manteniendo una línea pedagógica basada en teorías y preceptos modernos. Lo cual, sin lugar a dudas, supone una incongruencia y, en consecuencia, esto tendrá reflejo en los procesos de enseñanza-aprendizaje.

Estos pequeños hándicaps suponen el inicio de una problemática a diferentes niveles que requiere ser solucionada: educativa, pedagógica, identitaria y culturalmente.

Figura 1. Viñedos en primavera, 2014. (Fotografía de la autora)

Eno-cultura, identidad e instalación: nuevos métodos pedagógicos en Educación Artística y Educación Patrimonial

Rioja Alavesa compone una de las 7 comarcas de la provincia de Álava y, debido a su ubicación geográfica y sus fronteras políticas, supone un espacio complejo (en la cual se suceden algunos espacios de crisis: en lo sanitario, en lo político, en el transporte o incluso —y más interesante para nuestra investigación— en educación), lo que deter-

mina que haya un conflicto identitario, tan propio en esta avalancha de tribus posmodernas (Maffesoli, 1998/2004) que se suceden en nuestra cotidianeidad.

En esta idiosincrasia de límites, políticas y formalidades varias, el viñedo y su cultivo son los reyes de un paisaje coronado por la impetuosa Sierra de Cantabria y Toloño, serpenteado por el caudaloso río Ebro y moteado por pequeños pueblos tallados en piedra caliza y bodegas al pie de hileras de vides, lagares y dólmenes.

Entre estas formas diversas que componen el patrimonio y lenguajes *artísticos* de la comarca, se abre espacio la instalación como recurso pedagógico para transmitir y acercar conocimientos sobre la Enocultura y trabajar acerca de la identidad de la sociedad riojano-alavesa.

Haciendo un amplio repaso a los programas educativos relacionados con arte y patrimonio en la comarca, comprobamos la falta de propuestas educativas tanto en los centros escolares, así como iniciativas pedagógicas desde museos o centros culturales, ya que, de hecho, son muy pocos los espacios de este tipo de los que dispone Rioja Alavesa.

A través de un estudio detallado, nuestra investigación llegó a la conclusión de que el principal foco patrimonial de la comarca era la Cultura del Vino o *Enocultura*, y, en consecuencia, propusimos la bodega como ese espacio educativo no formal ausente en la zona y que sirviera de nexo entre cultura, patrimonio y educación artística y patrimonial (Marañón, 2015). Así, con:

> La intervención de espacios comunes (en nuestro caso, la bodega) se establecen conexiones entre la comunidad educativa y el arte contemporáneo así como, la integración de la educación artística y visual en la sociedad. (Palau-Pellicer, 2015, p. 728)

La Enocultura se vislumbra al pasear por cualquier rincón de Rioja Alavesa: entre sus eternas hileras de vid, entre sus campos rebosantes de bodegas, en los lagares rupestres de la Edad Media cercanos a la Sierra de Cantabria y Toloño que da cobijo y abrigo a nuestra comarca, entre la variedad de la decoración y colorido de los trajes tradicionales, de sus múltiples costumbres y en su exquisita gastronomía, donde, obviamente, el vino juega un papel muy relevante.

La sociedad de Rioja Alavesa sabe de esta imponente fuerza, de este incuestionable motor, sin embargo, ha olvidado (salvo interesantes excepciones) que este conjunto patrimonial ligado directamente a nuestra identidad necesita de un conocimiento, respeto y salvaguarda que aún no son totales.

Por este motivo, se lanzaron diferentes propuestas educativas (en forma de talleres de carácter eminentemente práctico) según la edad (niños y niñas, jóvenes y adultos) en diferentes bodegas de la zona: Bodega Pagos de Leza (en Leza), Ondalán (en Oion) (tal y como podemos ver en la figura 2) y finalmente Bodegas Solagüen (en Labastida), llegando así al conjunto del territorio riojano-alavés.

En estas bodegas los objetivos estaban claramente definidos:

- Acercar a la sociedad de Rioja Alavesa, a través de experiencias estéticas y la educación artística, el patrimonio y cultura de la comarca.
- Trabajar a través de procesos artísticos y patrimoniales la identidad colectiva de la región.
- Profundizar en nuevas metodologías artísticas de enseñanza-aprendizaje basados en la experiencia y en la instalación.

Antes de comprobar/conocer la efectividad de la instalación como nueva herramienta educativa (siguiendo la línea de las Arts Based Research: Agra Pardiñas, 2005; Marín Viadel, 2003, 2005; Mesías Lema, 2012; Roldán y Marín Viadel, 2012) y de mediación artística, haremos previamente unas breves anotaciones sobre la noción de instalación y a continuación analizaremos la propuesta que realizamos en la región de Rioja Alavesa.

Instalación. Encuadre tipológico

"La instalación no surge por generación espontánea, sin precedentes. Habrá hasta quien los sitúe en el arte remoto de las cavernas" (Sánchez Argilés, 2009b, p. 3), sin embargo, diversos autores afirman que los primeros vestigios de esta disciplina artística surgieron hacia los años treinta de mano de Kurt Schwitters, el cual planteó a través de una interesante puesta en escena una nueva tipología artística en la cual, el espacio y el espectador se convertían en aspectos claves para su significado. *Merzbau* (1919-1937) se convirtió así en la apertura a una forma de expresión estética radicalmente diferente a lo anteriormente visto.

A partir de esta obra, este nuevo lenguaje fue evolucionando hasta llegar a obtener una relevancia significativa en la década de los sesenta de mano de artistas tan internacionales como Peter Smithson, Robert Morris, Christo y Jean-Claude, Richard Serra o Joseph Beuys, los cuales optaron por esta disciplina artística intentando dar respuesta a las nuevas necesidades que el mundo del arte suponían al artista, en un contexto radicalmente diferente a lo anteriormente experimentado y visto.

Figura 2. Detalle talleres "Instálate" en Bodegas Ondalán, Marzo 2015. (Fotografía de la autora)

Especialmente, la Segunda Guerra Mundial influyó en que los artistas contemporáneos necesitaran de otras formas plásticas de expresión, otros lenguajes y nuevas opciones estéticas. Pero esta brecha no fue únicamente esencial para el afincamiento de la instalación o la performance, sino para la puesta en marcha de diferentes organismos que velaran por la salvaguarda, conservación y educación respecto al patrimonio, tal es el caso de la UNESCO y sus primeros manifiestos.

Así pues, como decíamos, fueron los inestables años sesenta los que catapultaron a esta disciplina a la fama, viendo en ésta nuevas posibilidades plásticas anteriormente imposibles. Asimismo, la instalación fue un arma artística sin precedentes al luchar contra la propia institución arte tal y como décadas atrás había trasgredido el movimiento Dadá.

Con el paso de los años y con la llegada de la Posmodernidad, la instalación se afinca en nuestros museos, galerías y centros de arte, a pesar de que su inicial ontología fuera precisamente su rechazo.

A pesar de ello, esta interesante disciplina se ha convertido en uno de los géneros más frecuentes del arte contemporáneo, la cual se distingue por una amplísima variedad de materiales, tanto naturales como artificiales, sometidos a una amplísima variedad de elaboraciones, desde los que se toman directamente de la naturaleza hasta las más sofisticadas tecnologías y donde el espacio en el cual irá *instalada* la obra es esencial.

Esta libertad "material" también lo era en tanto en cuanto a la mezcla, o incluso, a la no diferenciación entre las diferentes disciplinas que tan concienzudamente la historia del arte había pretendido organizar y delimitar, encasilladas en un estéril plantea-

miento formalista interesado en la especificidad de las fronteras. La instalación, junto con otros movimientos artísticos coetáneos como la performance, adquirió para su lenguaje conceptos pictóricos, arquitectónicos, esculturales, de diseño y sobre todo de fotografía y video, tanto para su elaboración como para su documentación, necesaria en muchos casos por su difícil catalogación o registro al ser preconcebida desde su creación, como efímera.

De hecho, ya no se advierte, e incluso se pretende cada vez menos, una clara hegemonía de una disciplina sobre las otras sino la interdisciplinariedad, lo cual también nos aporta y mucho en el bullicioso intersticio de las sociedades posmodernas.

Figura 3. Detalle talleres "Instálate" en Ondalán, Marzo 2015. (Fotografía de la autora)

Instalación, patrimonio y educación no formal. Puntos de encuentro

Como hemos descrito anteriormente, la instalación, aparte de contribuir a la creación de nuevas posibilidades plásticas y artísticas, nació para criticar el espacio arte y en consecuencia, se caracterizó por su carácter efímero y por su dificultad de documentación.

Esto, en sus inicios, supuso un flujo de debates en torno al cambio impetuoso que necesitaba el mundo del arte y el mercado en el que se había convertido. Así, a través de esta crítica feroz, poco a poco, las relaciones con la institución arte se fueron lentamente sosegando, introduciéndose la instalación en éstos, hasta llegar a nuestros días en los que la inmensa mayoría de propuestas que podemos hallar en museos y galerías de arte contemporáneo estarían encuadradas dentro de la disciplina de la instalación.

> Así, en la actualidad, las formas de producir, exhibir, coleccionar y vender instalaciones, nada tienen que ver con unos orígenes cargados de crítica mer-

> cantilista y negación institucional. Sin embargo, hoy, como cincuenta años atrás, la instalación sigue revelando todavía un campo de actuación de difícil interpretación crítica, (Sánchez Argilés, 2009b, p. 1)

Esto supone por tanto que, en los departamentos didácticos de centros de arte y museos, también la instalación está presente como una obra a conocer. Sin embargo, a pesar de la relevancia pedagógica que esta disciplina podría tener, son muy pocos los estudios (Abad Molina, 2009; Díaz-Obregón, 2003; Palau-Pellicer, 2015; Sánchez Argilés, 2009a) realizados al respecto.

Para nuestra investigación era esencial trabajar desde la experiencia, vivenciar los procesos educativos, creativos y plásticos (véase la figura 3). Así, vimos en la instalación multitud de opciones para desarrollar procesos significativos que por sus características ninguna otra disciplina podía ofrecernos. Así, en este intersticio identitario, decimos aunar patrimonio, educación artística y la propia instalación como herramientas para la re-definición identitaria de la comarca, ya que:

En primer lugar **el patrimonio,** latente en Rioja Alavesa a través de la Cultura del Vino,

> Tiene un valor educativo en la medida en que repercute en la construcción de la identidad individual y grupal, ayudando a las personas a reconocerse a sí mismas a través de una mayor comprensión del entorno que las rodea. (Gutiérrez, 2012, p. 283)

Esta idea, liga con el otro punto esencial, **la instalación**, ya que, tal y como dice Raúl Díaz-Obregón "con las instalaciones podemos aprender a valorar el espacio, comprender su naturaleza y componentes, la realidad que constituye y los factores que determinan nuestra percepción del mismo" (Díaz- Obregón, 2003, p. 388). Esta reinterpretación del espacio, nos hace asimismo repensarnos a nosotros mismos, el lugar que ocupamos dentro de una sociedad y las relaciones que se dan tanto con el espacio, región o comarca concretas como con el resto de habitantes que la cohabitamos, puesto que, además, una instalación es diálogo, "es una actividad que necesita de la colaboración de muchos" (Palau-Pellicer, 2015, p. 723).

"Sensible al clima de ideas en el que surge, la instalación se nutre de los grandes discursos críticos del momento" (Sánchez Argilés, 2009b, p. 2). Esto nos induce a la amplia gama de discursos, debates y diálogos que surgen tras analizar y participar del proceso creativo de la instalación, tal y como se aprecia en la figura 4. En nuestros talleres, a raíz de trabajar con la instalación fundiéndose con el patrimonio, conseguimos que los discursos, las narrativas, las historias colectivas se entrelacen y entrecrucen

para dar un nuevo significado a nuestra comarca, a modo de procesos de identización/ identificación[1].

Figura 4. Detalle talleres "Instálate" en Solagüen, Febrero 2016. (Fotografía de la autora)

En esta línea y si tenemos en cuenta la versatilidad en cuanto a materiales y recursos plásticos y visuales de los que la instalación hace uso, es una interesante aportación en procesos patrimoniales (Santacana i Mestre y Llonch Molina, 2012) y de **educación artística** ya que "demanda del espectador la experiencia artística del "aquí y ahora" (Sánchez Argilés, 2009b, p. 2).

Instalación y conocimiento sensible. Un acercamiento al patrimonio cultural de Rioja Alavesa

Rioja Alavesa ha bebido de diferentes aspectos culturales y pueblos que han determinado su patrimonio y su legado actual (por ejemplo, celtíberos, berones o romanos). Así, su relación con el contexto, con la naturaleza y con el lugar no es sino fruto del respeto, del amor y el cuidado de una tierra: la del vino y el viñedo, tal y como hemos ido viendo. Respecto a la Enocultura, han nacido una serie de conocimientos que no sólo podemos englobar dentro del *razonamiento ilustrado* sino también saberes tradicionales, conocimientos que pasan de generación en generación (tales como el trabajo de la viña, de la poda, del tiempo de siega, o, por ejemplo, los pasos a dar para elaborar tal guiso o un excelente asado); y que pueden ser transmitidos por medio del conoci-

[1] La modernidad había significado la consolidación de la noción de identidad del sujeto. No obstante, en la actualidad, esta categoría se encontraría en crisis con el surgimiento de formas de socialidad. Es lo que Maffesoli expresa como *el deslizamiento desde la lógica de la identidad hasta la lógica de la identificación* (Cassián et al., 2006, p. 23).

miento sensible de esa misma realidad compartida. Esto es, en palabras de Michel Maffesoli, "realidad donde las pasiones, las emociones colectivas juegan un papel indiscutible en el conjunto de la vida social" (Maffesoli, 2011, p. 2, traducción propia[2]). En definitiva, la transmisión de saberes y conocimientos a través de la realidad sensible, a través de aquellas emociones y sentimientos que también construyen identidad y patrimonio. Y es precisamente aquí dónde la experiencia estética y especialmente el rol de la instalación artística son primordiales.

Para poder trabajar precisamente mediante estos pilares, creamos los talleres "Instálate", cuyos objetivos hemos citado anteriormente y en los que defendíamos una nueva metodología de acercamiento al conocimiento sensible de la realidad en este peculiar contexto vasco.

Como su propio nombre indica, en "Instálate" la instalación era la herramienta principal ya que "ofrece una perspectiva multidimensional (...), expresada estética, psicológica, social y políticamente" (Barzel, 1988, p. 15, traducción propia[3]), siendo además excepcional su capacidad de crear experiencias estéticas, experiencias que contribuyen a fundir arte y vida, tal y como proponían diversos artistas, entre ellos Joseph Beuys, donde el espacio educativo se reconvierte así en espacio de creatividad artística y patrimonial, donde conjugar nuestra realidad y nuestras relaciones personales. Esto es, favorecer el intercambio, favorecer procesos pedagógicos más significativos y de investigación artística desde lo sensible, desde el estar juntos, puesto que "puede favorecer la cultura y el estar juntos" (Maffesoli, 2003, p. 97, traducción propia[4]).

Así, decidimos separar "Instálate" en dos partes:

1. La visita a la bodega en cuestión para conocer todo el proceso de la elaboración del vino, lo que podríamos calificar como la parte más 'técnica' de los talleres.

2. Y posteriormente, una visita e interactuación con la instalación artística allí expuesta, que esperaba a ser "terminada" y que completaba los conocimientos entorno al patrimonio cultural del vino y arte contemporáneo.

Siguiendo este proceso, poco a poco se iban introduciendo mediante el diálogo y la experiencia las principales nociones o conceptos a trasmitir. Las narrativas que de estos diálogos y estos discursos iban surgiendo, entrelazaban arte y cotidianeidad continuamente, viéndose claros reflejos a través del arte y la educación patrimonial y ar-

[2] "Réel où les passions, les émotions communes jouent un rôle indéniable (...), l'ensemble de la vie sociale" (Maffesoli, 2011, p. 2).

[3] "It offered a multidimensional view (...), expressing aesthetic, psychological, social and political concerns" (Barzel, 1988, p. 15).

[4] "Il peut favoriser la culture et l'être ensemble" (Maffesoli, 2003, p. 97).

tística de esa fusión con la vida, con la realidad, transformándose la bodega en un espacio completamente nuevo. Ya que, para nosotras, "lo importante es eliminar el dualismo que existe entre lo que ensalza el arte y lo que se experimenta en la vida cotidiana" (Saint-Jacques, 2010, p. 14, traducción propia[5]), buscar los nexos que marcan nuestra identidad y descubrir qué procesos son los más idóneos para la trasmisión del patrimonio cultural de la comarca a través de la educación artística y la investigación educativa basada en las artes.

¿Cómo fue esto posible?

Sin duda gracias a la instalación, puesto que, tras los talleres "Instálate", pudimos extraer las siguientes cualidades de esta disciplina artística como interesante herramienta educativa:

Supone alumnos activos y críticos

Los procesos que se daban en torno a la instalación artística suponen un avance mucho mayor respecto a otras disciplinas artísticas ya investigadas, ya que ésta, en primer lugar, permitía una interactuación mucho mayor con el espectador-participante ya que "la instalación ha estado siempre con nosotros" (Rosenthal, 2003, p. 23, traducción propia[6]); despertando en él el rol de lector, pero de un lector crítico, que piensa y reflexiona sobre lo que ve y siente, un sujeto lector en el cual se cierra la narratividad de la obra, ya que la complementa, la termina de tejer, la culmina. Es más, la instalación "busca el desarrollo sensorial del espectador, y lo que más nos interesa, incluye al espectador como parte fundamental de la obra" (Díaz-Obregón Cruzado, 2003, p. 26). Es decir, sin un espectador activo, la obra carece de sentido.

Se presume de ciertas características de la instalación, como, por ejemplo, el desarrollo de la sensibilidad, el cultivo del intelecto, el fomento de una comunicación sensorial y el interés participativo del público en la obra, los cuales podrían potenciar el entendimiento del arte contemporáneo y contribuir al desarrollo de la educación artística.

> Además se cree que la capacidad integradora de diferentes disciplinas de la instalación, potenciada y aplicada también en este estudio mediante la unión del arte contemporáneo con la educación artística, puede tener un gran potencial educativo que resuelva problemas tanto en las áreas plásticas, visua-

[5] "l'important (…) est d'effacer le dualisme entre ce qui relève de l'art et ce qui s'expérimente dans la vie quotidienne" (Saint-Jacques, 2010, p. 14).

[6] "Installation has always been with us" (Rosenthal, 2003, p. 23).

> les, escénicas, musicales, etc., como en otras disciplinas no artísticas, humanas o científicas. (Díaz-Obregón Cruzado, 2003, p. 32)

Educando talentes críticos y tolerantes para con los otros.

Esto supone no sólo un espectador activo para con la obra, sino un espectador participante que se involucra psíquica y emocionalmente, haciéndose preguntas e indagando para encontrar las respuestas. Esto conlleva a que "la instalación construye un espacio crítico sobre la ruptura entre lo posible y lo dado, a partir de la cual hay que hablar" (Alberganti, 2013, p. 326, traducción propia[7]).

Figura 5. Detalle talleres "Instálate" en Ondalán, Marzo 2015. (Fotografía de la autora)

Crea y genera otro tipo de conocimiento más cercano al contexto y a la realidad del alumnado

Es decir, genera la posibilidad de un acercamiento a nuestra realidad desde el **conocimiento sensible.** Y es que *la educación artística trata de favorecer una formación desde una unión sensible que despliegue el ser en su totalidad* (Torregrosa, 2015, p. 6). Esto supone sugerir o proponer otro modo de conocer la realidad que nos rodea, es decir, poner en relación a nuestro alumnado con su contexto y circunstancias sociales a través del arte y su didáctica. Nuestro objetivo se convirtió en buscar cómo solucionar la "preocupación de devolverle el espacio sensible al espectador" (Alberganti, 2013, p. 63, traducción propia[8]), inquietud que solventa mejor que ninguna otra disciplina la instalación.

[7] "L'installation construit un espace critique sous la forme d'une faille entre le possible et le donné à partir de laquelle il faut parler" (Alberganti, 2013, p. 326).

[8] "Préoccupation de rendre l'espace sensible au spectateur" (Alberganti, 2013, p. 63).

A través de la experiencia propuesta en las diferentes bodegas pudimos comprobar que, en primer lugar, la instalación responde a una clara finalidad pedagógica, ya que, debido al rol de máxima relevancia que adquiere el espectador para completar el significado de la obra, la interactuación y la puesta en valor de los participantes están implícitas en el proceso educativo como parte necesaria y en la construcción de narrativas e identidades.

Asimismo, la utilización de materiales cercanos a su realidad cotidiana ha ampliado no sólo las posibilidades plásticas que los participantes concebían como arte, sino que además, han podido acercarse a la par al Arte Contemporáneo y al patrimonio cultural del vino y el viñedo desde una perspectiva completamente lúdica y con la que se sensibilizan e identifican.

Igualmente, la instalación artística hacía que nuestros diferentes participantes, especialmente los niños por su carácter desinhibido, se dejaran llevar por el conjunto de sensaciones que una experiencia estética puede conllevar, especialmente, el acercamiento a un conocimiento plenamente posmoderno y basado en todos nuestros sentidos: el conocimiento sensible de la realidad (Maffesoli, 1990/2007; Torregrosa, 2012; 2015).

De este modo, a través de estos procesos, todos nuestros sentidos se despiertan (véase figura 5) y exploran a través del arte contemporáneo la realidad, su contexto y los principales valores que nutren su cultura y su patrimonio, esto es, mediante la educación artística y la mediación artística de la instalación, "se revalorizan los aspectos emocionales y sensibles de la formación de las personas, para la emergencia de un conocimiento colectivo que amplifica o intensifica de otro modo lo real" (Torregrosa, 2015, p. 14).

Crea vínculos entre los participantes

O, dicho de otro modo, hace posible procesos de *identización*/identificación a nivel de Rioja Alavesa, trabajando la dimensión humana del patrimonio (Fontal, 2013; Gómez Redondo, 2013).

Esto es,

> Hablamos pues de un proceso (…) de construcción, que al igual que a nivel individual, se configura a partir de un discurso, y materializa en lo poli-sustancial: experiencias, objetos simbólicos, actitudes, lenguajes… que a lo largo del tiempo y el espacio se comparten, consensuan y establecen como el imaginario identitario de la comunidad. (Gómez Redondo, 2013, p. 95)

Y es que, también "la identificación cultural del individuo, los valores democráticos de igualdad y el respeto a la diferencia, configuran las bases de la nueva educación, generando dinámicas diferentes en la educación artística" (Efland, 2002, en Díaz-Obregón Cruzado, 2003, p. 86).

Figura 6. Detalle talleres "Instálate" en Pagos de Leza, Noviembre 2014. (Fotografía de la autora)

En nuestro caso, la instalación permitía trabajar no sólo mediante lenguajes artísticos de gran variedad, sino que mediante el diálogo suscitado tras envolvernos en una experiencia significativa (Dewey, 1938/2004), conseguíamos que nuestros participantes —alumnos y alumnas de primaria, ESO, Bachillerato o FP, adultos, asociaciones de jubilados…— a través de dicha vivencia, identificaran aquellos rasgos patrimoniales que conforman Rioja Alavesa y por ende, su identidad.

"La instalación es un medio que permite la creación de espacios que calificamos como 'espacios de conexión', sirviéndonos de la terminología utilizada por Françoise Choay" (Alberganti, 2013, p. 127, traducción propia[9]). Estas conexiones, estos nexos, nutren las relaciones sociales, en cierta medida, fragmentadas. Así, "como Baudrillard decía sobre las imágenes, la instalación funciona como la imitación y el cuestionamiento del mundo cotidiano" (Rosenthal, 2003, p. 57, traducción propia[10]). El arte se convierte así en reflejo directo de la realidad ("la presencia o ausencia de una 'realidad profunda'") (Rosenthal, 2003, p. 57, traducción propia[11]) e interviene de manera clara precisamente en esos vínculos tan interesantes para la reconstrucción educativa, política e identitaria, entre otras.

[9] "L'installation est un médium qui permet la créations d'espaces que nous qualifierons 'd'espaces de connexion', en reprenant la terminologie utilisée par Françoise Choay" (Alberganti, 2013, p. 127).

[10] "As Baudrillard said about images, installations that function as impersonations raise questions about the everyday world" (Rosenthal, 2003, p. 57).

[11] "The presence or absence of a 'profound reality'" (Rosenthal, 2003, p. 57).

Cuando se crean estos vínculos, se da a lugar a experiencias estéticas, procesos y resultados igualmente artísticos (tal y como ejemplifica la figura 6), lo cual nos lleva a ver en esta disciplina artística una interesante herramienta en Investigación Basada en las Artes, en Metodología Artístico-Narrativa por no hablar ya de la Artografía, ya que responde precisamente a las premisas de una investigación cualitativa de este tipo, viendo como necesaria *la intersección entre grupos de personas y contextos sociales; y la necesaria transformación de las personas y de contexto como resultado del proceso de investigación* (Marín Viadel y Roldán, 2014, p. 32).

Despierta la creatividad

La instalación, en esa intersección de diferentes disciplinas y lenguajes plásticos, despierta en nuestro *alumnado* nuevas posibilidades artísticas y de expresión. Ellos son conscientes, a raíz de analizar la instalación expuesta, de la interdisciplinariedad, de lo interesante de la ruptura de fronteras y estereotipos (y no sólo nos referimos a las estéticas), de las grandes posibilidades del uso de todo tipo de materiales: fotografía, vídeo, telas, hierro, madera, acrílicos… incluso objetos de nuestra cotidianeidad al modo del *ready-made* duchampiano[12].

Esto genera en ellos el deseo de aprender, de conocer, de ir más allá; de buscar otras maneras de contar, de narrar. Su imaginación vuela, su creatividad explota, y esto se refleja de manera directa en su actitud, su predisposición y posteriormente, al realizar su propia conclusión plástica ante la pregunta "¿Qué es para ti Rioja Alavesa?".

Nuestros participantes se convierten en pequeños investigadores en los que el espacio de la bodega (reconvertida en museo) se vuelva a transformar, pero en esta ocasión, en un laboratorio artístico de ideas, encuentros e identificaciones visuales y plásticas.

En definitiva, la instalación a través de sus múltiples lecturas y su amplia variedad de lenguajes, no sólo ofrece al espectador una nueva forma de entender el contexto y de mostrar sus reflexiones y conclusiones al respecto, sino las herramientas para decodificar y re-estructurar su pensamiento, y posteriormente poder expresarlo de manera más creativa tanto en lenguaje oral, escrito como visual.

[12] Marcel Duchamp y sus creaciones de *ready-made* supusieron uno de los principales pasos para la génesis de la instalación como disciplina artística, junto al Arte Conceptual y el Arte Minimalista.

Genera experiencias artísticas y estéticas de gran valor educativo

"La experiencia estética hace posible unir lo que (...) se vive y lo que reflexionamos, conectando todas las dimensiones en nuestro interior" (Torregrosa, 2015, pp. 3-4). Esto es, se viven experiencias estéticas y educativas que se basan directamente en nuestros recuerdos y emociones pero también en nuestros conocimientos previos —tal y como pudimos ver en nuestros talleres—, puesto que tanto los materiales utilizados en las instalaciones (sarmientos, botellas, fotografías de diferentes rincones y tradiciones de Rioja Alavesa, telas...) como el espacio donde estaban ubicadas (la bodega[13]), generan experiencias verdaderamente significativas (Dewey, 1934/2004, 1938/2004), ya que basamos nuestro aprendizaje y saberes futuros en conocimientos (tanto de la razón como de lo sensible) ya afianzados.

Así, la instalación produce lo que Paloma Palau-Pellicer (2015) denomina como "laboratorio de experiencias" (Dewey, 1934; Massin, 2013; Torregrosa, 2012), esto es, el desarrollo de una serie de vivencias educativas diferentes, abiertas a la experimentación y el diálogo, el debate, la crítica, a la investigación artística. Aquello que ya alrededor de los años setenta Bruno Munari (1968, 1973/1980, 1981/1993) defendió con intensidad bajo otras siglas: el *laboratorio liberatorio*.

De hecho, la instalación, debido a su especial relación con el espacio (Alberganti, 2013; Sánchez Argilés, 2009a), permite esa *inmersión* espacial, personal, de *passage*, de trance, donde nos perdemos y nos re-encontramos, haciendo de la obra un lugar habitable y donde se generan experiencias —primordial para la formación de las personas en educación artística y en investigación educativa— (Torregrosa, 2015).

John Dewey (1934/2004), asimismo, defendió que la experiencia estética es la aprehensión, la vivencia, de esos modos de relación y la "incorporación" que de los mismos hacemos en nuestra vida cotidiana. Por lo tanto, se integraría perfectamente a la nueva noción de educación artística que con la instalación surge:

> Es una formación que se realiza en correspondencia con el entorno, con las dinámicas sociales y las efervescencias culturales. No estamos situados en un saber estable o fijo, sino en un conocimiento que emerge de lo singular y lo colectivo, de verdades experienciales que fluyen y se modifican al ritmo de la comunidad que las vivencia. (Torregrosa, 2015, p. 4)

Así, la riqueza que supone para nuestros participantes formarse mediante experiencias, hace de estos procesos educativos métodos más significativos y de mayor calado.

[13] Hay más de 600 bodegas en la región vasca de Rioja Alavesa, lo que supone en una comunidad de alrededor de doce mil personas, una bodega por cada veinte habitantes.

Conclusiones

Rioja Alavesa presenta un amplio patrimonio cultural y paisajístico que muy pocas veces hemos sabido valorar. Con los talleres de trabajo "Instálate" y con *las cualidades de la instalación para comunicar simbólicamente y como estrategia didáctica* (Palau-Pellicer, 2015, p. 719), hemos trabajado para concienciar sobre este importante legado y explorar asimismo dichas características y/o cualidades de la instalación como herramienta de educación y mediación artística.

Tras esta experiencia, podemos constatar que "la técnica de la instalación ha probado ser una herramienta útil mediante la cual hablamos retóricamente e investigamos sobre la vida" (Rosenthal, 2003, p. 27, traducción propia[14]), lo que nos habla también de lo interesante de ésta como metodología de investigación, englobada en las *Arts based Research* (Agra Pardiñas, 2005; 2012; Barone, 2000; Barone & Eisner, 2012; Hernández, 2000; 2002; Marín Viadel, 2003; 2005; Roldán y Marín Viadel, 2012) y de la importancia de la puesta en valor de otros métodos para formar y acercarnos a la realidad social y cultural de nuestro alumnado, esto es, trabajar a través del conocimiento sensible y la experiencia estética.

Como hemos ido diciendo, la instalación ofrece la posibilidad de generar de manera *natural* (debido a su idiosincrasia) dicha experiencia en el que participa de ella, lo que "constituye una apuesta determinante. La obra es un proceso, su percepción se efectúa durante la duración de un viaje, un desplazamiento (…). El dispositivo crea la ilusión y él mismo es su propia realidad" (Alberganti, 2013, p. 98, traducción propia[15]).

De este modo, la instalación no sólo refleja de manera crítica un mensaje del artista, sino que atiende directamente al público, en este caso los ciudadanos de Rioja Alavesa que participaron de los talleres, provocando en ellos una actitud activa, reflexiva y creativa. En estos flujos y *passages* que supone la experiencia en el espacio de la bodega, se da lugar asimismo a debates, diálogos y diferentes discursos que componen las narrativas artísticas, que a su vez crean vínculos y acerca a unos con otros.

Estos procesos educativos basados en la experiencia artística y que son tan enriquecedores, se dan también gracias a la identización con el medio y el patrimonio que se les presenta, la educación mediante el conocimiento sensible de la realidad y la sociología posmoderna del *être ensemble*[16] maffesoliano.

[14] "The technique of installation has proved to be a useful tool by which to rhetorically speak about and investigate life" (Rosenthal, 2003, p. 27).

[15] "Constitue un enjeu déterminant. L'œuvre est un processus, sa perception s'effectue dans la durée d'un déplacement. (…) Le dispositif crée l'illusion, il est lui-même sa propre réalité" (Alberganti, 2013, p. 98).

> Atendiendo a esta función social de la experiencia que, como es lógico, revierte en la construcción del ser humano, la instalación actúa como una metáfora que, a través de una trama visual y estética, provoca diversas reacciones en un espacio de tránsito, mostrando, a su vez, el potencial comunicativo del lenguaje plástico (Palau-Pellicer, 2015, pp. 727-728).

El conocimiento sensible de nuestra realidad: entiéndase nuestro patrimonio (paisajes, arquitecturas, tradiciones…) y las formas de representación de esa realidad (mediante la instalación), suponen un acercamiento no sólo de las luces y la razón ilustradas, sino un acercamiento a nuestro contexto sensible, en donde las emociones y nuestras experiencias previas (recuerdos, sensaciones, matices) nos sirven para hilar una historia colectiva artística (Agra Pardiñas, 2005) de identificaciones o *identizaciones* (Gómez Redondo, 2012; 2013) que construye sin duda ese viñedo posmoderno de identidades riojano-alaveses.

Referencias

Abad Molina, Javier (2009). *Iniciativas de Educación Artística a través del Arte Contemporáneo para la Escuela Infantil (3-6 años).* Tesis doctoral sin publicar, Universidad Complutense de Madrid.

Agra Pardiñas, Mª Jesús (2005). El vuelo de la mariposa: la investigación artístico-narrativa como herramienta de formación. En Ricardo Marín Viadel (Coord.), *Investigación en Educación Artística* (pp. 127-150). Granada: Universidad de Granada y Universidad de Sevilla.

Agra Pardiñas, Mª Jesús (2012). *Nuevas perspectivas de investigación artística: la investigación artístico-narrativa. Seminario del Master Artes Visuales y Educación: un enfoque construccionista (2011/2012)* (Documento no publicado).

Alberganti, Alain (2013). *De l'art de l'installation. La spatialité immersive*. Paris: L'Harmattan.

Barone, Tom (2000). *Aesthetics, politics, and educational inquiry: essays and examples.* New York: Peter Lang.

Barone, Tom & Eisner, Elliot W. (2012). *Arts Based Research.* Thousand Oaks: SAGE.

Barzel, Amnon (1988). *Spazi '88. Exposition*. Prato: Museo d'arte contemporanea Luigi Pecci.

[16] *Le visiteur d'une installation est un être « contextualisé » qui immergé dans un objet esthétique pour faire l'expérience de l'habitation (bodega) comme espace-à-vivre. Cette théorie est aussi une théorie générale de « l'être ensemble », sur laquelle Sloterdijk fonde « la parenté entre la philosophie actuelle et l'art de l'installation »* (Alberganti, 2013, p. 124). Además, según Maffesoli, si conocemos lo que nos vincula, lo que nos une, en definitiva, el imaginario que compartimos (el cual a través de los talleres hemos intentando evidenciar), estaremos conociendo también lo que delimita nuestro *être-ensemble*. Es decir, si reconocemos (identificamos, nos *identizamos*) en un imaginario común (patrimonial, cultural, social, etc.) aseguramos en este tiempo de tribus posmodernas, *sur la longue durée tenue et solidité, à ce qui est le principe essentiel de toute société: le vivre-ensemble* (Maffesoli, 2011, p. 4).

Cassián, Nizaiá; Escobar, Gisela; Espinoza, Ricardo; García, Raúl; Holzknecht, Martín & Jiménez, Caro (2006). Imaginario Social: Una aproximación desde la obra de Michel Maffesoli. *Athenea Digital, 9,* 1-26. https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v1n9.269

Dewey, John (1934/2004). *El arte como experiencia.* Barcelona: Paidós.

Dewey, John (1938/2004). *Experiencia y educación.* Madrid: Ed. Biblioteca Nueva.

Díaz-Obregón Cruzado, Raúl (2003). *Arte contemporáneo y educación artística: Los valores potencialmente educativos de la instalación.* Tesis doctoral sin publicar, Universidad Complutense de Madrid.

Efland, Arthur (2002). *Una historia de la educación del arte*: *tendencias intelectuales y sociales en la enseñanza de las artes visuales.* Barcelona: Paidós.

Fontal, Olaia (Coord.) (2013). *La educación patrimonial. Del patrimonio a las personas.* Gijón: Trea.

Gómez Redondo, Carmen (2012). Identización: la construcción discursiva del individuo. *Arte, Individuo y Sociedad, 24*(1), 21-37. https://doi.org/10.5209/rev_aris.2012.v24.n1.38041

Gómez Redondo, Carmen (2013). *Procesos de patrimonialización en el Arte Contemporáneo: diseño de un artefacto educativo para la identización.* Tesis doctoral sin publicar, Universidad de Valladolid.

Gutiérrez Pérez, Rosario (2012). Educación Artística y Comunicación del Patrimonio. *Arte, Individuo y Sociedad, 24*(2), 283-299. https://doi.org/10.5209/rev_aris.2012.v24.n2.39035

Hernández, Fernando (2000). *Educación y Cultura Visual.* Barcelona: Octaedro.

Hernández, Fernando (2002). Repensar la educación de las artes visuales. *Cuadernos de Pedagogía, 331*, 52-55.

Huerta, Ricard & De la Calle, Romà (Eds.) (2013). *Patrimonios migrantes.* Valencia: Universitat de Valencia.

Maffesoli, Michel (2003). *Notes sur la postmodernité. Le lieu fait lien.* Paris: Éditions du Félin.

Maffesoli, Michel (1998/2004). *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas.* Buenos Aires : Siglo XXI.

Maffesoli, Michel (1990/2007). *En el crisol de las experiencias: para una ética de la estética.* Madrid: Siglo XXI.

Maffesoli, Michel (2011). *Morale, éthique, déontologie.* Paris: Fondapol.

Marañón Martínez de la Puente, Ruth (2015). Vino para sentir. Nuevas construcciones identitarias en Rioja Alavesa. *REIDOCREA. Monográfico: Identidad y Educación, 4*, 126-133. http://hdl.handle.net/10481/37127

Marín Viadel, Ricardo (2003). *Didáctica de la educación artística para primaria.* Madrid: Pearson.

Marín Viadel, Ricardo (2005). La Investigación Educativa basada en las Artes Visuales o ArteInvestigación Educativa. En Ricardo Marín Viadel (Coord.), *Investigación en Educación Artística* (pp. 223-274). Granada: Universidad de Granada y Universidad de Sevilla.

Marín-Viadel, Ricardo & Roldán Ramírez, Joaquín (2014). 4 instrumentos cuantitativos y 3 instrumentos cualitativos en investigación educativa basada en las artes visuales. En Ricardo Marín Viadel, Joaquín Roldán y Fernando Pérez Martín (Eds.), *Estrategias, técnicas e instrumentos en Investigación basada en Artes e Investigación Artística* [Strategies, techniques and instruments in Arts based Research and Artistic Research] (pp. 71-114). Granada: Universidad de Granada.

Massin, Marianne (2013). *Expérience esthétique et art contemporain*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

Mesías Lema, Jose María (2012). *Fotografía y educación de las artes visuales: el fotoactivismo educativo como estrategia docente en la formación del profesorado*. Tesis doctoral inédita. Universidad de Granada, Granada.

Munari, Bruno (1968). *El arte como oficio*. Barcelona: Labor SA.

Munari, Bruno (1973/1980). *Diseño y comunicación visual*. Barcelona: Gustavo Gili.

Munari, Bruno (1981/1993). *¿Cómo nacen los objetos? Apuntes para una metodología proyectual*. Barcelona: Gustavo Gili.

Palau-Pellicer, Paloma (2015). *La instalación. Un análisis gráfico de las relaciones sociales entre el espacio y los materiales*. En Actas del V Congreso Internacional de Educación Artística y Visual. Educación Artística y Acción Social (pp. 719-729). Huelva, 2015.

Roldán, Joaquín & Marín Viadel, Ricardo (2012). *Metodologías artísticas de Investigación en educación*. Archidona (Málaga): Aljibe.

Rosenthal, Mark (2003). *Understanding Installation Art. From Duchamp to Holzer*. Nueva York: Prestel Verlag.

Saint-Jacques, Camille (2010). Le don paisible. En Saint-Jacques, Camille et Suchère, Éric (dir.), *L'art comme expérience. Shirley Jaffe & pratiques contemporaines*, (pp. 12-22). Montreuil-sous-Bois (France): Lienart.

Sánchez Argilés, Mónica (2009a). *La instalación en España. 1970-2000*. Madrid: Alianza Forma.

Sánchez Argilés, Mónica (2009b, 26 de junio). La instalación, cómo y por qué. Claves y pistas para entender su desarrollo en España. El cultural. *Periódico El Mundo*. http://www.elcultural.com/revista/arte/La-instalacion-como-y-por-que/25543

Santacana i Mestre, Joan & Llonch Molina, Nayra (2012). *Manual de didáctica del objeto en el museo*. Gijón: Trea.

Torregrosa, Apolline (2012). Réversibilité de l'éducation : de la raison à la résonance. *Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales, 118,* 17-25. https://doi.org/10.3917/soc.118.0017

Torregrosa, Apolline (2015). Bifurcaciones por la educación artística. *Fermentario, 9*(1), 1-15 http://fermentario.fhuce.edu.uy/index.php/fermentario/article/view/188/242

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons 4.0*.

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

Resumen de licencia - *Texto completo de la licencia*

Reseñas

Anastasio Ovejero Bernal (2017).

Autogestión para tiempo de crisis. Utilidad de las colectividades libertarias. Madrid: Biblioteca Nueva.

ISBN: 978-84-16938-21-6

Jesús M. Canto Ortiz

Universidad de Málaga; jcanto@uma.es

El libro que nos presenta Anastasio Ovejero (catedrático de psicología social en la Facultad de Ciencias del Trabajo de la Universidad de Valladolid, Campus de Palencia) constituye un análisis psicosocial de un acontecimiento histórico tan importante como fueron las colectividades libertarias en España que tuvieron lugar durante el transcurso de la Guerra Civil en la zona republicana, colectividades llevadas a cabo por los libertarios españoles tanto en zonas urbanas (por ejemplo: Barcelona) como en zonas rurales (por ejemplo: Aragón).

No suele ser usual la interrelación entre la psicología social con la Historia. No suele ser usual que los principales modelos teóricos psicosociales tengan en cuenta la dimensión histórica del ser humano. Su naturaleza social (la del ser humano) nos debe llevar a tener en cuenta la dimensión cultural y la dimensión histórica. Reconocer esta falta de interrelación no debe implicar obviar que los acontecimientos históricos han tenido una gran influencia en el desarrollo y devenir de la propia Psicología Social. Baste recordar como los trágicos acontecimientos históricos transcurridos durante la II Guerra Mundial (por ejemplo: el Holocausto) influyeron en la vida de importantes psicólogos sociales (Lewin, Asch…) y en el interés teórico e investigador reflejado en importantes líneas de investigación llevadas a cabo en la década de los 50 y 60 del siglo pasado. A título de ejemplo, se puede destacar el énfasis en las modalidades de influencia social propiciadoras del control social (obediencia y conformidad), en detrimento de las modalidades de influencia social propiciadoras del cambio y la rebeldía, así como las investigaciones que resaltaban los aspectos negativos de los grupos humanos, que convivían

Canto Ortiz, Jesús M. (2018). Reseña de Ovejero (2017) Autogestión para tiempo de crisis. *Athenea Digital*, *18*(1), 453-458. http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.2380

con una visión positiva resaltada por el movimiento de la dinámica de grupos, con Lewin a la cabeza entre otros.

Anastasio Ovejero lleva a cabo en este libro un análisis psicosocial de un fenómeno histórico protagonizado por varios millones de trabajadores y trabajadoras que, defensores de la ideología libertaria, decidieron llevar a la práctica las bases sociales de una sociedad antiautoritaria e igualitaria. Un fenómeno histórico doblemente olvidado. Olvidado por los historiadores del bando fascista. Pero también olvidado mayoritariamente por los historiadores que se dedicaron a investigar la Guerra Civil española en los años de la transición del régimen fascista a un régimen democrático. El relato triunfante en el bando republicano asumió la perspectiva comunista que quiso minimizar la importancia y eficacia de las colectividades libertarias. No ha sido muy difundida la actitud hostil de los dirigentes comunistas hacia las prácticas autogestionarias (a las que reprimieron militarmente en Aragón), como tampoco la acción exterminadora de los comunistas-estalinistas soviéticos y españoles del POUM (desaparición y fusilamiento de sus dirigentes) y de la represión que sufrieron los anarquistas barceloneses en mayo de 1937 (lo que dio lugar a fuertes enfrentamientos en el bando republicano entre el ejército dirigido por la comunistas contra militantes de la CNT y militantes del POUM). Frank Mintz, historiador francés especializado en las colectividades libertarias, comienza en la introducción del libro de Anastasio Ovejero constatando la comentado más arriba: "Hacia los años 1950-1962 la gran mayoría de los historiadores españoles y extranjeros, franquistas y marxistas, coincidían en ignorar o en poner sistemáticamente en tela de juicio todo lo referente a los aspectos económicos de la España republicana" (p. 11).

La principal fortaleza de la obra de Anastasio Ovejero, sin menospreciar su rigor histórico, es el análisis psicosocial que lleva a cabo de la experiencia que constituyeron las colectividades libertarias. Como tal, es interesante para cualquier psicólogo social interesado tanto por la psicología política como por la psicología de las organizaciones, sin olvidarnos de la psicología de los grupos. Anastasio Ovejero no sólo quiere dar a conocer a los psicólogos sociales una realidad histórica determinada, sino que, al mismo tiempo y sobre todo, quiere poner en liza una forma de organización económica y política que pueda ser útil para inspirar en la actualidad distintas formas de organización opuestas al neoliberalismo. Formas de organización no tan infrecuentes como podríamos pensar (véase Elinor Ostrom, premio Nóbel de Economía en 2008, la que puso en cuestión la afirmación convencional de que la gestión de la propiedad común suele ser ineficiente, razón por la que según muchos debería ser gestionada por una autoridad centralizada o ser privatizada). Formas de organizaciones económicas que basadas en prácticas colaborativas, establezcan una relación distinta con la naturaleza ante el posible colapso relativamente inminente que puede acontecer ante la escasez de materias

primas y el deterioro ambiental propiciado por prácticas poco respetuosas con el medio ambiente. Y es que Anastasio Ovejero lleva tiempo insistiendo en la aportación de Kropotkin, al recordarnos e insistir en la importancia del apoyo mutuo (y no solo de la lucha mutua) y de la sociabilidad como el factor principal de la evolución en el ser humano. Apoyo mutuo que puede inspirar formas de organización propiciadas por ideologías de tintes libertarios.

En la página 15, Anastasio Ovejero nos presenta su visión de la psicología social. Afirma: "Al igual que mi libro anterior (*Los perdedores del nuevo capitalismo*: *Devastación del mundo del trabajo*, 2014), este libro pretende hacer psicología social, pero también al igual que aquel, con una perspectiva no convencional: intento hacer un libro de psicología social del trabajo y de las organizaciones alejado del enfoque positivista que suele adoptar nuestra disciplina. Seguiré un enfoque abiertamente transdisciplinar, porque transdisciplinares son los temas de que me ocuparé, lo que exige acudir también a campos como la sociología y la historia. La psicología social es una disciplina intersticial, que está justamente en el punto de encuentro entre las demás ciencias sociales y estudia aquello que es a la vez psicológico y social, histórico y antropológico. Así las colectividades libertarias estudiadas en este libro fueron un fenómeno social e histórico, pero que requirió de individuos resueltos, y esa resolución nacía de una ideología muy concreta como era el anarquismo. Y la ideología es sin duda una cuestión psicosocial". Porque uno de los objetivos señalado por el autor es, además de proponer las colectividades libertarias como formas de organización validas frente al neoliberalismo, mostrarlas desde la psicología social, destacando las razones psicosociales de su éxito (véase capítulos 7 y 8 del libro).

En el capítulo 1º (*Neoliberalismo y expropiación de lo que es de todos*), Anastasio Ovejero nos muestra los ejes ideológicos que sustenta el credo neoliberal y sus principales efectos, entre los que sobresale el incremento de las desigualdades sociales y la construcción de lo que denomina sujeto neoliberal. En esta construcción del sujeto neoliberal intervienen la utilización de una psicología individualista, la manipulación informativa y el disciplinamiento a través del endeudamiento y de las medidas de austeridad como método para salir de la crisis económica. Como apunta Anastasio Ovejero, lejos de conducir a un debilitamiento de las políticas neoliberales, la crisis ha llevado a su refuerzo y consolidación. El autor propone, al final del capítulo, la necesidad urgente de promover otras formas de subjetividades alternativas, que sepan resistir al poder y sepan inventar nuevas formas de vida cooperativas y colectivas; en definitiva "lo que hace falta es, frente a la actual hegemonía del sujeto neoliberal, construir un sujeto libertario. Y para ello el ejemplo de las colectivizaciones libertarias puede sernos de gran utilidad" (p. 60).

Los capítulos 2º (*Alternativas al neoliberalismo: participación de los trabajadores y recuperación colectiva de lo común*), 3º (*Las colectividades libertarias: qué fueron y en qué consistieron*), 4º (*Tipos de colectividades y principales características*), 5º (*Cómo funcionaron las colectividades: organización interna y externa*), 6º (*Dificultades a que tuvieron que enfrentarse las colectividades: Declive y final de la colectivización*), 7º (*Eficacia de las colectividades: balance final*) y 8º (*Factores que explican por qué las colectividades fueron eficaces*) sirven, en su conjunto, para hacer ver que otra forma de *ser*, otra forma de *organizarse* y otra forma de *vivir* puede ser posible porque ya fue posible. Porque como comenta Frank Mintz (página 11), Anastasio nos descubre que los trabajadores y trabajadoras que propiciaron las colectividades autogestionadas en España estaban llevando a la práctica lo que su formación ideológica les animaba a llevar a cabo desde hacía bastantes años (en los sindicatos, en los ateneos, en las escuelas racionalistas). La espontaneidad con las que fueron puestas en práctica no fue debida a ninguna actitud irracional e irreflexiva, sino que fue fruto de toda una formación ideológica que habían asumido como suya y que les guiaba en su acción colectiva autogestionada. La espontaneidad con la que surgieron y el hecho de que la entrada en ella era libre y voluntaria en la mayoría de las ocasiones y, sobre todo, que funcionaron con una enorme participación en los procesos de toma decisiones, hicieron que los trabajadores y trabajadoras se sintieran fuertemente empoderados; sintieron no sólo que otro mundo era posible sino que otro mundo *mejor* era posible.

Siendo todos los capítulos necesarios para comprender el fenómeno de las colectividades libertarias, los capítulos 7º y 8º son indispensables para cualquier psicólogo social y para cualquier psicólogo social interesado en las organizaciones. El autor, tras señalar los factores materiales que la posibilitaron, destaca los factores psicosociales que intervinieron en la eficacia de las mismas (el poder de la situación, la satisfacción de necesidades psicosociales fundamentales, procesos de socialización muy especiales, aumento de la cooperación, mejora de las relaciones interpersonales, pleno empleo, mejora de la autoestima, incremento del capital social y del apoyo social, sentimiento de autoeficacia, igualdad social, incremento y mejora de la educación, mejora del nivel y calidad del lenguaje. Cuando señala los factores organizacionales, destaca: una organización laboral más racional, que incluye el trabajo en grupo, liderazgo democrático, dimensión altruista del trabajo, autogestión y eficacia (implicando la participación por parte de los trabajadores y trabajadoras), aumento de la satisfacción laboral, mejora del clima emocional del grupo y eficacia organizacional.

El autor comienza el capítulo 8º con dos afirmaciones que resumen lo que plantea a lo largo de todo el capítulo. En primer lugar se pregunta por qué fue eficaz la colectivización en España y no lo fue en la URSS y responde que la diferencia está en lo

que hicieron unos y otros. Allí (en la URSS), los comunistas *nacionalizaron*, mientras que en España los anarquistas *colectivizaron*: los trabajadores en la URSS pasaron de estar al servicio del patrón a estar al servicio del Estado y del partido comunista, mientras que en España los trabajadores fueron dueños de su destino, por lo que su compromiso con la tarea y su implicación eran grandes y por eso eran también grande su motivación y su rendimiento. Desde hace varias décadas se ha demostrado que las personas en grupo holgazanean menos cuando la tarea es desafiante y atractiva. La mayoría de los colectivistas tenían una alta motivación laboral porque sentían que estaban haciendo algo importante e ilusionante y porque se contaba con ellos para conseguirlo. Por otra parte, en la primera página del capítulo 8º, Anastasio Ovejero realiza una afirmación que enmarca el carácter psicosocial que aporta al análisis de las colectividades libertarias, utilizando los hechos históricos como amplios laboratorios de investigación: "La conducta humana no depende tanto de factores individuales y/o de personalidad, cuanto de factores psicosociales, grupales, organizacionales y culturales. Por tanto, la psicología social es muy útil para entender la eficacia de las colectividades libertarias" (p. 211). Las prácticas cotidianas de cooperación y la organización antiautoritaria y anticapitalista hicieron más solidarios, cooperativas y libertarios a sus integrantes. Anastasio Ovejero, utilizando una idea expresada por Tomás Ibáñez en relación a la revolución de París en 1968, afirma que las colectividades libertarias implicaron espacios liberados que engendraron nuevas relaciones sociales, que crearon nuevos lazos sociales y que, comparados con los lazos que existían anteriormente, esos se revelaron incomparablemente más satisfactorios.

Hay abundante literatura que ha tratado desde distintos enfoques ideológicos el fenómeno de las colectividades libertarias. La principal aportación del libro que nos ocupa es la disciplina desde la que se aproxima y desde la que las analiza: la psicología social. Corresponde al lector, máxime si está interesado por la psicología social u otras ciencias sociales, comprender los retos organizativos a los que se enfrentaron las personas que participaron en estas colectividades y la subjetividades que las sustentaban. Una realidad social distinta produce subjetividades distintas, del mismo que los cambios de subjetividades dan pie a interelaciones distintas, a prácticas organizativas diferentes. La dimensión histórica de la interacción social abre la posibilidad a cambios y ahí radica la principal demostración del texto escrito por Anastasio Ovejero sobre los anarquistas españoles de los años 30 del siglo pasado. I"

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons 4.0*.

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

Resumen de licencia - *Texto completo de la licencia*